



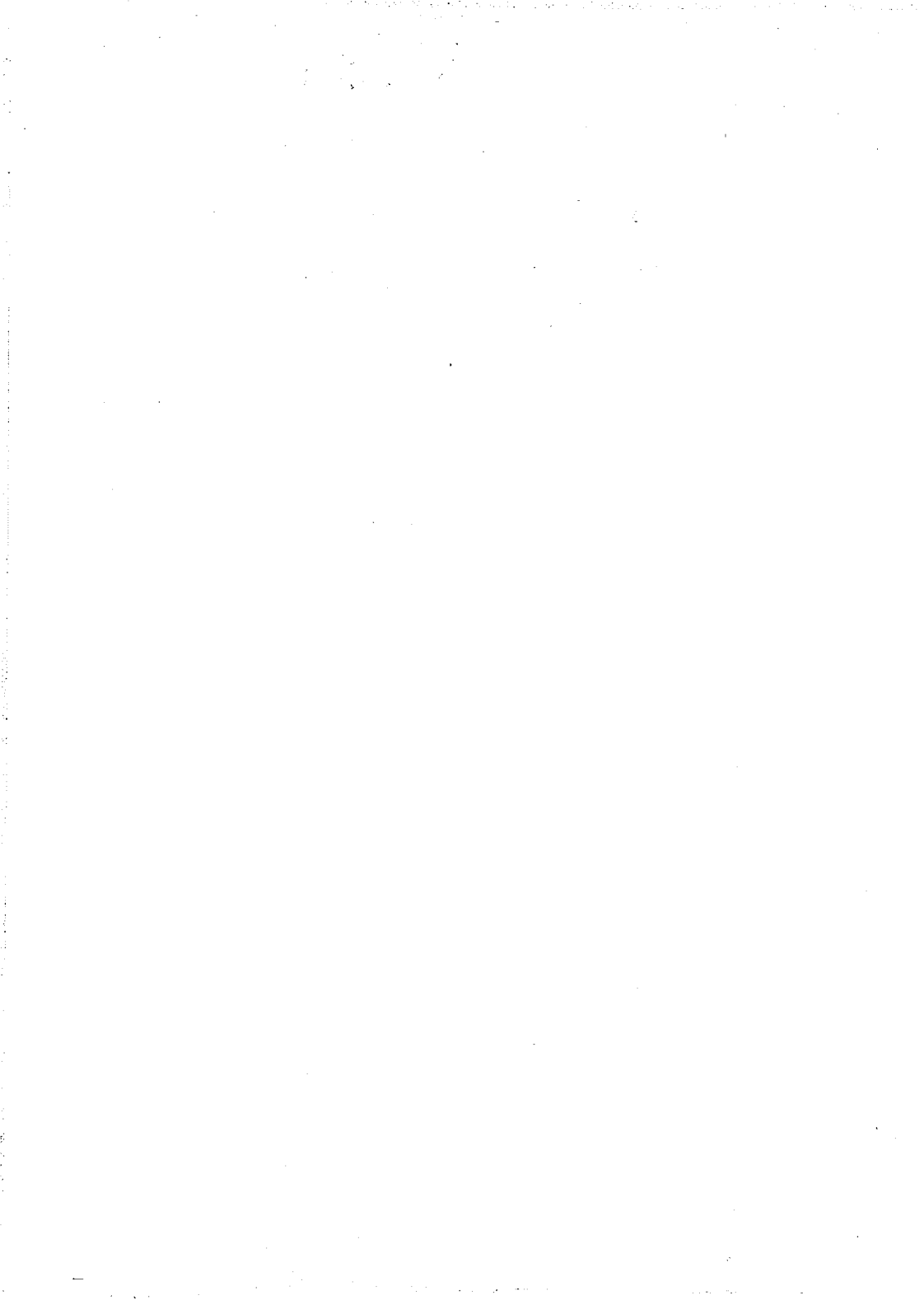
AUGUSTE CORNU

# MARX ENGELS

DEL IDEALISMO  
AL  
MATERIALISMO  
HISTORICO

EDITORIALES  
EL ATENEA  
S. DE C. C. S. A.





Auguste Cornú

CARLOS MARX  
FEDERICO ENGELS



PLATINA  
STILCOGRAF  
Edición conjunta

BIBLIOTECA FAC. FIL. Y HUMAN.
INVENTARIO N° 40532
FECHA 7-10-84

FAC. DE FILOSOFIA					
BIBLIOTECA					
SIGNATURA 147.32					
TOPOGRAFIA 11.392.6					
N° DE INV. 40532					
COTIZADO POR					
NOTA N°					
EXFED. N°					
FACT. N°					
FECHA INGRESO					
<table border="1"> <tr> <td></td> <td></td> <td></td> <td>9</td> <td></td> </tr> </table>				9	
			9		

Tradujeron del francés

TOMO I

PATRICIO CANTO

TOMOS II y III

MATILDE ALEMÁN

Tapa de SIGFREDO

Edición al cuidado de

FLOREAL MAZIA

Libro de Edición Argentina

© EDITORIAL PLATINA y  
EDITORIAL STILCOGRAF, 1965

Paseo 424, 6° p. - Buenos Aires

Queda hecho el depósito que  
previene la ley 11.723

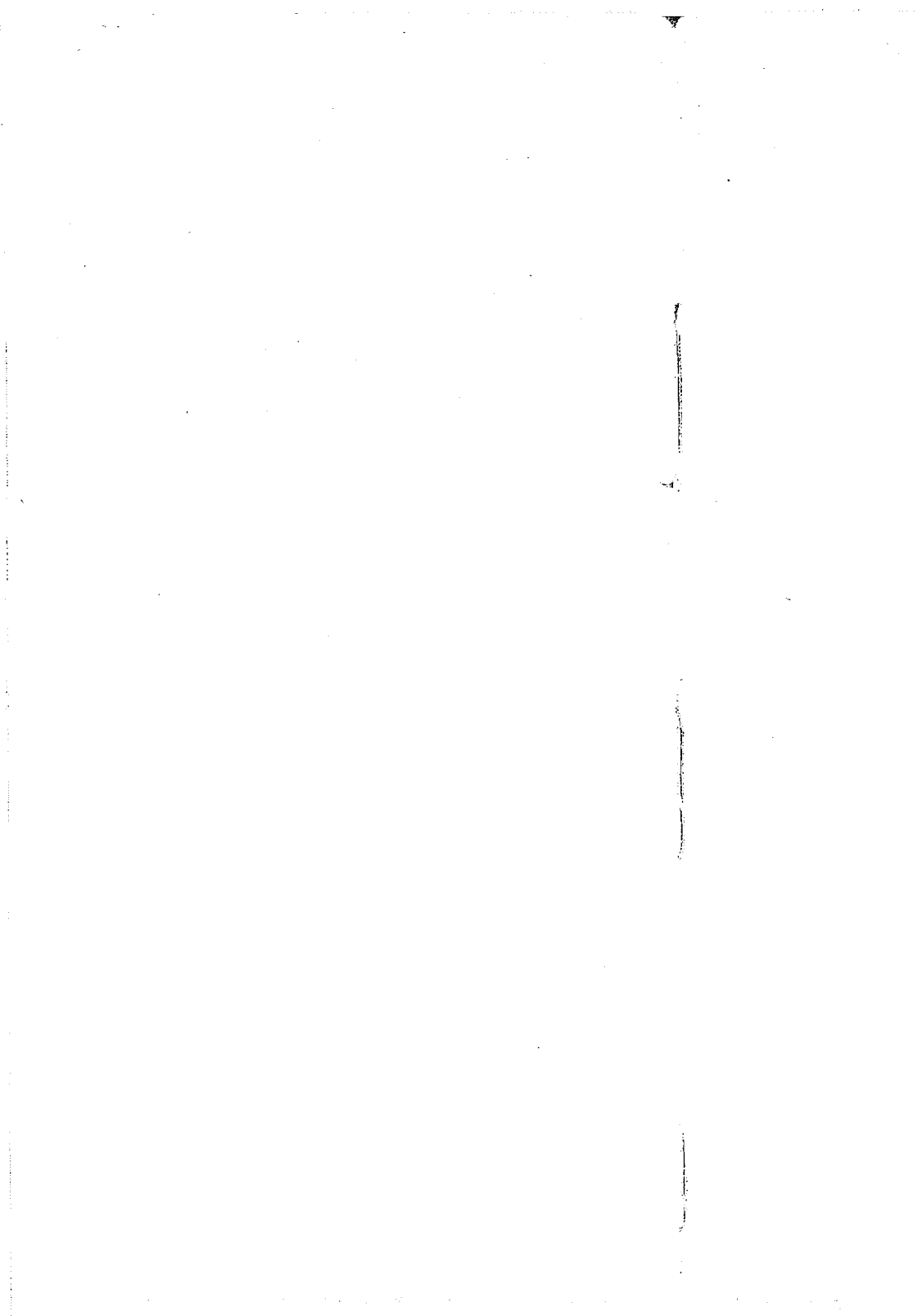
TOMO

I

LOS AÑOS DE INFANCIA  
Y DE JUVENTUD

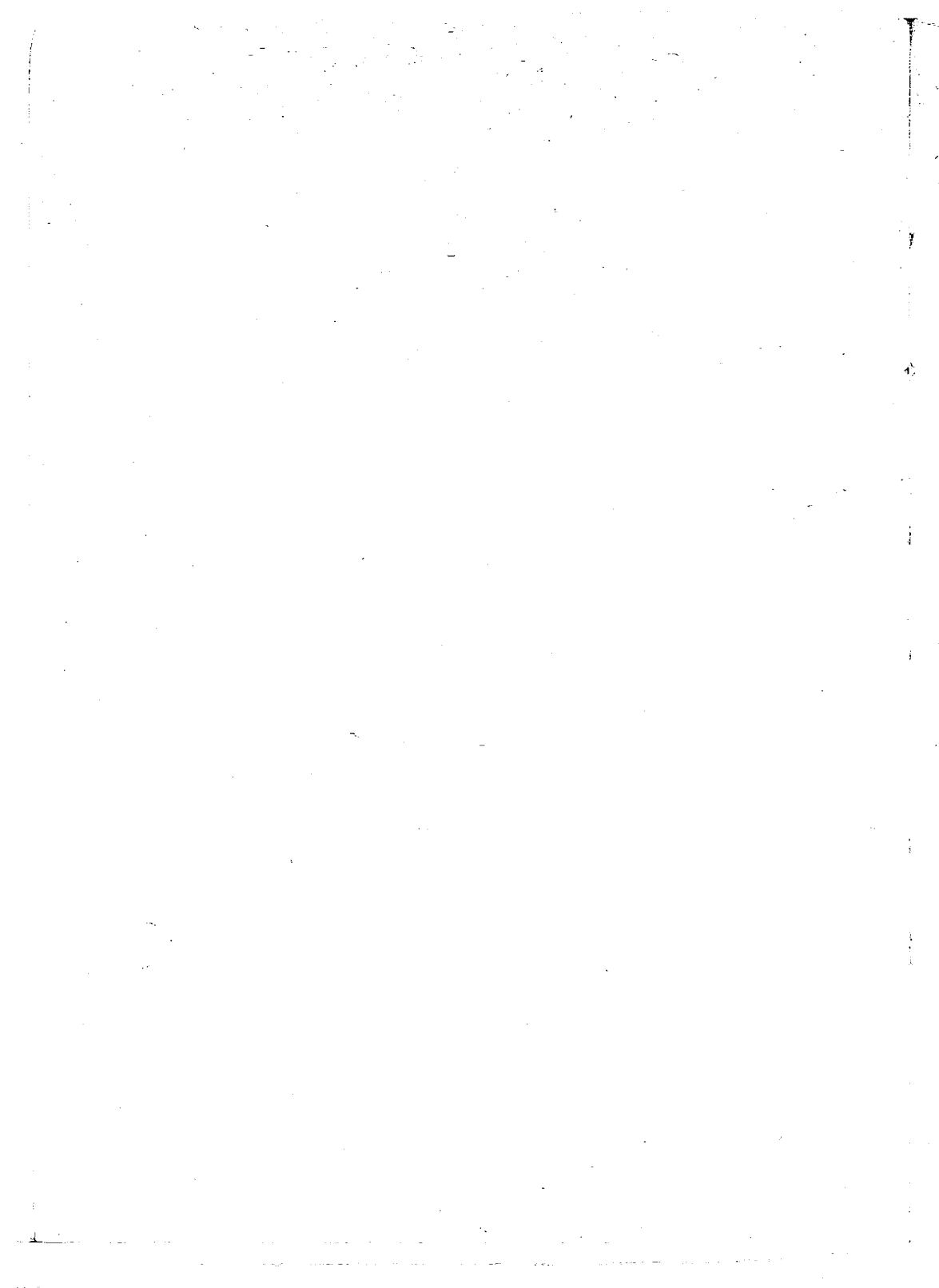
LA IZQUIERDA  
HEGELIANA

1818/20 - 1844



*Carlos Marx fue ante todo un revolucionario. Su verdadera misión consistió en contribuir por todas las maneras a la caída del régimen capitalista y de las instituciones políticas creadas por éste, así como a la liberación del proletariado moderno, al cual fue el primero en darle conciencia de su situación, de sus necesidades y de las condiciones de su emancipación. El combate era su elemento.*

FEDERICO ENGELS



## PREFACIO

*El presente trabajo es en parte una nueva versión de una tesis de doctorado, publicada en 1934, sobre La juventud de Carlos Marx.*

*Dicha tesis tenía el defecto de presentar el paso de Carlos Marx, del liberalismo democrático al comunismo y del idealismo al materialismo histórico, como una evolución de carácter lineal y de orden esencialmente intelectual, en vez de subrayar su carácter dialéctico, determinado por el hecho de que, al dejar de defender, junto con el liberalismo, los intereses de clase de la burguesía, Marx comenzaba a defender los del proletariado.*

*A pesar de sus defectos y sus insuficiencias, la tesis en cuestión tuvo entonces el mérito de facilitar una mejor comprensión de los orígenes y el carácter del marxismo.*

*Al estudio de la juventud de Marx se ha agregado, en esta obra, el de la juventud de Federico Engels, cuya vida, obra, pensamiento y acción son inseparables de los de Marx.*

*Para la redacción de este libro he utilizado especialmente las obras de Mebring sobre Marx y la de G. Mayer sobre Engels. A fin de evitar un número excesivo de citas, no las nombro todas las veces que he debido hacerlo.*

*Pienso que este libro, primer tomo de una biografía general de Carlos Marx y de Federico Engels, que estudia la vida y la obra de ambos durante su período liberal y democrático, habrá de resultar útil a quienes se interesan en el marxismo. Agradeceré mucho a los lectores las sugerencias o críticas que tengan a bien enviarme. Es mi deber dar las gracias aquí al gobierno de la República Democrática Alemana, que me ha permitido llevar a cabo este trabajo.*

A. CORNU





## INTRODUCCION

En su exposición sobre las fuentes y los elementos del marxismo, Lenin mostró que éste tuvo su origen y fue la prolongación de las tres grandes corrientes de pensamiento en los países más avanzados del siglo XIX: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés unido al conjunto de las doctrinas revolucionarias francesas.

Sólo después de haber asimilado la contribución esencial de la filosofía idealista alemana, la dialéctica, a la cual trasformaron radicalmente, dándole un carácter, no ya idealista, sino materialista, Marx y Engels elaboraron —apoyándose en un estudio profundizado del socialismo, del materialismo francés y de las doctrinas económicas inglesas— su concepción del materialismo dialéctico, fundamento del socialismo ya no utópico, sino científico.

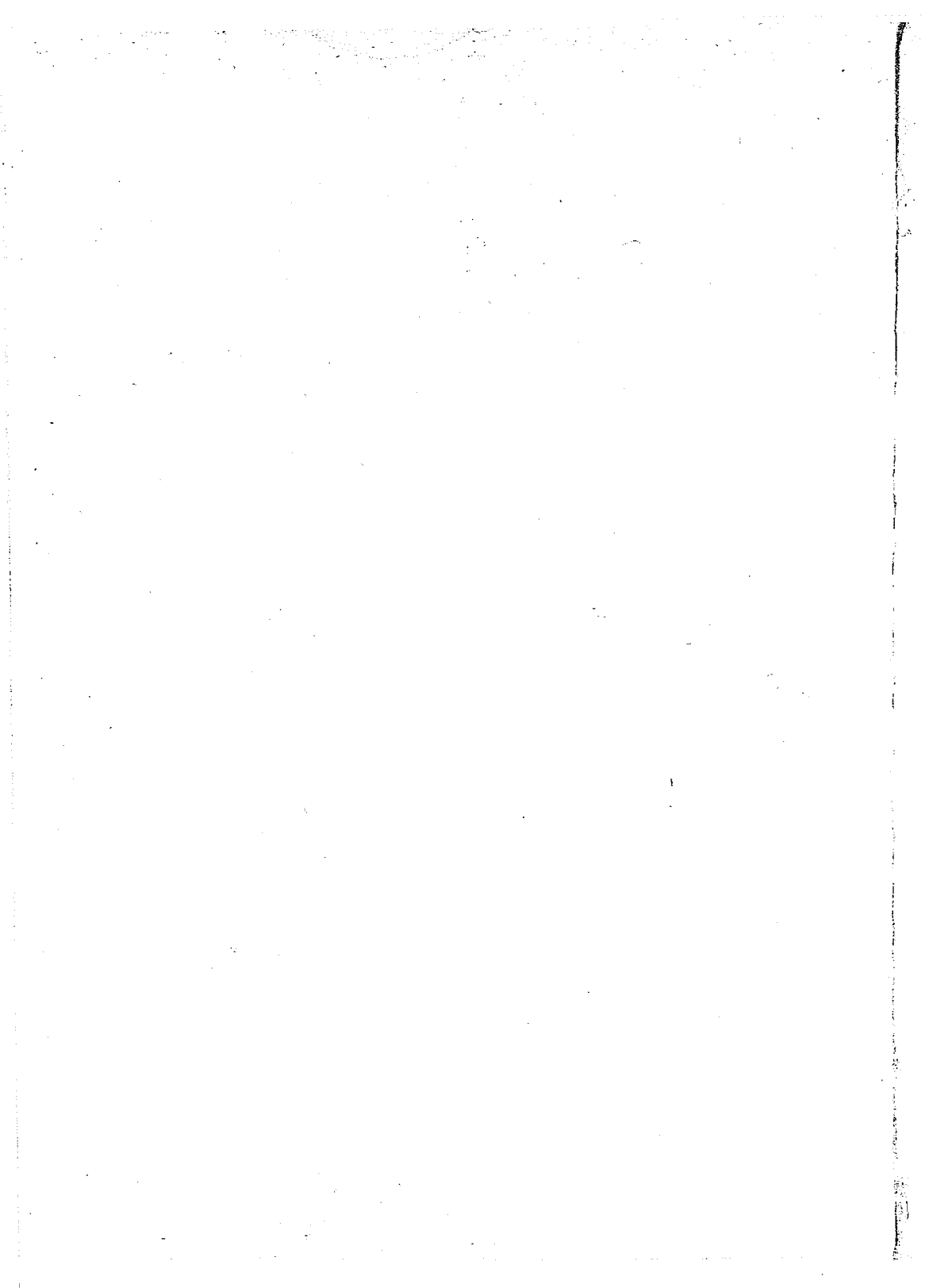
La presente obra es una exposición de la primera formación del pensamiento de Marx y de Engels, y de su desarrollo cuando formaban parte del movimiento de la izquierda hegeliana. El primer capítulo ofrece un breve resumen de los principales acontecimientos y de los problemas esenciales que es necesario conocer para comprender este movimiento.

A la vez filosófico y político, este movimiento intentaba utilizar la filosofía hegeliana para defender las reivindicaciones de la burguesía liberal alemana, que se desarrollaba cada vez más rápidamente después de la revolución de 1830.

Si bien rechazaba el sistema político reaccionario de Hegel, la izquierda hegeliana conservaba de éste el método dialéctico, del cual se servía como un arma en su lucha contra el Estado prusiano reaccionario. Como no encontró un apoyo suficiente en la burguesía prusiana, incapaz todavía de lanzarse a una lucha revolucionaria, el movimiento estaba destinado a un rápido fracaso.

Mientras que la mayoría de los miembros de la izquierda hegeliana renunciaban a la lucha y se orientaban hacia un individualismo anarquista, Marx y Engels participaron desde el principio, en forma cada vez más activa, en el combate en favor del radicalismo democrático.

El paso al radicalismo democrático fue acompañado en ellos por un rechazo progresivo del idealismo, y por la elaboración del materialismo histórico, cuyos primeros elementos son perceptibles en los artículos de fines de 1841.





## CAPÍTULO I

### LA ÉPOCA

Carlos Marx y Federico Engels nacieron, ambos, en Renania: el primero en 1818, en Tréveris, y el segundo en 1820, en Barmen. Su infancia transcurrió en el período reaccionario de la Restauración, que siguió en toda Europa a la caída de Napoleón; su adolescencia, en cambio, se desarrolló en el período de rápido desarrollo económico y social favorecido por la creación de la Unión Aduanera, del "Zollverein", en 1834.

Toda esa época estuvo dominada por la Revolución Francesa, que había abolido en Francia a la monarquía absoluta, terminado de destruir la sociedad feudal para remplazarla por la burguesía y acentuado en toda Europa el antagonismo entre la burguesía en ascenso y el régimen absolutista y feudal. Este antagonismo era en Alemania menos fuerte de lo que fue en Francia en vísperas de la Revolución, en razón del lento desarrollo económico y social del país durante los siglos XVII y XVIII. Arruinada por el descubrimiento de América y de la ruta marítima de las Indias, que apartaba de ella, en beneficio de las potencias litorales del Atlántico, el comercio internacional; privada de sus elementos revolucionarios por el fracaso de la guerra de los campesinos, diezmada por la Guerra de los Treinta Años, desmembrada por el Tratado de Westfalia e impotente para recuperarse de ese desastre a causa de su decadencia económica, Alemania había permanecido dos siglos al margen de la gran revolución industrial que transformaba entonces a Inglaterra y a Francia y hacía pasar progresivamente la producción del estadio artesanal al manufacturero, y después al fabril. En realidad, Federico II había intentado crear manufacturas en Prusia, pero el ensayo no dio resultados de consideración, y al final del siglo XVIII Prusia era, del mismo modo que el conjunto de Alemania, un Estado feudal con un régimen de producción esencialmente agrario. Los príncipes alemanes habían combatido activamente la Revolución Francesa y después a Napoleón, su heredero, pero no pudieron impedir las victorias y las conquistas de Francia bajo la Convención, el Directorio y el Imperio, que ruyeron en Alemania muy profundas resonancias. En efecto, estas victorias destruyeron el antiguo Imperio alemán, conmovieron el sistema feudal y sembraron ideas revolucionarias en parte de Alemania. Bajo el impulso de estas ideas se había formado, especialmente en los medios intelectuales, una corriente liberal

que expresaba las aspiraciones de una burguesía en vías de formación y reclamaba, junto con la libertad, la igualdad política. Debido a la opresión napoleónica, esta corriente liberal tenía asimismo un carácter nacional; a la vez que aspiraba a la liberación y a la unidad de Alemania, debía ser el motor del levantamiento de 1813, que contribuyó poderosamente a la liberación de Alemania y a la caída de Napoleón en 1814.

Desde entonces, Alemania tenía la siguiente estructura económica, política y social:

- a) En los Estados puramente agrarios del nordeste de Alemania, en los cuales la influencia francesa había sido muy débil, predominaba casi absolutamente el despotismo y el sistema feudal;
- b) en Prusia, las reformas de Stein y de Hardenberg favorecían el desarrollo capitalista en la industria y la agricultura, y robustecían el poder de la burguesía;
- c) en los Estados del centro y del sur, en las regiones de Baden, Wurtemberg, Hesse, Hanover, Baviera y Sajonia, donde la influencia francesa había penetrado más profundamente, predominaba un liberalismo moderado, sin una base social muy profunda, puesto que estas zonas eran en esencia agrarias;
- d) en Renania, y también en Westfalia, el liberalismo tenía una base más sólida en razón de la prolongada ocupación francesa y del rápido desarrollo de la industria y de la burguesía.

Anexada a Francia entre 1795 y 1814, Renania se benefició con las reformas económicas, administrativas, políticas y sociales de la Revolución y del Imperio. Fragmentada hasta entonces en un centenar de pequeños Estados, de los cuales los principales eran los electorados de Colonia, de Maguncia y de Tréveris, los ducados de Clèves y de Juliers, había sido dividida en cuatro departamentos, en los cuales se habían aplicado los principios revolucionarios. Bajo la dirección y el impulso de notables administradores, pasó sin transición y sin grandes dificultades, de un régimen semimedieval al de un Estado moderno. La antigua organización feudal jerarquizada, basada en la división entre nobles, burgueses y campesinos, había sido abolida para establecer la igualdad política, jurídica y fiscal; los privilegios, las adehalas y los tributos fueron suprimidos. Estas reformas habían sido acompañadas por una profunda transformación del régimen económico, que conmovió la estructura social de la provincia. El secuestro y la venta de los bienes de la nobleza y del clero favorecieron, como en Francia, a la burguesía y a los campesinos ricos convertidos en grandes propietarios terratenientes, mientras que la gran masa de campesinos pobres engrosaba las huestes del proletariado agrícola e industrial. Al mismo tiempo, ello estimuló los progresos de la agricultura, hasta entonces entorpecidos por los derechos señoriales y el diezmo, que pesaban sobre los campesinos, y por la existencia de vastas heredades eclesiásticas, mal administradas y mal cultivadas. El establecimiento del régimen de libertad económica, que desarrollaba el espíritu de empresa; la abolición de los reglamentos corporativos que limitaban la producción y la supresión de las aduanas interiores habían favorecido, por otra parte, la prosperidad de la industria y el comercio renanos. La industria, que se beneficiaba a la vez del gran

mercado francés y de la protección contra la competencia inglesa, se extendió tan rápidamente que en 1812 el prefecto del departamento del Roer (Ruhr) pudo decir que el suyo era el departamento más industrializado de Europa.<sup>1</sup>

Este desarrollo económico, que aumentaba el poder del campesinado rico, y sobre todo el de la burguesía, la cual sustituía progresivamente, como clase dirigente, a la nobleza desposeída de sus privilegios y de sus tierras, determinó una profunda restructuración social, que favorecía el acercamiento de Renania a Francia.

Este acercamiento constituía, por otra parte, un obstáculo para la formación de la unidad alemana y era, por lo tanto, combatido por los elementos nacionales, en particular por intelectuales como Arndt, Görres<sup>2</sup> y los hermanos Boisserée, que en su lucha por unir a Renania con Alemania encontrarían un apoyo cada vez mayor de los renanos, a medida que la ocupación francesa se hacía más pesada.

En su conjunto, la población había dado su apoyo al nuevo régimen; la burguesía, en particular, veía con buenos ojos la Revolución Francesa, que defendía sus intereses de clase y, después de haberse alejado un poco en los años del Terror, había vuelto a aproximarse al Directorio y después a Napoleón. Éste, con su Código Civil, protegía y garantizaba los privilegios de aquélla; lo mismo puede decirse de los campesinos medios y ricos, que debían en gran parte al nuevo régimen la posesión de la tierra.

Así es que, a pesar de que las requisiciones y la conscripción se hacían sentir cada vez más pesadamente sobre ellos, a medida que las necesidades del ejército imperial se volvían más numerosas y urgentes, los renanos recibieron sin gran entusiasmo las noticias de la victoria de los aliados, a la cual por otra parte juzgaron efímera, y, cuando en 1815 Renania fue anexada a Prusia, junto con Westfalia, por el Congreso de Viena, se adaptaron difícilmente a este nuevo yugo, que se traducía para ellos en una regresión económica, política y social.<sup>3</sup>

En verdad, después de la derrota de Jena en 1808, que sacudió los cimientos del Estado prusiano, éste entró, bajo la presión de los acontecimientos y el impulso de los ministros Stein y Hardenberg, en un camino de reformas beneficiosas ante todo para la burguesía. Prusia proclamó la libertad del comercio y la industria, y concedió una autonomía considerable a las ciudades, dejando el campo bajo el dominio de la nobleza. Asimismo, suprimió la servidumbre, pero como los siervos liberados estaban obligados a pagar los derechos señoriales, la situación de los campesinos pobres se agravó en beneficio de los "junkers", de los nobles, grandes propietarios terratenientes, que los mantenían en un estado servil y aprovechaban los impuestos pagados por ellos para acaparar la tierra e

<sup>1</sup> Esta prosperidad era particularmente notable en la industria textil, que empezaba a maquinizarse: había industria de lienzos en Aix-la-Chapelle, de lanas y algodón en Barmen y en Erbfeld, en donde más del 80 por ciento de la población vivía de ella; la industria metalúrgica se desarrollaba igualmente en el Sarre, en especial en Eifel y en la orilla derecha del Rin (Remscheid y Solingen). Este desarrollo económico fue demostrado por el rápido aumento de los impuestos percibidos sobre los trasportes efectuados por el Rin, que pasaron de 76.000 francos en 1803 a 170.000 en 1808.

<sup>2</sup> Görres deseaba una restauración del Imperio alemán bajo la hegemonía de Austria; Arndt quería realizar la unidad alemana bajo la dirección de Prusia.

<sup>3</sup> Sobre la situación de Renania después de su anexión a Prusia, véase J. Droz, *Le libéralisme rhénan, 1815-1846*, París, 1940, págs. 1-33.

industrializar la agricultura.<sup>4</sup> Estas reformas, que favorecían a la burguesía y a la nobleza, pero que no daban gran cosa a los campesinos, nada proporcionaban al proletariado que empezaba a formarse en las ciudades.

No bien cayó Napoleón, el rey de Prusia, Federico Guillermo III, se esforzó por restringir al máximo el alcance de estas reformas y, en lugar de otorgar la Constitución que había prometido dos veces solemnemente e instituir una asamblea parlamentaria, se limitó a crear en 1823 dietas provinciales, cuyas atribuciones y poderes eran tan limitados, que no representaban más que una caricatura de Parlamento.<sup>5</sup>

Esta reacción prusiana no era, de todos modos, más que una parte del vasto movimiento contrarrevolucionario de la Santa Alianza, que, después de la caída de Napoleón, se había extendido por toda Europa. Bajo la dirección del zar y de Metternich, la Santa Alianza se esforzaba por eliminar en todas partes las reformas de la Revolución y del Imperio, y por reprimir los movimientos liberales, para restablecer el antiguo régimen absolutista y feudal. En Alemania intentó quebrantar el movimiento liberal y nacional nacido de la guerra de liberación, que tenía como objetivo la creación de una Alemania libre y unida. A falta de una base económica y social sólida, este movimiento —que se apoyaba en la unión de los estudiantes, la *Burschenschaft*— no podía definir con claridad sus objetivos, convertía las "virtudes nacionales alemanas" y la "idea de un Imperio alemán" en los elementos esenciales de la realización de una nación alemana y culminaba de esta manera en una exaltación del germanismo, que se diluía en manifestaciones verbales.<sup>6</sup> Este movimiento, que alcanzó su punto culminante en la Fiesta de Wartburg (18 de octubre de 1817), en la cual profesores y estudiantes, llegados de todos los Estados alemanes para manifestarse en contra del particularismo y el absolutismo de los príncipes, expresaron en forma aún muy confusa sus primeras aspiraciones a la libertad nacional y a la unidad, fueron reprimidos sin mayores dificultades.

Las persecuciones desatadas contra la *Burschenschaft* hicieron que sus miembros más resueltos y activos formaran una sociedad secreta, la "Unión de los Intransigentes" (*Bund der Unbedingten*), que echó mano de procedimientos terroristas. Uno de sus miembros, Karl Sand, asesinó el 13 de mayo de 1819 al escritor Kotzebue, agente secreto del zar, que personificaba entonces la contrarrevolución. Esto dio al Congreso de Karlsbad, en el cual se habían reunido en octubre de 1819 los representantes de la Santa Alianza, el pretexto para reprimir con más vigor aún el movimiento nacional y liberal alemán. Bajo la influencia

<sup>4</sup> Entre 1816 y 1848 los campesinos liberados de la servidumbre, un millón en total, debieron ceder 1.500.000 fanegas de tierra, invertir un capital de 18.500.000 táleros y pagar una renta anual de 1.500.000 táleros y 250.000 celemines de centeno, lo cual permitió a los hidalgos pobres industrializar progresivamente la agricultura.

Entre 1816 y 1846 la superficie de la pequeña y mediana propiedad campesina en Prusia oriental disminuyó en un 40 por ciento, en beneficio de los pequeños propietarios; el número de los trabajadores agrícolas pasó en Prusia, en el mismo período, de 1 a 2 millones.

<sup>5</sup> Basadas en la división tradicional de la población en nobles, burgueses y campesinos, estas dietas, que representaban en esencia los intereses de la propiedad terrateniente, pues el derecho de voto estaba ligado a ella, sólo tenían voz consultiva y debían ocuparse exclusivamente de cuestiones locales.

<sup>6</sup> Cf. K. Obermann, op. cit., pág. 2.

de este congreso, el Parlamento Federal (*Bundestag*)<sup>7</sup> adoptó severas medidas contra los "demagogos", es decir, contra todos los intelectuales sospechosos de tendencias liberales y nacionales: se creó en Maguncia una comisión central encargada de perseguirlos, las asociaciones de estudiantes (*Burschenschaften*) fueron disueltas, las universidades puestas bajo estricto control y la prensa sometida a una severa censura.

El movimiento nacional y liberal naciente carecía de una base social sólida, y no pudo oponer gran resistencia a esta represión.

Sólo los miembros de la "Unión de los Intransigentes" continuaron en secreto, a pesar de la represión, su actividad revolucionaria: con ella asegurarían la vinculación entre el movimiento de la *Burschenschaft* y el movimiento liberal y democrático que nacería después de la Revolución de 1830.

En Prusia, Federico Guillermo III se asoció a las medidas de represión y acentuó su política reaccionaria. Apartándose totalmente del partido reformador, el rey expulsó a los ministros liberales Humboldt y Boyen, echó de la universidad de Bonn a los profesores Welcker y Arndt, e hizo arrestar a Jahn, que había contribuido al levantamiento contra Napoleón mediante la formación de círculos de estudiantes.

Como no había entonces en Prusia una burguesía fuerte ni un proletariado poderoso, este movimiento de reacción no encontró una oposición seria. Los esfuerzos por hacer de Alemania un Estado unido y libre habían sido vanos. La pequeña burguesía se dejó ganar —dado que la llama revolucionaria se había apagado— por un espíritu de resignación que la llevó a menospreciar el ideal liberal y nacional que no pudo realizar y a poner en ridículo las luchas políticas.<sup>8</sup>

Únicamente en Renania, donde la burguesía era más poderosa y la Revolución Francesa había dejado una huella más profunda, la reacción, que se hizo sentir especialmente en esa región, encontró cierta resistencia. Para facilitar la anexión de esa nueva provincia, aceptada de mala gana junto con la de Westfalia como compensación por Sajonia, que le había sido negada, Federico Guillermo III quiso reorganizarla según el modelo de las provincias del este, económica y socialmente más atrasadas. A este efecto se esforzó por restablecer la antigua división de la población en nobleza, burguesía y campesinado, que el régimen francés había abolido. Para devolver a la nobleza parte de la influencia y el poder perdidos, el rey quiso crear mayorazgos hereditarios e inalienables, así como *Rittergüter*, bienes territoriales privilegiados.<sup>9</sup> Para separar a los burgueses de los campesinos y mantener a éstos en estado de servidumbre, intentó sustituir el

<sup>7</sup> En 1815 el Congreso de Viena había hecho de Alemania una Confederación de 39 Estados soberanos, cuyo órgano central, el Parlamento Federal, estaba constituido por los representantes de esos Estados.

<sup>8</sup> Cf. R. Prutz, *Zehn Jahre, Geschichte neuester Zeit (1840-1850) (Diez años de historia contemporánea)*, Leipzig, 1850, págs. 53-54. "Lo que reinaba entonces en Prusia era la calma, una calma de cementerio. Como a pesar de los esfuerzos y los sacrificios no se había logrado dar a Prusia una Constitución democrática, al parecer no se pensaba más en la cosa y se la consideraba un punto sin importancia. Es así que tan sólo algunos años, de larga espera y de esperanzas defraudadas, fueron suficientes para apagar por completo el glorioso entusiasmo de la guerra de liberación."

<sup>9</sup> La gran propiedad territorial había desaparecido casi por completo en Renania. Sólo había 200 propiedades de más de 300 fanegas en el distrito de Tréveris, 80 en el de Aix-la-Chapelle y ninguna en el de Dusseldorf.



sistema comunal francés, que había suprimido toda diferencia entre las comunas urbanas y las rurales, por el sistema prusiano, que concedía una autonomía bastante amplia a las ciudades, pero dejaba a las comunas rurales bajo la dependencia de la nobleza. Estos proyectos fueron rechazados por la Dieta renana, que se negó también a remplazar la legislación francesa —que establecía las reformas esenciales de la Revolución— por la legislación prusiana, fundada en la desigualdad civil.<sup>10</sup>

Firmes partidarios de la igualdad jurídica, civil y fiscal, que debían a la Revolución y al Imperio, los renanos, después de recibir sin demasiado descontento su anexión a Prusia, cuando ésta parecía haber tomado el camino de las reformas, se mostraron unidos en su resistencia a esta reacción, que iba en contra de todos sus intereses y resultaba incompatible con el desarrollo económico y social de la provincia.<sup>11</sup> En efecto, mientras que en las provincias agrarias del este la nobleza seguía siendo la clase dominante frente a una burguesía aún débil y a un campesinado sometido, la supresión del feudalismo y el desarrollo de la industria y del comercio habían fortalecido en Renania a la burguesía y al campesinado, poniendo fin al dominio de la nobleza. Fue así que el intento de restablecer en esta provincia el antiguo estado de cosas estaba de antemano condenado al fracaso,<sup>12</sup> tanto más cuanto que el gobierno prusiano no gozaba siquiera del apoyo franco de la nobleza, más vinculada a Austria que a Prusia, ni del clero católico, que no veía con buenos ojos un Estado protestante.<sup>13</sup>

Sin embargo, las diferencias políticas y sociales no eran el motivo más grave del descontento de los renanos, que obedecía sobre todo a causas económicas. En efecto, con su anexión a Prusia, Renania se había vinculado a un país pobre, económicamente atrasado y arruinado por la guerra. Sobre Renania recaía casi todo el peso de los impuestos que Prusia había aumentado notablemente, a fin de pagar los intereses de su deuda.<sup>14</sup> Esta desigualdad fiscal irritaba tanto más

<sup>10</sup> Compuesta, como las otras dietas provinciales, por tres grupos de representantes de la propiedad territorial —nobles, burgueses y campesinos—, la Dieta renana estaba dominada por los diputados de la burguesía, aliados a los del campesinado, igualmente dispuestos a defender las instituciones francesas, a las cuales debían su emancipación económica y social.

<sup>11</sup> Carta del presidente de la provincia renana von Bodelschwiugh al ministro del Interior von Rochow, 30 de marzo de 1836 (citado por J. Droz, *op. cit.*, pág. 103). "No ignora usted que la inmensa mayoría de los habitantes de esta provincia que se interesan en los debates políticos consideran las consecuencias sociales de la Revolución Francesa —abolición de los derechos feudales y de los privilegios de todas clases, proclamación del principio de igualdad de todas las clases— como un inmenso beneficio y contemplan con infinita desconfianza todo acto del gobierno que tienda a restablecer el antiguo estado de cosas." Cf. J. Droz, *op. cit.*, *cap.* VI, págs. 144-164. "El liberalismo de J. F. Benzenberg."

<sup>12</sup> Para vencer estas resistencias el gobierno prusiano recurrió a una burocracia autoritaria y cizañera, y a una policía vil, que recurría a la delación, pero esto sólo podía acrecentar la oposición de los renanos a Prusia y favorecer las tendencias separatistas y francófilas.

<sup>13</sup> Siguiendo la corriente general de la época, la iglesia católica tendía entonces a apartarse del liberalismo religioso que había predominado en el siglo XVIII, y a evolucionar hacia el ultramontanismo. Esto la llevaría a un conflicto con el gobierno prusiano, que estalló en relación con los matrimonios mixtos entre católicos y protestantes. La decisión del gobierno, de dar a los hijos de estos matrimonios la religión del padre, chocó con la oposición unánime del clero.

<sup>14</sup> De 1808 a 1813 la deuda prusiana se había elevado, de 54 a 217 millones de táleros. Mientras en Prusia oriental se pagaba 639 táleros como impuesto territorial por legua cuadrada, en Renania se había llegado a pagar 4.469.

a los renanos, cuanto que éstos se encontraban entonces en una grave crisis económica, tanto industrial como agrícola. La pérdida de los mercados, franceses, para los cuales Prusia ofrecía apenas una mediocre compensación, y la reanudación de la competencia inglesa, que inundaba a Alemania con las mercaderías acumuladas durante el bloqueo continental, habían determinado una crisis industrial, agravada por una crisis agrícola debida al pobre rendimiento de los viñedos y a la mala venta del vino.

Esta doble crisis tuvo por efecto el de unir a burgueses, obreros y campesinos en su hostilidad contra Prusia, que por lo demás no adquirió un carácter agudo, y se manifestó ante todo en lamentos y declaraciones que reclamaban reformas liberales y medidas económicas favorables a la burguesía.<sup>15</sup>

A medida que la situación económica iba mejorando, la oposición de Renania a Prusia se atenuó, y la comunidad de intereses triunfó sobre las diferencias que las separaban, demostrando ser más fuerte que las tendencias francófilas y liberales. La supresión de las aduanas interiores, que abrió a los productos industriales y agrícolas de la Renania —en particular el vino— el mercado interior prusiano, y el establecimiento, en 1818, de una tarifa proteccionista bastante elevada para permitir a la industria renana luchar contra la competencia inglesa, determinaron un restablecimiento bastante rápido de la industria y el comercio, reanudaron los vínculos entre las distintas provincias y facilitaron la integración de Renania en el reino prusiano.<sup>16</sup> A partir de 1830 Renania unió definitivamente su suerte a la de Prusia, y la revolución liberal que estalló entonces en Francia encontró escaso eco.

Este fue para Prusia un período de transición. El país se desprendía lentamente del régimen feudal, y el desarrollo del régimen capitalista y de las nuevas relaciones sociales engendradas por éste se efectuó poco a poco. A pesar de la libertad de comercio y de industria, el espíritu de empresa estaba aún poco desarrollado, la pobreza del país impedía la rápida acumulación de capitales y sólo se encontraba una concentración industrial en Renania y en Silesia. En relación con Inglaterra, la industria tenía medio siglo de atraso respecto del maquinismo, y es así que en 1831 el 10 por ciento de los telares seguían siendo accionados a mano, el 32 por ciento contaban con fuerza hidráulica, y sólo el 6 por ciento funcionaban a vapor. Este lento progreso del maquinismo permitía al artesanado resistir la competencia de las fábricas. La situación era semejante para el comercio, que a consecuencia del escaso desarrollo de la industria y de los medios de transporte, se hacía aún en buena medida por medio de carretas, de mozos de cordel y en las ferias.

<sup>15</sup> Cf. P. Benaerts, *Les origines de la grande industrie allemande. Essai sur l'histoire économique du Zollverein*, París, 1933, págs. 22-23. Quejas formuladas por los medios económicos al presidente de la provincia. "Gracias a los cambios políticos producidos, nuestro país se ha visto sin duda sustraído al dominio del extranjero, pero nuestro comercio y nuestras fábricas han caído en la situación más lamentable. Sea que los productos de nuestra industria están prohibidos en varios países con los cuales antes teníamos relaciones, sea que su importación en otros haya sido fuertemente gravada, el resultado general es una parálisis total de nuestra industria y una miseria sin límites entre los obreros de nuestras fábricas."

<sup>16</sup> La ley de 1818, que suprimía las aduanas interiores, establecía al mismo tiempo una tarifa proteccionista moderada; eximía de todo tributo a la importación de materias primas necesarias para la industria, imponía una tasa de importación del 10 por ciento sobre los productos manufacturados y del 20 por ciento sobre las mercancías coloniales.

A este estadio del desarrollo industrial y comercial correspondía el modo de vida de las distintas clases sociales. La clase dominante seguía siendo la nobleza, dueña del suelo; la gran burguesía estaba apenas en vías de formación; las clases medias debían contentarse con una mediocre existencia; la situación del campesinado empeoraba a causa de los tributos que continuaba pagando a la nobleza, y de la constante disminución del precio de los productos agrícolas; el proletariado, que se formaba al mismo tiempo que se iba desarrollando la industria, y que no estaba protegido por una organización sindical ni por leyes sociales, era víctima a la vez de la explotación patronal y de la competencia extranjera. El proletariado soportaba la constante disminución de los salarios y el incesante aumento de la jornada de trabajo, que oscilaba entre 14 y 17 horas, y vivía en una miseria atroz.<sup>17</sup>

Sin embargo, el ritmo de la producción y de la circulación de mercancías crecía poco a poco, especialmente en Renania. Entre 1815 y 1830, el número de bused aumentó de 100.000 a 150.000, el de telares se duplicó y la importación de algodón se triplicó; asimismo, se duplicó la producción de hierro, que en 1830 llegó a 82.000 toneladas; las cargas de carbón que pasaban por Ruhrort pasaron de 2.500.000 a 5.500.000 quintales, y lo mismo sucedió con el comercio, que en 1830 llegó a los 200 millones de táleros.

Esta prosperidad industrial y comercial, favorecida por el rápido aumento de la población, cuya densidad pasó en ese período de 2.000 a 2.500 habitantes por legua cuadrada, determinó una rápida extensión de las vías de transporte y comunicaciones. La longitud de las carreteras, es decir, de las rutas empedradas, pasó entonces de 3.200 a 4.600 kilómetros, y una línea de navegación de vapores, creada en 1825 sobre el Rin, entre Maguncia y Rotterdam, la *Preussisch-Rheinische Dampfschiffahrtsgesellschaft*, permitió reducir a más de la mitad el precio de los trasportes fluviales.

Al mismo tiempo, se observa una transformación del estado de espíritu de la burguesía, que, al adquirir conciencia de su fuerza a medida que aumenta su poderío económico, se vuelve más insistente en sus reivindicaciones. Estas son al comienzo de naturaleza económica, pero adquieren poco a poco un carácter político e indican su voluntad de participar en el poder.<sup>18</sup>

Nace así, no sólo en Prusia, sino también en toda Alemania, un conflicto entre la burguesía, de tendencia liberal, que dirige las fuerzas nuevas de la producción, y los Estados reaccionarios, preocupados ante todo por la defensa de los intereses de la nobleza agraria.

Este conflicto encuentra su expresión ideológica, después del fracaso del movimiento nacional y liberal de la *Burschenschaft*, en la lucha entre las concepciones liberales inspiradas por la Revolución Francesa y las concepciones reaccio-

<sup>17</sup> El número de obreros empleados en la industria pasó de 250.000 en 1816 a 450.000 en 1832. Los salarios relativamente elevados en la industria metalúrgica eran muy bajos en la industria textil, especialmente para las mujeres, que ganaban unos 10 céntimos por día, la cuarta parte de lo que ganaba un fundidor.

<sup>18</sup> Por impulso de F. List, se creó en 1819 la "Unión Alemana de Comercio e Industria" (*Deutscher Handels- und Gewerbeverein*), que agrupaba a centenares de jefes de empresa y que ese mismo año dirigió al Bundestag una petición solicitando la abolición de las aduanas interiores.

narias que procuran justificar y fortalecer el feudalismo y el absolutismo. Las primeras, que se difunden especialmente en los Estados alemanes del sur, se diferencian de la ideología de la Burschenschaft en el hecho de que, en lugar de propugnar un germanismo francófono, hacen la apología del liberalismo francés; su principal representante es Rotteck, quien, conquistado por los principios de libertad y de soberanía populares, demuestra en sus libros que los príncipes siempre han sido la causa de las desdichas de los pueblos y que el poder en un Estado, por lo menos el poder legislativo, debe estar siempre en manos del pueblo.<sup>19</sup>

En Prusia oriental, particularmente en Koenigsberg, nace en la misma época un liberalismo de carácter diferente, que, inspirándose en la doctrina de Kant, reivindicando, en nombre de la autonomía de la persona moral, el derecho de todos los miembros del Estado a participar en el gobierno.

Contra este liberalismo, que reconocía la legitimidad de la monarquía y sólo exigía que fuese constitucional y parlamentaria, es decir, adaptada a los intereses de la burguesía, se levantan los reaccionarios, que quieren, por el contrario, reforzar la autoridad de los príncipes y de la Iglesia. Sus teóricos son L. von Haller, quien considera al Estado como patrimonio del príncipe, cuya autoridad debe apoyarse en la nobleza y el clero, y Adam Müller, de tendencia ultramontana, quien quiere establecer una teocracia en la cual los Estados, como en la Edad Media, estarían sometidos a la autoridad del Papa y de la Iglesia.<sup>20</sup>

Las doctrinas de estos teóricos son reforzadas por las de los románticos reaccionarios, como por ejemplo Savigny, que a la concepción racionalista y liberal del derecho opone una concepción llamada histórica, que sólo reconoce como legítimas las instituciones jurídicas que se vinculan al pasado y se basan en él.

Al principio triunfaron las teorías reaccionarias que se apoyaban en el sistema de la Santa Alianza, pero su triunfo sólo podía ser momentáneo, pues este sistema, que pretendía mantener contra la sociedad nueva el estado de cosas del pasado, era incompatible con la profunda transformación económica y social que se producía entonces y que necesariamente debía provocar su caída. La lucha entre la Santa Alianza y las tendencias liberales, nacidas de esta transformación, estallaría al comienzo en los países donde el desarrollo económico y social era más avanzado, en Francia y en Inglaterra, donde la revolución de 1830 y la reforma electoral de 1832 aseguraron en forma definitiva el poder a la burguesía.

Al sacudir las bases del sistema de la Santa Alianza, la revolución de 1830 no podía dejar de imprimir un fuerte impulso al movimiento liberal alemán, y sus repercusiones en Alemania se hicieron cada vez más profundas a medida que se realizaban allí las condiciones que la habían engendrado en Francia.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Cf. Rotteck, *Historia universal (Weltgeschichte)*, 1808. Consideraciones sobre las Dietas (*Ideen über Landstände*), 1819.

<sup>20</sup> Cf. von Haller, *Manual general de derecho político (Handbuch der allgemeinen Staatskunde)*, 1808; *Restauración de la ciencia política (Restauration der Staatswissenschaft)*, 1818. Adam Müller, *Elementos de ciencia política (Elemente der Staatskunst)*, 1810.

<sup>21</sup> Cf. H. von Treitschke, *Historia alemana en el siglo XIX (Deutsche Geschichte im XIX. Jahrhundert)*, t. IV, pág. 4. "La revolución de París conmovió el sistema de la Santa Alianza y aceleró la disociación del antiguo régimen. La decadencia de la nobleza y el dominio de la burguesía en Francia inflamaron las esperanzas de la burguesía alemana, y estimularon sus reivindicaciones. Al mismo tiempo, se produjo un gran crecimiento de la producción

En Prusia la revolución tuvo escasos efectos inmediatos, y la oposición liberal se limitó en general a manifestarse en favor de Polonia, considerada como el símbolo de la libertad oprimida, a consecuencia de su desdichada rebelión contra Rusia en 1831. Esta oposición se manifestó con algo más de fuerza en Renania, en forma de pedidos dirigidos al rey por las Cámaras de Comercio de Coblenza y de Elberfeld, en los cuales la burguesía liberal exponía sus reivindicaciones. La principal fue la "Memoria sobre la situación y la política de Prusia a fines del año 1830" (*Denkschrift über Preussens Lage und Politik am Ende des Jahres 1830*), dirigida al rey el 31 de diciembre de 1830 por David Hansemann, director de la Compañía de Seguros contra Incendios de Aix-la-Chapelle y miembro de la Cámara de Comercio de esa ciudad. Hansemann hacía en su Memoria la defensa del liberalismo, criticaba la monarquía absoluta sostenida por la nobleza y reclamaba la proclamación de una Constitución. A la vez que rechazaba los principios de igualdad política y social, y de soberanía popular, pedía una monarquía constitucional en la cual los poderes del rey debían estar limitados, como en Francia, por una Cámara elegida mediante sufragio censal. Esta Memoria traducía el deseo de la burguesía de contar con un Estado fuerte, capaz de defender sus intereses, y preconizaba la unificación de Alemania bajo la égida de una Prusia liberal, mediante una unión aduanera que crearía una comunidad de intereses entre los Estados alemanes —excluida la Austria reaccionaria—, compuesta por una amalgama de pueblos en su mayoría no germánicos. La Memoria no tuvo mucho eco, ni dentro del gobierno ni entre la población, la cual no sentía aún interés por los problemas políticos.

La influencia de la revolución de 1830 se hizo sentir más vigorosamente en algunos Estados de Alemania del norte, en Hanover y Brunswick, cuyos soberanos se vieron obligados a conceder una Constitución a sus súbditos, y en los Estados de Alemania del sur, Baviera, Wurtemberg, y el gran ducado de Bade, ya conquistados por las ideas liberales. La revolución determinó en estas últimas regiones un gran movimiento liberal, que alcanzó su apogeo en la festividad de Hambach en el Palatinado, el 17 de mayo de 1832, ocasión en la cual 25.000 manifestantes reclamaron la unidad y un régimen constitucional para toda Alemania.

Sin embargo, la burguesía alemana no era aún bastante fuerte para que el liberalismo pudiera triunfar, y la festividad, que recordaba la de Wartburg en 1817, no fue seguida por acción alguna, salvo de parte de los gobiernos, que reprimieron de nuevo con dureza todas las manifestaciones liberales. En efecto, por decretos de la Dieta federal de julio de 1832, se reiniciaron las persecuciones contra los "demagogos" y se restringió la libertad de prensa con una acentuación de la censura.

Pero la reacción no lograría aplastar este movimiento liberal en forma tan completa como ya lo había hecho después de 1817. La burguesía, y con ella el liberalismo, encontraban un apoyo más sólido en el desarrollo económico, que se aceleró después de 1830, en particular luego de la creación, en 1834, de la

---

y de la circulación de riquezas, que tuvo como consecuencia un mayor bienestar. Las nuevas potencias industriales y financieras comenzaron a manifestarse, a la vez que nacía la lucha de clases que oponía el capital al trabajo."

Unión Aduanera (el *Zollverein*) que debía abarcar sucesivamente a todos los Estados limítrofes de Prusia y constituir un poderoso organismo económico.

La industria y el comercio se desarrollan entonces con un ritmo acelerado. La producción de hierro pasa de 134.000 toneladas en 1834 a 170.000 en 1841; la importación de algodón, de 180.000 toneladas en 1836 a 446.000 en 1845; y el número de máquinas de vapor, de 419 en 1837 a 1.138 en 1848. Los medios de comunicación y de transporte se multiplican igualmente; a pesar de su desarrollo, los caminos no responden ya a las necesidades en continuo crecimiento, y a partir de 1845 se emprende la construcción de vías férreas, que favorecen el ascenso de la industria metalúrgica y facilitan el tráfico de mercancías, reduciendo en tres cuartas partes el precio del transporte de las mismas. El conjunto del país se industrializa progresivamente a partir de entonces, y ello engendra la concentración más rápida de la población en las ciudades, en las cuales, poco a poco, las fábricas sustituyen a los antiguos oficios, que mueren por incapacidad de adaptación a las nuevas condiciones de producción.<sup>22</sup>

Esta prosperidad industrial, que convierte progresivamente a Prusia, hasta el momento un país esencialmente agrario, en un Estado industrial, y que provoca, particularmente en Renania, un rápido desarrollo de las ciudades, donde se forma una burguesía rica y se concentra un proletariado cada vez más numeroso, trae aparejada una transformación del estado de espíritu de la burguesía; en situación de dirigir cada vez más las fuerzas de producción, ésta adquiere conciencia de su poder y se vuelve más insistente en sus reivindicaciones.

Al mismo tiempo que se desarrolla el liberalismo, apoyado ahora en una burguesía creciente, se presencia el nacimiento del socialismo y el comunismo, así como las primeras sublevaciones del proletariado alemán, y la característica del movimiento político de oposición en Alemania después de 1830 será la coexistencia del movimiento liberal y del movimiento socialista y comunista, que tenderán a disociarse cada vez más el uno del otro.

En razón de la existencia y el ascenso del proletariado, el liberalismo no adquiere en Alemania el carácter revolucionario que había tenido en Francia en el siglo XVIII. A diferencia de la burguesía francesa del siglo XVIII, que en razón de la débil concentración de la producción, que pasaba entonces del estadio artesanal al manufacturero, no veía aún levantarse frente a ella a un proletariado organizado y fuerte, capaz de dirigir toda su acción contra las potencias conservadoras —la monarquía, la nobleza y la iglesia—, la burguesía alemana, formada en una época en la cual la producción de Alemania pasaba casi sin interrupción de la etapa artesanal a la de la fábrica, tuvo que luchar al comienzo no sólo contra los poderes reaccionarios, sino también contra un proletariado cada vez más numeroso. Se vio, pues, obligada a adoptar, lo mismo que la burguesía francesa de 1830, una política de "justo medio", de carácter semiconservador, que en fin de cuentas tendía a lograr un acuerdo con las potencias reaccionarias, contra su enemigo común: el proletariado.

La formación de dos clases antagónicas, que toman posición contra la reacción,

<sup>22</sup> Esta prosperidad no debe hacer olvidar que Prusia seguía estando muy atrasada en el desarrollo económico, en particular si se la compara con Inglaterra. Así es que el primer navío de vapor fue botado en Inglaterra en 1802, la primera vía férrea se construyó en 1825 y la extracción del carbón llegaba allí en 1800 a 4.500.000 toneladas, mientras que en Alemania era sólo de 3.000.000 en 1843.

explica el desarrollo paralelo del movimiento liberal y de un movimiento democrático y socialista, que se opondrán cada vez más a medida que se acentúen las luchas de clases.

Este doble carácter de la oposición se manifiesta en un principio de un modo aún poco diferenciado en el movimiento literario que sucede al movimiento político liberal reprimido después de la festividad de Hambach en 1832. Vencido en el terreno político, el liberalismo, apoyándose en una burguesía más fuerte, da pruebas de una gran actividad en el dominio de la literatura, que adopta entonces un carácter político.

La principal manifestación de esta actividad es el movimiento de la "Joven Alemania", que se desarrolla principalmente entre 1832 y 1835. Se designaba con este nombre a un grupo de jóvenes escritores: Gutzkow, Laube, Mundt, Wienbarg, Börne y Heine, que rompieron con las concepciones estéticas de los románticos y con sus tendencias reaccionarias. No oponían ya, como éstos, el arte a la vida, un pasado idealizado y lejano a la realidad inmediata, sino que se proponían expresar en sus obras las aspiraciones liberales y democráticas de su época, y convertir la literatura en un medio de acción para transformar las ideas, las costumbres y las instituciones.

Estos escritores oponían en sus obras las ideas revolucionarias, confrontando a la Alemania reaccionaria con la Francia liberal, y trasformaban así al liberalismo alemán, que hasta entonces había tenido un carácter nacionalista y tradicionalista, confiriéndole una tendencia cosmopolita. Como, por otra parte, eran más o menos partidarios de las ideas de Saint Simon, no se conformaban con criticar el absolutismo y el feudalismo, sino que se manifestaban en contra de todo lo que se opone al desarrollo libre y armonioso de la vida humana, de modo tal que aunaban en cierta medida, en sus obras, las tendencias liberales y las tendencias democráticas y socialistas.

Estas últimas tendencias se manifestaron con mayor claridad y vigor en las obras de dos escritores: Börne y Heine, quienes se habían refugiado en París después de la Revolución de 1830.

Börne era un defensor ardiente y valeroso de las ideas democráticas. Henchido de odio hacia el despotismo de los príncipes, anhelaba una república alemana que pusiera fin a este despotismo y asegurase de tal modo la felicidad para todos.<sup>23</sup> Sus concepciones democráticas tenían cierto carácter socialista, inspirado en las *Palabras de un creyente*, de Lamennais, que tradujo en 1834. Su estilo ardiente y su valerosa defensa de las ideas democráticas lo hicieron muy popular y contribuyeron en gran medida a difundir sus ideas en el pueblo alemán.

Espíritu más penetrante que Börne, Enrique Heine tenía a la vez una concepción más amplia y profunda de su tiempo. De temperamento aristocrático, se adaptaba a una monarquía liberal y se interesaba menos en las cuestiones políticas que en el problema social. Lo esencial era para él la supresión de la miseria y no, como pensaba Börne, la instauración de una nueva forma de gobierno, el remplazo de la monarquía por la república.<sup>24</sup> Así escribió a Laube, el 10 de julio de 1833: "Usted domina a todos los otros [escritores de la Joven Alemania] que sólo tienen en cuenta el aspecto exterior de la Revolución, sin comprender los

<sup>23</sup> Cf. L. Börne, *Lettres de Paris (Briefe aus Paris)*, París, 1834.

<sup>24</sup> Cf. H. Heine, *La situación en Francia (Französische Zustände)*, París, 1833.

problemas profundos. Éstos no tienen que ver con la forma del Estado, ni con las personas, ni con el establecimiento de la república o la asimilación de la monarquía, sino que tienen por objeto el bienestar material del pueblo. La religión espiritualista, que predominó hasta ahora, fue saludable y necesaria mientras la gran mayoría de los hombres vivía en la miseria y debía conformarse con el consuelo que le proporcionaba la religión celestial. Pero desde que los progresos de la industria y la economía permitieron terminar con la miseria de los hombres y hacerlos felices sobre esta tierra, a partir de ese momento... ya me entiende usted. Y los hombres nos entenderán muy bien cuando les digamos que en el futuro comerán todos los días carne de vaca en vez de papas, que trabajarán menos y bailarán más. Créame: los hombres no son asnos."<sup>25</sup> Sus concepciones socialistas tenían un carácter saintsimoniano. Durante su estada en París se había convertido en partidario de esta doctrina, y la consideraba capaz de asegurar, al mismo tiempo que la emancipación espiritual y material de los hombres, su felicidad sobre la tierra, sin afectar ni al arte ni al talento. Su conocimiento profundo de la filosofía alemana y de la Revolución francesa, así como de las doctrinas socialistas, lo llevó, por otra parte, a establecer un paralelismo entre el desarrollo espiritual de Alemania y el desarrollo político y social en Francia, y a considerar el primero como el reflejo ideológico del segundo. Partiendo de la idea de que el protestantismo alemán, con Lutero, había sido un movimiento de liberación análogo, en cierta medida, al movimiento racionalista francés, demostraba que la filosofía alemana moderna, con Kant, Fichte y Hegel, había realizado una obra semejante a la de la Revolución francesa, y que inclusive llegó más lejos que ésta, puesto que al abolir a Dios había derrocado el sostén de toda monarquía. Pensaba, por último, que la obra de la filosofía alemana y de la Revolución francesa debía ser terminada por una Revolución, no ya espiritual o política, sino social, que habría de transformar, no sólo las instituciones religiosas y políticas, la Iglesia y el Estado, sino a la sociedad misma.<sup>26</sup>

Los escritores de la Joven Alemania, en particular Gutzkow, tomaron de Börne su radicalismo político y de Heine sus ideas saintsimonianas, y de los dos sus tendencias francófilas, y defendieron contra todas las formas de reacción, el liberalismo político y religioso, y un humanitarismo social. Opusieron a Austria y Rusia, potencias reaccionarias, las potencias liberales, Inglaterra y sobre todo Francia, y sostuvieron la necesidad de que Alemania se apartara de las potencias reaccionarias y se uniera a las potencias liberales a fin de seguir siendo fiel a su misión histórica.<sup>27</sup>

La literatura de la Joven Alemania, en realidad más brillante que profunda, ganó poco a poco al público literario para los problemas políticos y sociales, que hasta entonces lo habían dejado indiferente. Al traducir el desarrollo económico y social que empezaba a transformar entonces a Alemania, esta corriente creaba géneros nuevos, como el folletín, que permitía a la literatura adaptarse a la

<sup>25</sup> Cf. H. Heine, *Briefe gesammelt und herausgegeben von Daffis*, Berlín, 1906, t. II, pág. 27.

<sup>26</sup> H. Heine, *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (*Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland*).

<sup>27</sup> Este tema de la oposición entre los Estados liberales, constitucionales y parlamentarios, y los Estados reaccionarios sometidos al régimen de la monarquía absoluta, era y seguiría siendo hasta 1848 el tema preferido de la prensa liberal.



prensa y difundir por medio de ésta las ideas nuevas entre un público más extenso.<sup>28</sup>

Alarmados por las críticas que los escritores de la Joven Alemania lanzaban contra las instituciones religiosas, políticas y sociales, los gobiernos alemanes prohibieron en 1835 la venta de sus libros. Dado que no estaban sostenidos, como lo habían estado los enciclopedistas franceses, por una burguesía poderosa y revolucionaria, y como no tenían un temperamento muy combativo, estos escritores —a excepción de Gutzkow, que vivía en la ciudad libre de Hamburgo, y de Börne y Heine, que vivían en París— renunciaron a la lucha y, como sus convicciones no eran muy ardientes ni muy profundas, cayeron muy pronto en el escepticismo y el desánimo.<sup>29</sup>

El partido liberal se encontró, por lo demás, frente a una vigorosa contraofensiva del partido conservador, que, inspirándose en las doctrinas de Haller y de A. Müller, combatía el individualismo igualitario y los principios de igualdad y de soberanía popular. A las ideas liberales, los conservadores oponían una concepción autoritaria y jerárquica del Estado y de la sociedad, y querían integrar al individuo dentro de sólidos marcos religiosos, políticos y sociales. Consideraban la religión como el vínculo social espiritual, el alma del Estado, hacían del monarca el jefe absoluto de éste y sólo admitían como representación popular, que sirviera de intermediaria entre el monarca y el pueblo, una Dieta consultiva compuesta de representantes de las tres clases sociales tradicionales: los nobles, los burgueses y los campesinos.

Este conservadurismo, que se apoyaba sobre los gobiernos, el Bundestag y la prensa reaccionaria, particularmente en el semanario berlinés *Berliner politisches Wochenblatt*, era defendido por Savigny, jefe de la escuela histórica del derecho, y había encontrado en ese entonces un nuevo teórico en el jurista Stahl, quien en su *Filosofía del derecho* (1830-1837) preconizaba la restauración de la ortodoxia religiosa y de la monarquía absoluta para luchar contra el liberalismo político y religioso que había minado los fundamentos del antiguo régimen y engendrado la Revolución.

Pero este recrudecimiento de la reacción no logró sofocar al movimiento liberal, que renacía bajo una nueva forma cada vez que los gobiernos creían haberlo aniquilado. Así es que, en el momento en que los libros de la Joven Alemania estaban prohibidos o en que se emprendían nuevas persecuciones contra los "demagogos" en 1836, seguidas de 192 sentencias condenatorias, algunas de ellas a muerte, el *Staatslexikon* de Rottek y Welcker, una especie de enciclopedia política inspirada en los principios de la Revolución francesa, alcanzaba un inmenso éxito. El mismo exceso de la represión contribuyó, por lo demás, al desarrollo del liberalismo. Fue así que el suicidio, en 1837, del pastor Weidig, uno de los promotores del levantamiento de los campesinos de Hesse en 1833, torturado en su prisión por un juez desequilibrado, sublevó a la opinión pública en toda Alemania. La revocación, en 1838, por el rey de Hanover de siete profesores de

<sup>28</sup> La prensa, que empezaba a difundirse, estaba aún poco desarrollada. En 1835 la tirada de los diarios en toda Prusia era de sólo 35.000 ejemplares. A causa de su elevado precio, los diarios se leían sobre todo en los cafés, que desempeñaron entonces un papel importante en la vida política alemana.

<sup>29</sup> En su programa de la *Gaceta de Medianoche* (*Mitternachtszeitung*) del 1 de enero de 1836, Laube declaraba que la literatura no debía servir a los fines políticos.

la Universidad de Gotinga, entre los cuales estaban los hermanos Grimm, Dahlmann y Gervinus, que habían protestado contra el golpe de Estado que abolió la Constitución de 1831, provocó una indignación más grande aún. En esa misma época, por último, el conflicto que estalló entre la Iglesia católica y el gobierno prusiano levantó contra este último a una parte de la opinión pública. Como el arzobispo de Colonia no quiso retractarse de su decisión, contraria al edicto real del 17 de agosto de 1835, por el cual se exigía, en caso de matrimonio mixto, la promesa previa de los cónyuges, de educar a sus hijos en la religión católica, el gobierno prusiano lo hizo arrestar en noviembre de 1837 y unos meses más tarde adoptó la misma medida, y por la misma razón, contra el arzobispo de Posen. La detención de estos dos prelados, que se presentaban como mártires, constituyó en los años siguientes uno de los principales fermentos de la agitación política en Prusia, y contribuyó a reforzar la oposición al gobierno.

Al mismo tiempo que se desarrollaba la oposición liberal, que se reforzaba en la misma medida en que aumentaba el poder de la burguesía, se asistía a la formación —en virtud de la rápida prosperidad industrial— de un proletariado cada vez más numeroso, que determinaba el desarrollo de otro movimiento de oposición, de naturaleza, ya no liberal, sino socialista y comunista.

El socialismo, en su forma teórica, había nacido en Alemania hacia finales del siglo XVIII y tenía entonces, como en Francia antes de la Revolución, un carácter literario y utópico. Inspirándose en Rousseau, y oponiendo a la sociedad, pervertida por la civilización, un estado primitivo natural, idealizado bajo la forma de una Edad de Oro, Wilhelm Heinse denunciaba en su libro *Laidion* (1774) a la propiedad privada como fuente de desigualdad social y trazaba en otra obra, *Ardbingello* (1775) un cuadro idealizado de la futura sociedad comunista. Algunos años más tarde, F. N. Klinger se pronunciaba en su libro *Viajes de antes del diluvio* (*Reisen vor der Sündflut*) (1795) contra el dominio del dinero, al cual consideraba el mal fundamental. Después de él, Fichte trasladó al futuro la realización del ideal socialista e intentando mostrar, en *El Estado comercial cerrado* (*Der geschlossene Handelsstaat*), el funcionamiento de un sistema estatal socializante dentro de los marcos de un Estado cerrado.

Debido al dominio de la contrarrevolución en Alemania hasta 1830, sólo en el segundo cuarto del siglo XIX los primeros teóricos y agitadores socialistas y comunistas alemanes sustituyeron a los utopistas del siglo XVIII. A consecuencia de la debilidad del proletariado, tuvieron que inspirarse en un principio, no en la doctrina revolucionaria comunista de Babeuf, sino en los primeros grandes utopistas franceses, Saint Simon y Fourier, cuyas doctrinas comenzaron a ser conocidas en Alemania antes de 1830.

Sublevado ante el hecho de que, en lugar de suprimir la desigualdad y la miseria, la revolución se había limitado a remplazar el dominio de la monarquía y la nobleza por el de una burguesía enriquecida por la especulación y por la compra de los bienes nacionales, Babeuf organizó la "Conspiración de los Iguales" con el propósito de fundar una república nueva y establecer por intermedio de ella una legalidad que no fuera ya simplemente jurídica y política, sino también social.

Esta debía ser la obra de la acción revolucionaria del pueblo trabajador, de una revolución que, destruyendo la sociedad burguesa, la remplazara por una sociedad comunista.

Después del fracaso de la Conspiración de los Iguales y la ejecución de Babeuf (1797), el naciente movimiento proletario quedó aplastado hasta la Revolución de 1830. En ese período, es decir, durante el Directorio, el Primer Imperio y la Restauración, se sitúa la obra esencial de Saint-Simon y de Fourier, quienes, a diferencia de Babeuf, no intentaban defender los intereses específicos de clase del proletariado y negaban la lucha de clases y la acción revolucionaria como medio de transformación de la sociedad.

Saint-Simon no quería destruir la sociedad burguesa, sino mejorarla mediante una organización racional de la producción.

Como la industria se desarrolla en su época, es decir, durante la Revolución, el Imperio y la Restauración, a un ritmo cada vez más acelerado, Saint-Simon ya no ve en la agricultura la fuente esencial de la riqueza y el fundamento de la sociedad, sino en la industria. Cree que el mejor Estado social es el que más favorece el desarrollo de la industria y de las ciencias, pues traerá, con la supresión de la pobreza y de la ignorancia, el progreso espiritual, moral y material de la humanidad. La sociedad de su tiempo le parece defectuosa, y opina que el liberalismo económico, que regula la organización de la producción, ha fracasado en su tarea, pues no ha resuelto el problema económico —dado que la competencia engendra la anarquía en la producción—, ni el problema social, puesto que ha dejado en pie una clase parasitaria de privilegiados y no ha logrado suprimir la miseria. Para mejorar la sociedad es menester que el Estado organice la producción, no de acuerdo con un sistema igualitario socialista, sino estableciendo una nueva jerarquía social y manteniendo la propiedad privada y el beneficio. La dirección económica y política de la sociedad debe ser puesta en las manos más capaces, es decir, en manos de los industriales y los sabios, pero debe ser ejercida, no en beneficio de una minoría, sino de la clase más numerosa y más pobre.

Con su apología de la producción industrial concebida sobre la base de la propiedad privada y dentro de los marcos de la sociedad burguesa y de una estricta jerarquía social dominada por los capitanes de industria, Saint-Simon traducía las aspiraciones esenciales de la burguesía. Sin embargo, anunciaba al mismo tiempo al socialismo, mediante su crítica de la propiedad privada, que sólo justificaba por el trabajo; mediante la atribución al Estado del papel preponderante en la organización de la producción, y por el hecho de fijar a ésta, como objetivo, el acrecentamiento del bienestar de las clases laboriosas.

Al sistema de Saint-Simon, que debía dar origen a dos escuelas opuestas, una compuesta de pioneros del gran capitalismo, seducidos por su apología del gran industrialismo, y la otra formada por socialistas que habrían de coordinar y generalizar los elementos socialistas contenidos en su doctrina, sucedió el sistema de Fourier que, a diferencia de aquél, se sentía menos impresionado por el desarrollo y el poder creador del capitalismo que por sus contradicciones y sus crisis, que ya dejaban entrever las debilidades y taras inherentes. Muy lejos de creer, como Saint-Simon, en la indefinida perfectibilidad del sistema capitalista, y de complacerse en un elogio de la industria, Fourier realizaba una crítica penetrante de este sistema de producción. Denunciaba su tara fundamental —la pobreza engendrada por la superabundancia—, y mostraba que el desarrollo de la industria y el comercio, al agravar la competencia y precipitar las crisis, lleva al aumento y la generalización de la miseria. El desorden económico producido por la incoherencia y la anarquía de la producción y circulación de las riquezas se

manifiesta en un enorme derroche de fuerzas y de bienes, que sólo resulta beneficioso para los parásitos, entre los cuales sitúa Fourier, en primer término, a los especuladores y comerciantes.

Al engañar a los clientes y especular con las alzas y las bajas de las mercancías, los comerciantes y los especuladores contribuyen a agravar el desorden económico y las crisis.

Con la ruina de los más numerosos y los más débiles, las crisis favorecen el nacimiento de una nueva aristocracia, que, dueña del Estado, ejerce su dominio sobre el pueblo, reducido cada vez más a esa nueva forma de esclavitud que es el salariado. Debido a ello el trabajo, tan repugnante como mal retribuido, se convierte para los hombres en una penuria y un castigo, en vez de constituir para ellos una ocupación agradable.

Para reformar la sociedad y poner fin a este régimen de parasitismo y de desorden, Fourier no piensa, como Saint-Simon, en recurrir al Estado, al cual juzga impotente para remediar los trastornos económicos y las injusticias sociales. Considera que la organización racional de la producción y la remuneración equitativa del trabajo sólo pueden ser realizados por medio de una nueva organización del trabajo en los falanseries, donde, por la unión del trabajo, del talento y del capital, reinará una perfecta armonía entre los hombres, que podrán escoger el trabajo que mejor corresponda a sus aptitudes y sus gustos.

Por la importancia que otorga a la propiedad privada y por el hecho de poner en primer plano las nociones de garantía y de armonía, la doctrina de Fourier tenía un carácter pequeño burgués y representaba, por el rechazo de la idea de lucha de clases, cuya importancia había sido comprendida por Saint-Simon en el desarrollo de la historia, y por el papel primordial que asignaba a la agricultura en la producción, cierto retroceso en relación con la de Saint Simon.

Sin embargo, con sus ataques contra las injusticias y las incoherencias del sistema capitalista, con su crítica del parasitismo social y del Estado burgués, denunciado como un instrumento de opresión, y con la exaltación del valor y de la función de la asociación, es decir, de la actividad colectiva en la producción y la vida social, Fourier ejercería una influencia más profunda que Saint-Simon sobre los teóricos y agitadores socialistas y comunistas, que habían de tomar y profundizar sus críticas de la sociedad burguesa.

De los dos sistemas, el de Saint-Simon fue el que ejerció mayor influencia en Alemania, y el que conquistó, antes de la Revolución de 1830 —en una época en que los efectos del capitalismo aún no aparecían con claridad y en que el proletariado era todavía débil— muchos partidarios entre la burguesía. Después de 1830, con el ascenso del proletariado y la acentuación de la lucha de clases, la influencia de Saint-Simon disminuye rápidamente y es eliminada entre los socialistas y comunistas en beneficio de la de Fourier, más o menos vinculada a la de Babeuf, encuentra un eco creciente en el proletariado alemán.

La influencia del socialismo y del comunismo se fortalece entonces en Alemania, al mismo tiempo que se agrava la situación de los artesanos, víctimas de la competencia de las fábricas y la de los obreros, cuyos salarios, a causa de la competencia que desarrolla la industria inglesa, mucho más evolucionada, se ven constantemente disminuidos.

Esta miseria, acrecida por una prolongación inhumana de la jornada de trabajo que privaba a los obreros del tiempo libre y del descanso, y la falta de toda pro-

tección social, empujaron a los obreros a movimientos de rebelión contra un patronato que los llevaba a la desesperación, y contra las máquinas, a las cuales responsabilizaban de su suerte. Sublevaciones de ese tipo estallaron en la Renania, en Solingen (1823) y Krefeld (1828), e inmediatamente después de la Revolución de 1830, en Aix-la-Chapelle y Ruhrort, pero fueron inmediatamente aplastadas por el gobierno, con el apoyo de la burguesía.

La primera tentativa de levantamiento popular fue —y esto caracteriza muy bien la situación social de la Alemania de entonces—, no una rebelión obrera, sino un levantamiento de los campesinos de Hesse, organizado por el pastor Weidig y por George Büchner.

Antiguo miembro de la "Unión de los Intransigentes" (*Bund der Unbedingten*), surgida de la Burschenschaft, y partidario de un Imperio alemán unitario y liberal, el pastor Weidig difundía sus ideas en hojas volantes llamadas *Resplandores y luces de Hesse* (*Leuchten und Beleuchten aus Hessen*). Era apoyado en su agitación por un joven estudiante republicano, George Büchner, ganado para las ideas saintsimonianas durante una estadía en Estrasburgo (1831-1833)<sup>30</sup> y sin duda también para las ideas revolucionarias difundidas por la sociedad secreta francesa de los Derechos del Hombre, dado que fundó en 1834, en Giessen, donde estudiaba, una sociedad secreta del mismo nombre. En julio de ese año lanzó en Darmstadt, una hoja revolucionaria, *El mensajero rural de Hesse* (*Der Hessische Landbote*), en la cual propagaba la idea de la lucha de clases y defendía los intereses de la clase obrera, en especial de los campesinos pobres contra la clase terrateniente.<sup>31</sup>

Contrariamente a los liberales, que reclamaban reformas políticas pero no se interesaban por el problema social, Büchner consideraba a éste esencial, y creía que sólo la acción revolucionaria de las masas era capaz de transformar a la sociedad y suprimir la miseria. A la inversa de los liberales, sostenía que la opresión social era peor que la opresión política, y que lo importante para un obrero era, antes que nada, satisfacer su hambre, cosa que no podían hacer los obreros de entonces con sus miserables salarios. Büchner pensaba que una verdadera revolución debía tener por objetivo la abolición de la miseria, y que sólo podía realizarse mediante el levantamiento de las masas, del pueblo explotado. En su actividad de agitación revolucionaria se dirigía a los campesinos pobres de Hesse, mostrándoles que soportaban todo el peso de los impuestos, y que el Estado y las leyes sólo servían para oprimirlos. Su programa recordaba el de Babeuf, adoptado por la sociedad de los Derechos del Hombre, no sólo por su llamamiento a la lucha de clases y a la revolución, sino también por la importancia preponderante asignada todavía a la agricultura y por el insuficiente análisis de la situación económica y social, que le hacía concebir la lucha de clases como una oposición entre ricos y pobres, y creer que esta oposición podía ser suprimida, no por la abolición radical de la propiedad privada, sino por la destrucción del Estado. La rebelión fomentada por el pastor Weidig y por Büchner no encontró entre los campesinos de Hesse el apoyo esperado, y fracasó.

El pastor Weidig fue detenido y murió preso en medio de torturas. George

<sup>30</sup> Cf. G. Büchner, *Obras escogidas*, carta de mayo de 1833.

<sup>31</sup> Cf. *Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze*, Heft 10, *Der Hessische Landbote*, von G. Büchner, mit einem historisch-biographischen Vorwort von E. David, Neue Ausgabe, Humboldt Bucherei, B. 2, Leipzig, 1947.

Büchner se refugió en Suiza con su amigo Becker, a quien había convertido al socialismo. Büchner moriría poco tiempo después, y sólo pudo participar un breve tiempo en el movimiento revolucionario proletario en Suiza.<sup>32</sup>

Después de la represión en Alemania de todo el movimiento revolucionario, Suiza y Francia, donde se habían refugiado todos los perseguidos, se convertirían en los centros de la agitación revolucionaria alemana. Después de 1830 se había creado en Suiza, por influencia de la "Joven Europa" de Mazzini, una liga alemana "la Joven Alemania", que no se debe confundir con el movimiento literario del mismo nombre. Esta liga, de carácter democrático, tenía relaciones con la Sociedad de los Derechos del Hombre de París, y se inspiraba en las tradiciones de la Montaña. Su tendencia general respondía a la del Manifiesto lanzado por la "Joven Europa" después de su fundación, el 15 de abril de 1834 en Berna. "La joven Europa de los pueblos es la que remplazará a la vieja Europa de los reyes. Es la lucha de la joven libertad contra la vieja esclavitud, la lucha de la joven igualdad contra los viejos privilegios, la victoria de las ideas nuevas sobre la vieja fe."<sup>33</sup>

Esta liga, liberal y democrática en su origen, que tenía su centro en Zurich y se había formado en su mayoría con antiguos estudiantes revolucionarios de la Burschenschaft, adquirió poco a poco un carácter socialista por influencia de los elementos proletarios que se incorporaban a ella. En su revista, *La luz del norte* (*Das Nordlicht*) publicó artículos y poemas revolucionarios como *El canto de los proscritos* (*Das Lied der Verfolgten*), que celebraba la república roja, o el poema del herrero Kilian (*Lied vom Hufschmied Kilian*), que fustigaba a los príncipes.<sup>34</sup>

Esta agitación revolucionaria alcanzó su apogeo en la asamblea de Steinhölzi, cerca de Berna, en enero de 1834, cuando los artesanos y los estudiantes se reunieron para organizar una sublevación en el Piamonte.

A consecuencia de dicha agitación, la liga fue disuelta por el gobierno, que expulsó a sus principales miembros. Se transformó entonces en un club de lectura y de canto, y pudo en esta forma continuar una actividad revolucionaria clandestina.

Junto con Suiza, Francia era el principal refugio de los revolucionarios ale-

<sup>32</sup> En las cartas dirigidas a Gurzkow, G. Büchner expresa con más claridad sus ideas revolucionarias después del fracaso del levantamiento de los campesinos de Hesse. Carta de julio de 1835: "Las relaciones entre los pobres y los ricos son el único elemento revolucionario del mundo. Engórrse a los campesinos y la revolución fracasa." "El actual estado social convierte a la gran masa de los ciudadanos en ganado apto para satisfacer las necesidades injustificables de una pequeña minoría de depravados..." Carta de 1836: "Por otra parte, para ser sincero, le diré que no me parece que usted y sus amigos hayan elegido el mejor camino. Querer reformar la sociedad por medio de ideas y con la ayuda de la clase culta es algo imposible. Nuestra época es puramente materialista. Usted jamás podrá franquear el abismo que separa a la clase culta de la gente inculta. Estoy convencido de que, sea cual fuere la reforma que reclame al Estado, la minoría culta y acomodada jamás renunciará a su hostilidad hacia la gran masa. En cuanto a esta última, hay sólo dos palancas que la hacen actuar: la miseria material y el fanatismo religioso. Cualquier partido que sepa utilizarlas, habrá de triunfar."

<sup>33</sup> Cf. E. Kaler, *W. Wailing*, Zurich, 1887, pág. 27.

<sup>34</sup> Cf. H. Buddensieg, *El desarrollo intelectual del proletariado alemán en la época de la formación del capitalismo, y su importancia para la idea del socialismo* (*Die Kulturidee des deutschen Proletariats im Zeitalter des Frühkapitalismus, und ihre Bedeutung für die Kulturidee des Sozialismus*), Lauenburg, 1923.

manes. Después de la Revolución de 1830 se había creado en París, entre los refugiados, una "Unión Popular Alemana" (*Deutscher Volksverein*), destinada a sostener la prensa liberal. Disuelta por el gobierno de Luis Felipe a fines de 1833, esta unión se reconstituyó en 1834 bajo la forma de una sociedad secreta, "la Liga alemana de los Proscritos" (*Deutscher Bund der Geächteten*).

Organizada sobre el modelo de la sociedad secreta italiana de los carbonarios, a su cabeza tenía un "foco" (*Brennpunkt*) al cual estaban subordinados los "campos" y las "tiendas"; estas últimas constituían los grupos de base. Esta liga, cuyos jefes eran Jakob Venedey y Theodore Schuster, tuvo al comienzo un carácter democrático liberal, y se proponía regenerar a Alemania mediante la aplicación de los principios de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Este objetivo era definido de la siguiente manera en el artículo II de los estatutos: "El fin de la Liga de los Proscritos es la liberación de Alemania del yugo de una servidumbre vergonzosa, y la creación de un régimen que impida [...] la vuelta a esa servidumbre. Este fin sólo puede lograrse por el establecimiento y el mantenimiento de la igualdad política y social, de la libertad, de las virtudes cívicas y de la unión del pueblo, al principio en los países de lengua y de costumbres alemanas, y después en todos los demás países del mundo."

Junto a la tendencia liberal predominante apareció desde el comienzo la tendencia socialista, que no dejaría de acentuarse y que provocaría una escisión en la Liga. Esta tendencia se manifestó ya en los primeros números de la revista *El proscrito*, publicada por la liga. Así, en uno de los primeros artículos de esta revista, en 1834, se decía que sin igualdad de bienes, que sólo podía obtenerse mediante la nacionalización de las riquezas, el Estado no podía alcanzar el objetivo de asegurar la felicidad de los ciudadanos.<sup>35</sup>

El propio Venedey, de tendencia liberal, reclamaba del Estado la garantía de un ingreso suficiente para cada individuo, garantía sin la cual, decía, no había seguridad posible para los intereses espirituales, a los cuales consideraba el principio fundamental de la vida humana.<sup>36</sup>

Esta frascología socializante no podía satisfacer a los miembros proletarios de la liga que, no contentos con los proyectos de reforma utópica, tales como la eliminación de la propiedad y la garantía de un ingreso asegurado por un Estado capitalista, hicieron oír, desde los primeros números de la revista, otro tono, un tono revolucionario<sup>37</sup>, y exigieron, de acuerdo con sus intereses de clase, no la

<sup>35</sup> Cf. Kaler, op. cit., pág. 29. "El objetivo del Estado es asegurar la dicha de cada ciudadano, de cada individuo, y todo lo que poseen el conjunto del pueblo y los individuos no es más que el medio para realizar ese objetivo supremo. Si los bienes, las riquezas, deben servir a este fin, es menester que estén a disposición de la sociedad, que le pertenezcan y que sean dedicados a este objetivo sagrado. Por lo tanto la sociedad tiene el derecho de fijar los límites más allá de los cuales no debe ir la propiedad de individuo alguno. Sin ese derecho no hay seguridad para la sociedad, ni posibilidad de alcanzar tal objetivo."

<sup>36</sup> Cf. ibid., pág. 29. "Sin la seguridad de los intereses materiales no hay seguridad posible de los intereses espirituales, que son el principio fundamental de la vida humana. La satisfacción de los intereses materiales es, pues, la condición primera de la satisfacción de los intereses espirituales, pero Estado alguno de Europa piensa en la satisfacción de los intereses materiales de la mayoría de los ciudadanos."

<sup>37</sup> Como la *Gaceta política de Munich* (*Müncher politische Zeitung*) había hablado irónicamente de "varios centenares de manejadores de la aguja, del sedal y de otros instrumentos de esta clase que se habían reunido bajo la presidencia de notabilidades revo-

limitación, sino la supresión de la riqueza y de la ganancia, única manera de abolir la desigualdad social. Su vocero, Theodor Schuster, ex profesor de la universidad de Gottinga<sup>38</sup>, escribía en *El proscrito*: "Si una parte de los ciudadanos es pobre e ignorante, en tanto que la otra es rica, instruida y malvada, todas las leyes del mundo no podrán impedir que la primera sea esclava y la segunda todopoderosa. Millones en las manos de un solo hombre y la libertad para todos son cosas tan poco reconciliables entre sí como la realeza y la democracia. Dentro de la decadencia general, una sola cosa se desarrolla en forma desmesurada y crece insaciablemente: la riqueza de algunos individuos, el capital. A él le pertenece el fruto de los trabajos ajenos, de los progresos de la industria y de las artes, de todos los sacrificios que representa la actividad social. Al mismo tiempo que la riqueza crece la sed del lucro, y con ésta el espíritu de empresa. Se fabrican máquinas que rempazan el trabajo de los hombres y que son una nueva fuente de desocupación y miseria. Cada progreso de la industria y de las artes significa, de esta manera, en nuestra sociedad, un retroceso de la felicidad de los hombres y de la cultura humana. Para que el pueblo acceda a la luz será necesario, en la revolución venidera, derrocar, no solamente al monarca, sino también a la monarquía. Esta está constituida, no por los blasones o por la corona real, sino por el privilegio, y el más grande de todos los privilegios es la riqueza<sup>39</sup>."

Después de la partida de Venedey, que en abril de 1835 debió salir de París por orden del gobierno francés y se estableció en El Havre, Schuster tomó la dirección de la Liga de los Proscritos, dentro de la cual se produjo una escisión por efecto de la oposición entre las tendencias liberales y las comunistas. Bajo la dirección de Schuster, Hermann Ewerbeck y German Mäurer, los miembros comunistas y comunizantes crearon en 1836 una nueva liga, "la Liga de los Justos" (*Bund der Gerechten*), que entró en estrechas relaciones con la "Sociedad de los Derechos del Hombre". La Liga de los Justos adoptó una organización más democrática y menos directamente calcada a la de los carbonarios, dividida en comunes (*Gemeinde*) y distritos (*Gaue*), bajo la dirección de un comité central llamado "Cámara del Pueblo" (*Volkshalle*). De la Liga de los Justos formaba parte una mayoría de obreros y una minoría de intelectuales. Mantenía relaciones con los revolucionarios alemanes de Suiza e Inglaterra, y tenía ramificaciones en toda Alemania: en Franckfort del Mein, Bremen, Berlín, Maguncia y Nassau. Esta liga constituiría el centro del movimiento revolucionario obrero alemán. A consecuencia de las persecuciones emprendidas contra ella por su participación

---

lucionarias alemanas y entonado canciones jacobinas, escuchado discursos fulminantes y vaciado botellas", *El proscrito* le respondió en su tercer número: "El hecho de que un honrado trabajador se preocupe de sus derechos, o mejor dicho, de su privación de todo derecho, está visto en Alemania como un crimen tremendo. Por la gracia de Dios y la voluntad de los príncipes, el hombre está hecho para trabajar, servir, morir de hambre y callar. Pero tengan cuidado, señores; se verían ustedes en muy mala situación, inclusive con la gracia de Dios, si los manejadores de la aguja, del sedal y de otros instrumentos de esa clase adquiriesen conciencia de que tienen otros derechos, además del de trabajar, servir, padecer hambre y miseria y callar." Cf. *Neue Zeit*, 1897, t. I, pág. 150. H. Schmidt, *Beitrag zur Geschichte des "Bundes der Gerechten"*.

<sup>38</sup> Cf. T. Schuster, *Pensamientos de un republicano (Gedanken eines Republikaners)*, París, 1835.

<sup>39</sup> Cf. Kahler, *op. cit.*, págs. 29-30.



en el levantamiento de 1839, organizado por la "Sociedad de los Derechos del Hombre", una parte de sus miembros emigró a Inglaterra y a Suiza.

La agitación revolucionaria de la Liga de los Proscritos, y más tarde de la Liga de los Justos, habría de reforzar en Alemania la acción que los artesanos proletarizados, unidos a los proletarios obreros, llevarían a cabo en defensa de sus intereses de clase.

Paralelamente a este desarrollo económico y social que, al transformar en forma progresiva la economía del país, aumentaba el poder de la burguesía y creaba un proletariado urbano, se produce en Alemania una transformación en el dominio de las ideas, que culmina en una nueva concepción del mundo. Esta constituye el reflejo ideológico del régimen capitalista, basado en el principio de la libertad de producción y de circulación de las riquezas, está dominada por las nociones de libertad y de movimiento.

Esta ideología remplace a la concepción racionalista, nacida en Alemania, de la adaptación del pensamiento racional a las concepciones religiosas que constituían, debido al retraso de Alemania en el dominio económico y social, un pálido reflejo del racionalismo inglés y francés. Ideología de una burguesía naciente aún muy débil, que conciliaría con el régimen absolutista y feudal, el racionalismo alemán limitaba el progreso, como lo había hecho el racionalismo francés del siglo XVII, a un desarrollo esencialmente espiritual y moral. A fines del siglo XVIII, y a consecuencia de la extensión más rápida de las fuerzas de producción, que implicaba al mismo tiempo una integración más profunda del hombre en su dominio natural y social, y una interacción mayor del hombre sobre su medio y de éste sobre aquél, se plantea el problema de la superación del dualismo que opone el espíritu a la materia, el hombre a la naturaleza —que el racionalismo no supo resolver—, para llegar a una concepción orgánica del mundo concebido en su evolución.

Este problema recibe una primera solución con la filosofía idealista alemana. En la incapacidad de superar —como ideología burguesa— la contradicción inherente al régimen capitalista, entre un medio de producción que integra cada vez más profundamente a los hombres en su medio y los asocia en forma cada vez más estrecha al trabajo, y un modo de apropiación que aísla a los individuos oponiéndolos unos a otros, esta filosofía no podría llegar a una concepción orgánica del mundo, salvo de manera ilusoria, mediante una espiritualización del hombre y la naturaleza. En su esfuerzo por superar el dualismo, los filósofos idealistas alemanes Fichte, Schelling y Hegel, que veían el mundo como un organismo inmenso en incesante proceso de transformación por obra de leyes y fuerzas internas, reducían el desarrollo del mundo al desarrollo del espíritu y convertían a éste en el principio creador y regulador de los seres y las cosas. Como en sus sistemas toda la realidad, en lo que tiene de esencial, está incluida en el espíritu, éste se convierte a la vez en sujeto y objeto del desarrollo, y el desarrollo del mundo se explica, entonces, por la autodeterminación del espíritu. A la evolución del Mundo, así concebida, le asignan estos filósofos como fin la libertad, a la cual tienen por la expresión misma de lo Divino.

Así como en su concepción del mundo, considerado en su devenir, estos filósofos expresaban los caracteres esenciales del régimen económico nuevo, y ponían en primer plano las nociones de transformación, desarrollo y progreso, así, al establecer como objetivo del desarrollo del mundo la realización de la libertad, tra-

ducían las tendencias de la burguesía, la cual proclamaba este principio como suyo, tanto en el terreno económico como en el político y social.

Dado que, a consecuencia del estado atrasado de Alemania y del carácter reaccionario de los gobiernos, dichos filósofos no podían dar una solución concreta al problema de la libertad, lo trasladaron al plano espiritual, convencidos de que, por efecto de la correlación necesaria entre el desarrollo de la realidad material y el de la realidad espiritual, es posible, mediante la sola acción del pensamiento, actuar sobre el mundo y trasformarlo. A pesar de su carácter idealista, los sistemas de estos filósofos constituían un momento esencial en el paso de la concepción metafísica a la concepción histórica y dialéctica del mundo.

De estos sistemas se distingüan, en efecto, cuatro nociones esenciales, que caracterizaban esa nueva concepción:

a) En primer lugar, la noción de que el espíritu está indisolublemente ligado al mundo que crea exteriorizando su esencia en él. Esta unión de realidad espiritual y material, concebidas en sus mutuas relaciones, implicaba la necesidad de no considerar ya a las ideas, los hechos, los seres y las cosas metafísicamente, en sí mismos, sino dialécticamente, en sus relaciones recíprocas y en su devenir;

b) este paso de la concepción metafísica a la concepción dialéctica del mundo determinaba el remplazo de la idea de trascendencia, que pone fuera del mundo un principio que lo crea y cuyo desarrollo regula mediante la idea de inmanencia, que integra en el mundo mismo su principio creador y regulador. Esta idea de inmanencia se expresaba en dichos sistemas por la importancia primordial atribuida a la historia que reintegra, por así decirlo, lo absoluto en el mundo;

c) esta concepción dialéctica del mundo implicaba la noción de que, puesto que la realidad esencial era la realidad viviente, a fin de comprenderla es menester considerarla en su desarrollo, y que en consecuencia el mundo debe ser considerado en su cambio, en su trasformación, en su devenir;

d) de esta concepción dialéctica e histórica del mundo se desprendía, por último, la idea de que el elemento esencial de lo real no es —como lo quería la concepción estática del mundo— la identidad, que al suspender todo desarrollo fija, por así decirlo, lo real en la inmutabilidad y la muerte, sino la oposición, la contradicción, que, al determinar una constante trasformación de las ideas, los seres y las cosas, es la fuente de la vida, el principio de todo devenir y todo progreso.

A pesar del carácter idealista que tenían en común, estos sistemas se diferenciaban entre sí por una tendencia cada vez más marcada a un realismo que los llevaba a dar al mundo, al comienzo concebido como simple expresión del espíritu, un carácter cada vez más objetivo y concreto. Otro aspecto que los diferenciaba, y que determina a la vez su tendencia general y sus rasgos particulares, está dado por los distintos objetivos que asignan al desarrollo histórico.

Después de haber saludado, con Kant, el comienzo de una era de libertad y de razón en la Revolución francesa, estos filósofos divergen muy pronto en sus opiniones sobre ese gran movimiento político y social, del cual sólo conservan la idea general de libertad, que interpretan diferentemente según los intereses particulares de las clases cuyas tendencias y aspiraciones traducen. Esto los lleva a dar a la concepción del desarrollo orgánico del mundo, que constituye el fondo de sus doctrinas, un sentido no sólo diferente, sino opuesto.

Al interpretar las aspiraciones revolucionarias de su tiempo, Fichte considera, en la evolución orgánica del mundo, la finalidad esencial que debe realizarse y pone así el acento, no sobre un pasado suprimido, ni sobre un presente inmóvil, sino sobre el porvenir, única razón de ser de las dos fases anteriores, que lo preparan. Por falta de una verdadera clase revolucionaria en Alemania, capaz de realizar como en Francia la libertad en el plano político y social, Fichte reduce la acción revolucionaria a la actividad de la razón, concebida como voluntad moral.

Al oponer a la realidad presente, como los utopistas, el ideal que dicha realidad ha de cumplir, Fichte suprime el mundo exterior como tal, lo reduce al no yo y lo convierte en la creación, la expresión, el instrumento del sujeto pensante y actuante, del Yo.

Para ello se inspira en la noción del saber, en la cual se confunden el sujeto que sabe y el objeto sabido. Esta reducción de la realidad concreta al pensamiento que se efectúa en el saber, le permite convertir los objetos en la creación incesante del sujeto pensante, del Yo que se opone continuamente al No Yo para determinarse y elevarse, mediante un proceso dialéctico, a una autonomía cada vez más grande y a un grado cada vez más elevado de Moralidad. Este desarrollo determina, al mismo tiempo que la transformación racional de lo real, una superación del Yo individual, que llega progresivamente a confundirse con el Yo general, con la voluntad colectiva que representa el Estado.

A pesar de su carácter idealista, este sistema era, en sus rasgos esenciales, el reflejo de su época, caracterizada por la integración cada vez más profunda del hombre con el mundo. De este sistema se desprendería, en efecto, la noción de que el sujeto pensante, el Yo, no existe en sí, como una entidad abstracta, y no puede adquirir conciencia de sí y desarrollarse, sino a través de sus relaciones con el No Yo, con el Mundo exterior al cual se encuentra vinculado indisolublemente, así como también la idea de que la acción y la reacción que nacen de las relaciones entre el Yo y el No Yo, entre el hombre y el mundo exterior, engendran el desarrollo dialéctico de la historia. En este sistema, sin embargo, la integración del hombre al mundo exterior sólo se realizaba de manera ilusoria. Además del efecto, común a todas las doctrinas idealistas, que consiste en suprimir la realidad concreta como tal, tenía también el de crear, mediante la oposición constante del Yo y el No Yo, una disociación, una contradicción perpetua entre la actividad humana y el mundo exterior, entre el Deber ser y el Ser, entre lo ideal y lo real, disociación que se oponía a la integración del hombre en su medio y que tendía, por lo tanto, a conferir a la acción un carácter teórico y abstracto.

En esta doctrina se inspirarían en buena parte los "Jóvenes Hegelianos" revolucionarios, que, después del fracaso de la Joven Alemania, se esforzarían por crear, en un plano a la vez filosófico y político, un movimiento liberal, y que, en su impotencia para actuar efectiva y eficazmente, se inclinaban a creer, con Fichte, que es posible transformar el mundo por la sola acción de la voluntad.

Los otros dos filósofos idealistas, Schelling y Hegel, se esforzarían —conservando lo esencial del sistema de Fichte— por dar más realidad al mundo exterior, con el fin de integrar efectivamente en él al hombre.

En relación con el sistema de Fichte, el de Schelling señala una primera evolución del idealismo absoluto —que reduce todo lo real al sujeto pensante— hacia un idealismo más objetivo.

Schelling rechaza la oposición establecida por Fichte entre el Yo y el No Yo, que llevó a éste a abolir lo real concreto como tal, y concede a la naturaleza, al mundo exterior, al cual por lo demás sólo aprecia en la medida en que está cargado de espiritualidad, una realidad fuera del Yo, y considera, al estilo de Spinoza y de Goethe, el espíritu y la materia como dos expresiones, diferentes en su forma pero semejantes en su esencia, de lo Divino.

Al plantear la primacía del Espíritu, Schelling muestra, inspirándose en la *Crítica del juicio* de Kant, cómo la naturaleza se eleva progresivamente hasta el espíritu, que, por su parte, la penetra y se realiza en ella, y cómo el mundo llega, en la obra de arte, a un estado de indiferenciación total, en el cual el espíritu es naturaleza y la naturaleza espíritu.

Esta tendencia estética y contemplativa que caracteriza su sistema, y que reduce, al mismo tiempo que el papel de la acción, el de la dialéctica en el desarrollo de la historia, está determinada por sus tendencias contrarrevolucionarias. Traduce —en oposición al sistema de Fichte— las aspiraciones de la clase feudal decadente; da a la idea del desarrollo orgánico del mundo un sentido, no revolucionario, sino reaccionario, y por lo tanto, en el devenir de la historia, pone el acento, no sobre el porvenir, sino sobre el pasado.

Para justificar esta concepción reaccionaria, subraya el papel esencial del origen, de la fuente, en todo desarrollo, lo cual le permite asignar una importancia fundamental al pasado y condenar, en nombre de éste, no sólo todo movimiento revolucionario, sino, de una manera general, toda idea de progreso.

En su opinión, el elemento esencial del presente es el pasado, hacia el cual es menester remontarse para acceder realmente a la verdad y a la libertad. Ese pasado ideal se encarna para él en el gran período del feudalismo en la Edad Media, época de elevada y enérgica espiritualidad, en la cual el espíritu penetraba efectivamente todos los elementos de la vida y del mundo, y en la que la unión del espíritu y la materia había encontrado en las obras de arte, en particular en las catedrales, su forma acabada.

Por último, en Hegel, cuya filosofía debía ejercer una influencia muy profunda sobre la formación intelectual de Marx y de Engels, la evolución del idealismo absoluto hacia una concepción orgánica más concreta del mundo, que une más íntimamente el espíritu a la realidad y el hombre a la naturaleza, se manifiesta con mayor nitidez aún.<sup>40</sup>

Del mismo modo que en el caso de Fichte y de Schelling, lo esencial de la doctrina de Hegel se explica por sus tendencias políticas y sociales. Su obra traduce en esencia las aspiraciones de la burguesía alemana en vías de formación, deseosa de liberarse del sistema feudal aún preponderante, pero incapaz de derrocarlo y obligada por ello a conciliar con dicho régimen y con el de la monarquía absoluta.

Partidario al principio de las ideas revolucionarias, Hegel se inclina cada vez más, en especial bajo la Restauración, hacia un conservadurismo reaccionario,

<sup>40</sup> Cf. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, 1920, pág. 122. "Esta nueva filosofía alemana —escribía F. Engels— encontró su conclusión en el sistema de Hegel, en el cual por primera vez, y en ello reside su gran mérito, el conjunto del mundo, en su aspecto natural, histórico y espiritual, fue concebido y representado como un proceso de transformación y de desarrollo constante, y en el cual se ha hecho el intento de mostrar el carácter orgánico de este proceso."

que a la postre lo convierte en un apologista de la monarquía prusiana, cosa que explica el carácter contradictorio de su doctrina, que presenta una mezcla de elementos progresistas y conservadores.

Hegel condena a la vez las tendencias revolucionarias de Fichte y las puramente reaccionarias de Schelling e interpreta la concepción orgánica del mundo en un sentido conservador. Trata de justificar, no el porvenir, como Fichte, o el pasado, como Schelling, sino el presente. Detiene el desarrollo dialéctico en el presente, y como todos los conservadores, le atribuye un valor absoluto, considerándolo el resultado necesario y perfecto de la evolución racional, la expresión suprema y definitiva del Espíritu.

En su deseo de justificar el presente concebido como expresión perfecta del Espíritu, Hegel se esfuerza por dar al idealismo un carácter más concreto, mostrando que el espíritu sólo existe en la medida en que se integra efectivamente en la realidad objetiva.

Al trasplantar al plano ideológico la acción cada vez más profunda que el desarrollo del modo de producción capitalista permitía ejercer al hombre sobre su medio, Hegel muestra cómo la integración del hombre en el mundo se realiza mediante el poder cada vez mayor que ejerce sobre este último.

Esta concepción le es inspirada por la Revolución francesa y por Napoleón, que le ofrecen un ejemplo llamativo del poder del espíritu humano para transformar el mundo, para darle un carácter racional. Pero mientras en Francia la actividad racional estaba vinculada a la vida concreta, a la organización económica, política y social, Hegel se ve llevado, a consecuencia del atraso de Alemania, a considerar esta actividad esencialmente en el plano espiritual y a reducirla, como ya lo habían hecho antes de él los racionalistas del siglo XVIII, a un desarrollo del conocimiento, a una elaboración de conceptos.

A partir de la concepción de que el Espíritu crea al mundo, y que el hombre, como ser espiritual, debe encontrarse en "lo suyo", es decir, no sentirse extraño a sí mismo en el producto de su actividad, resuelve el problema de la alienación, que hace del hombre un extraño en su medio natural y social, y que caracteriza al régimen capitalista: considera que el hombre adquiere conciencia, en el curso de su desarrollo histórico, de que dicho medio tiene un carácter racional y que por lo tanto concuerda con su propia esencia, lo cual suprime la alienación.

Al reducir de esta manera el desarrollo histórico a un desarrollo de la conciencia humana consistente en esencia en un cambio de actitud de la conciencia frente a su objeto —al cual considera al comienzo extraño a su propia naturaleza y al que luego asimila progresivamente, concibiéndolo como de su misma esencia—, Hegel no llega a comprender la realidad como objeto de la actividad concreta y práctica del hombre, y a penetrar la causa eficiente de la transformación del mundo, y en esencia sigue siendo, en su evolución hacia el realismo, un idealista.

Como considera que la realidad concreta es creada por la actividad espiritual, el problema fundamental que se le plantea es el de demostrar cómo esta realidad se confunde efectivamente con su representación espiritual, y cómo el desarrollo del espíritu determina el del mundo. Para establecer la identidad de la realidad material y la realidad espiritual, se esfuerza por despojar a lo real de sus elementos concretos, a fin de insertarlo —por lo menos en lo que tiene de esencial— en el espíritu y convertirlo en la expresión del elemento espiritual, en el cual encuentra su razón de ser y su verdad. Para ello omite, entre los elementos de lo real,

los que no se refieren a su concatenación racional, es decir, lo contingente y lo accidental, y, del conjunto de los hechos, los seres y las cosas, sólo conserva los que expresan un momento del Espíritu y realizan la obra de la razón<sup>41</sup>. Así depurada la realidad concreta, así sublimada hasta quedar convertida en una expresión del espíritu, Hegel puede integrarla en lo que tiene de esencial, a este último, y mostrar la forma en que su desarrollo es una función del desarrollo espiritual.

Para ello se inspira en la noción cristiana de la creación, a la cual traspone a un plano filosófico. Hace de Dios la Idea Absoluta, que crea el mundo por la exteriorización, por la alienación de su sustancia, y luego de concebir este acto de creación como una vuelta a la unión primera después de la separación, muestra la forma en que la Idea Absoluta, después de haber exteriorizado su sustancia en el mundo, la recobra progresivamente y llega así a la plena conciencia de sí.

La identidad de lo real y de lo racional, existente en un principio en la Idea Absoluta, se quiebra por la exteriorización de ésta en una realidad que al comienzo se le presenta como extranjera y que después es restablecida gradualmente por una actividad del espíritu que, al eliminar de lo real concreto los elementos irracionales, lo lleva a superarse sin cesar y a adoptar formas y un contenido cada vez más adecuados a la razón.

La unión progresiva del espíritu y el ser, determinada por la racionalización del mundo, se realiza en forma de ideas concretas, de conceptos que no son una simple representación de los seres y de las cosas, sino que constituyen la realidad misma en lo que ésta tiene de esencial. Como en la idea concreta se confunden el elemento espiritual y el elemento material, Hegel hace de aquella el vínculo necesario, el término medio entre el pensamiento y lo real concreto, lo cual le permite realizar, en el plano ideológico, la síntesis de la realidad material y de la realidad espiritual, y afirmar que el espíritu encierra efectivamente la esencia misma de las cosas y regula su desarrollo.

Integrado de este modo el mundo en el espíritu, la idea indisolublemente ligada a lo real sólo tiene valor cuando es concreta, cuando, por así decirlo, está cargada de la realidad que representa y su movimiento no es determinado por la conciencia subjetiva, que se opone a su objeto, sino por el espíritu objetivo, que es a la vez sujeto y objeto.

Por ello, el desarrollo de la idea no se efectúa en el plano del pensamiento abstracto, de la lógica pura, sino que está vinculado al desarrollo general del mundo, al devenir de la historia. De ahí el doble carácter, a la vez lógico e histórico, que tiene para Hegel el desarrollo del espíritu y el del mundo, y la importancia primordial que atribuye a la historia, en la cual se manifiesta la identidad del sujeto y del objeto por la unión del pensamiento que actúa y el hecho realizado.

<sup>41</sup> Cf. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, hay versión española del *Prólogo, Introducción y Saber absoluto*, trad. X. Zubiri, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1935, pág. 61: "La filosofía [...] no considera la determinación *inesencial*, sino la considera en cuanto es esencial."

*Filosofía del derecho*, trad. A. Mendoza de Montero, ed. Claridad, Buenos Aires, 1937, págs. 33-34: "En ese caso, se trata de conocer, en la apariencia de lo temporal y pasajero, la sustancia que es immanente, y lo eterno que es presente. Porque lo racional, que es sinónimo de la Idea, al realizarse en el mundo exterior, se manifiesta en una infinita riqueza de formas, fenómenos y modos. [...] Pero las relaciones infinitamente variadas que se establecen en esa exterioridad con el aparecer de la esencia en ella, este infinito material y su regulación, no constituyen objeto de la filosofía."

Como el desarrollo de la idea está ligado al del ser, que encuentra en ella su verdadera realidad, y como, debido a ello, lo racional se confunde necesariamente con lo real, Hegel se ve llevado a rechazar el dogmatismo que, como especula entre abstracciones, separa al pensamiento de lo real, y lo vuelve impotente y estéril, y el utopismo, que pretende someter la realidad a un ideal arbitrario, planteado en nombre de un principio abstracto.

Subraya la vanidad de toda tentativa de fabricar un ideal fuera de la realidad presente, y establece como tarea del filósofo la de comprender lo real en la medida en que es expresión de la razón.<sup>42</sup>

Aunque rechaza el dogmatismo y el utopismo, y si bien reconoce al empirismo el mérito de dedicarse al estudio de la realidad concreta<sup>43</sup>, Hegel no se conforma de todos modos con el conocimiento puro y simple del mundo, y, como sólo reconociendo valor a lo real en la medida en que es expresión y producto del espíritu, reprocha al empirismo el hecho de que no se eleva por encima de los datos inmediatos del conocimiento y de que se pierde en la masa infinita de hechos y de cosas, en vez de extraer su esencia espiritual.

En efecto, la realidad esencial, aquella en la cual se encarna el espíritu, está igualmente alejada de la abstracción vacía de todo contenido real y de la realidad inmediata, accidental y contingente; vinculada al desarrollo de la idea, cuya sustancia expresa, tiene un carácter a la vez racional y necesario, y sólo a ella debemos reconocer, pues sólo ella encarna a la razón.

Como la realidad concreta, en lo que tiene de esencial, se confunde con el espíritu, y como las necesidades reales se confunden, de tal manera, con las necesidades racionales, la lógica, es decir, el movimiento de las ideas, se vuelve creadora de lo real, cuyo desarrollo se vuelve entonces deducible por el simple trabajo del pensamiento.<sup>44</sup>

Esta concepción de la Idea Absoluta que realiza su esencia mediante la exteriorización de su sustancia en el mundo, culmina así en un panlogismo que lleva a Hegel a subordinar la marcha de la historia a la de la lógica, regulando el orden

<sup>42</sup> Cf. Hegel, *Filosofía del derecho*, op. cit., págs. 34-35: "Es insensato, también, pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época. [...] Si, efectivamente, su doctrina va más lejos que esto, y erige un mundo como debe ser, por cierto este mundo existe, pero sólo en su intención, en un elemento inconsistente, accesible a todas las ilusiones." *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. E. Ovejero Maury, ed. Librería General de V. Suárez, Madrid, 1917, Introducción, pág. 17: "Pero la separación de la realidad y de la idea es especialmente favorita del intelecto que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y que está todo él henchido de su deber-ser, que también predica en el campo de la política, como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para saber cómo debiera ser, y no es." *Filosofía del derecho*, op. cit. "La filosofía siendo el estudio de lo racional debe aprehender lo presente y lo real y no poner un ideal en un más allá, sabe Dios dónde estará [...] Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón [...] Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente, y por lo tanto gozar de ésta; tal reconocimiento racional constituye la reconciliación con la realidad."

<sup>43</sup> Cf. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., pág. 76: "En el empirismo hallamos este gran principio, a saber: que lo que es verdad debe estar en la realidad y ser accesible a la percepción."

<sup>44</sup> Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, ed. Hachette, Buenos Aires, 1956, pág. 268: "[...] La lógica muestra la elevación de la idea hasta el grado a partir del cual se convierte en creadora de la naturaleza. [...]"

de sucesión de los acontecimientos en el tiempo en relación con su orden de sucesión lógica.<sup>45</sup>

Esta concepción, que subordina el desarrollo del mundo al fin que éste debe realizar, otorga a este desarrollo, determinado *a priori* por la identidad fundamental establecida entre su principio y su término, entre la idea en sí y la idea realizada, un carácter de involución, de regreso sobre sí mismo, que en la práctica hace ilusorio el progreso.

El movimiento de la idea, en el cual están incluidos el espíritu y el ser, y que se opera a la vez en el plano de la lógica y en el de la historia, está determinado, no por la razón abstracta, sino por la razón concreta, que, al captar lo real a la vez en su identidad y su diversidad, en su unidad y su multiplicidad, provoca un desarrollo continuo, una progresión constante del mundo, agudizando las oposiciones y las contracciones incluidas en él.<sup>46</sup> De esta razón concreta procede una lógica nueva, la dialéctica, distinta de la lógica formal, que responde a una concepción estática del mundo. En tanto que esta lógica, que considera a los seres y las cosas en su aspecto eterno e inamovible se propone fijarlos en su identidad por la exclusión de los contrarios, la dialéctica, que responde a una concepción dinámica e histórica del mundo, rechaza el principio de identidad, que, por el aislamiento y la detención que implica, de todo desarrollo, no permite explicar la interacción ni la interpenetración de los diversos elementos de lo real, ni su transformación. Al considerar estos elementos en sus cambios, en su devenir, Hegel muestra cómo, en vez de limitarse a incluirse o excluirse, como lo quiere la lógica formal, ellos se implican mutuamente, y cómo su transformación nace de sus nexos recíprocos. Esta transformación está determinada por las oposiciones, por las contradicciones incluidas en toda realidad viviente, que son el elemento esencial de todo desarrollo.

En efecto, lejos de tener un carácter puramente negativo y de resolverse en la nada, como lo quiere la lógica formal, la oposición, la contradicción, adquiere, como negación de un elemento determinado de lo real, un carácter y un contenido igualmente determinados, y constituyen, por el cambio que provocan en las relaciones entre los elementos de lo real, la fuente del devenir.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Cf. Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Filosofía de la historia), Stuttgart, 1928, vol. II, Introducción, pág. 45: "El espíritu se conoce a sí mismo, es el juez de su propia naturaleza. [...] Según esta determinación abstracta se puede decir que la historia del mundo es la representación del espíritu, de la manera en que él llega al conocimiento de lo que es en sí; y, así como el germen contiene toda la naturaleza del árbol, el gusto y la forma de los frutos, las primeras huellas del espíritu contienen en potencia toda la historia." *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Filosofía de la naturaleza), op. cit., Introducción: "La filosofía es la comprensión intemporal del tiempo y de todas las cosas desde el punto de vista de su predestinación eterna."

<sup>46</sup> Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., págs. 75-76: "Pero, la razón que piensa, agudiza, por así decir, la diferencia obnusa de lo diferente, la pura multiplicidad de la representación, para convertirla en la diferencia esencial, es decir en la oposición. Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación immanente del automovimiento y de la vitalidad."

<sup>47</sup> Cf. Hegel, *ibid.*, pág. 72: "Pero es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e immanente como la identidad; más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser



Se produce así en la dialéctica una inversión de los valores en relación con la lógica formal. La identidad, que en esta lógica es el elemento positivo, fundamental, adquiere por el hecho de señalar la detención del desarrollo, y por lo tanto el estancamiento, la muerte, un valor negativo, en tanto que la negación, la contradicción, a la cual esta lógica sólo atribuye un valor negativo, adquiere en la dialéctica un valor positivo y se convierte en el elemento activo y fecundo, sin el cual no es posible el desarrollo ni la vida.

En el desarrollo dialéctico los contrarios se unen en una unidad superior, que resulta, no de un compromiso, de una transacción entre ellos, que, al embotar las contradicciones, llevaría a un estancamiento de lo real, sino de una acentuación del antagonismo entre los elementos contradictorios, hasta el punto en que ya no pueden coexistir. Nace entonces una crisis en la cual los elementos contrarios se suprimen como tales y son reabsorbidos en una unidad superior, cualitativamente diferente, que constituye su síntesis.

En este proceso dialéctico se traduce el desarrollo del espíritu, el cual, en su movimiento por superar las contradicciones que renace sin cesar, progresa de noción en noción, de concepto en concepto, cada uno de los cuales representa un nuevo grado de la realidad material y de la realidad espiritual que se reúnen en él.

Hegel parte de esta concepción general en su tentativa de reconstruir y explicar el desarrollo de lo real, y de mostrar cómo sigue una marcha racional que revela el movimiento mismo del Espíritu.

Empieza por mostrar, en su *Fenomenología del espíritu*, cómo este adquiere progresivamente conciencia de sí al realizar toda la serie de sus formas.

Como el espíritu no existe en sí, independientemente de lo real concreto, Hegel lo estudia en sus relaciones con el mundo y muestra la transformación de las relaciones entre la conciencia y el objeto, que se efectúa en el curso del desarrollo de ambos. Al principio el objeto, el mundo exterior, parece tener una realidad en sí, independiente de la conciencia. El conocimiento adquiere entonces la forma de certidumbre sensible, y el sujeto del conocimiento, la conciencia, aún no desprendida de su objeto, se manifiesta en forma de conciencia empírica. En el curso de una captación progresiva del mundo sensible por el sujeto pensante, la conciencia empírica se transforma, por un acto de reflexión sobre sí misma, en conciencia de sí, distinguiéndose del mundo sensible. La conciencia se reconoce finalmente en éste, cuando llega a la conclusión de que es el producto de su actividad, de que la realidad concreta es, por lo tanto, idéntica a su propia naturaleza, y que ésta constituye la sustancia verdadera, la esencia misma del mundo.

Al adoptar la forma de razón, la conciencia, reconociéndose a sí misma en la realidad que crea, se confunde con el saber, en el cual el mundo aparece, como la realización, la objetivación del sujeto pensante, y en el cual el objeto sólo accede a su verdadera realidad cuando adopta la forma del concepto, cuando se convierte en la expresión de la conciencia.

Esta identificación de la conciencia y el objeto se realiza en el espíritu, que

---

considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad."

sabe que constituye el principio, la esencia de lo real, al cual abarca en todas sus determinaciones como momentos de sí mismo.

Al convertir así lo real concreto en el producto de la actividad de la conciencia, Hegel traducía, en el plano ideológico, el dominio del mundo por la actividad humana, dominio que él expresó en la forma de la supremacía de la conciencia sobre el objeto. Al condenar la subordinación del hombre al producto de su actividad, al objeto por él creado, mostró la necesidad de liberarse de esta servidumbre por medio de la supresión del poder del objeto sobre el sujeto.

Como defendía a la sociedad burguesa y el régimen de propiedad privada, Hegel sólo podía librar al hombre de esta servidumbre en el plano ideológico, transformando el problema económico y social que plantea el fenómeno de la alienación de la fuerza de trabajo en el producto de éste, determinado por el régimen de propiedad privada y de la servidumbre que ella engendra, en un problema de relaciones entre la conciencia y su objeto. En vez de tratar de llegar a la libertad por una transformación efectiva de las condiciones reales de la vida de los hombres, Hegel utilizó un procedimiento de "mistificación", reduciendo la actividad humana a la del espíritu, elemento creador y regulador de lo real, que aparece como enteramente libre.

Después de haber mostrado, en la *Fenomenología del espíritu*, la evolución de las formas de la conciencia, expone en la *Lógica* el desarrollo de los conceptos. Del mismo modo que la conciencia empírica, el concepto se confunde al comienzo con el Ser inmediato; después se opone a éste, adquiere conciencia de su naturaleza propia, de su esencia, y se transforma en sujeto; por último adquiere conciencia de que constituye la sustancia misma de las cosas, y adopta la forma de la idea, en la cual se confunden el sujeto y el objeto.

La idea se crea a sí misma mediante el desarrollo de su propia sustancia, y se transforma al final de la *Lógica* en el elemento creador del Mundo. Convirtiendo así su filosofía en una teología, Hegel muestra cómo la Idea Absoluta, después de realizarse al principio de manera rudimentaria en la naturaleza, que aparece como su antítesis, y después en forma cada vez más perfecta en la historia, alcanza su plena realización en el arte, la religión y la filosofía.

En esta tentativa de hacer del mundo la realización progresiva de la Idea Absoluta, Hegel reduce el conjunto de lo real a conceptos, a fin de mostrar cómo sigue en su desarrollo una marcha racional y revela el movimiento del Espíritu. Pero este procedimiento no es igualmente realizable en todas partes, y su aplicación se torna cada vez más difícil a medida que nos alejamos del terreno del pensamiento puro. Esto es lo que explica el carácter particular de su *Filosofía de la naturaleza*, libro en el cual Hegel reduce la conexión natural de los fenómenos a un desarrollo dialéctico de los conceptos.

Este procedimiento tiene una aplicación más fácil en el dominio de la historia, que Hegel se esfuerza por incluir en los marcos de la *Lógica*. Para dar al desarrollo histórico el carácter de un desarrollo lógico, reduce el devenir de la historia humana al devenir del Espíritu y para ello pone como principio fundamental del desarrollo del mundo la idea de libertad concebida en forma de liberación progresiva<sup>48</sup>, lo cual le permite establecer cierto paralelismo entre el proceso de

<sup>48</sup> Cf. Hegel, *Filosofía de la historia*, op. cit., pág. 22: "La historia del mundo está constituida por el progreso en la conciencia de la libertad."

liberación del espíritu y el de la humanidad que llega progresivamente a la conciencia de sí misma al realizar su esencia: la libertad.<sup>49</sup>

Este desarrollo se efectúa en el curso de la historia gracias a la sucesión de los grandes pueblos, cada uno de los cuales representa un grado nuevo, hasta el cual se eleva el Espíritu del Mundo y que se manifiesta mediante la creación de una nueva forma de Estado.<sup>50</sup>

Al atribuir a la realización de la libertad un papel determinante en el transcurrir de la historia, Hegel traducía las aspiraciones de la burguesía, pero como por otra parte él mismo se inclinaba cada vez más hacia la reacción y procuraba justificar la realidad política y social de su tiempo, confiriéndole un valor absoluto, detenía la marcha de la Historia y la del Espíritu en el Estado prusiano, al cual idealizaba, convirtiéndolo en la encarnación definitiva y perfecta de la Idea Absoluta.

En su *Filosofía del derecho* intentó justificar al Estado, y en particular al prusiano, desde un punto de vista, no ya histórico, sino jurídico y moral; convirtiéndolo en la expresión más elevada de la moralidad objetiva que se realiza ya, aunque de modo imperfecto, en la familia y en la sociedad.

En el Estado veía la expresión de la voluntad general, superior a los intereses privados que predominan en la sociedad, y consideraba que el Estado, cuya voluntad se expresa por medio de la ley, había encontrado su forma perfecta en el Estado prusiano, que, apoyado en la burocracia y en las Dietas, ofrecía en su opinión —por la división del poder entre el rey y las clases poseedoras—, las mejores garantías contra el despotismo y contra la democracia revolucionaria.

Esta concepción de la Idea Absoluta, que realiza su esencia en el mundo, domina, finalmente, a la *Filosofía del espíritu*, que constituye la coronación de la obra de Hegel. Esta realización se hace mediante el arte, expresión sensible de la Idea Absoluta; mediante la religión, que es su representación simbólica; y mediante la filosofía, por la cual llega a la plena conciencia de sí. En la sucesión de las religiones, Hegel asigna un lugar preferente a la religión cristiana, en la cual ve la expresión simbólica de su propia filosofía. Le atribuye, como al Estado prusiano, un valor absoluto, y detiene en el cristianismo el desarrollo del Espíritu en el plano religioso. Este encuentra su expresión más elevada, ya no en forma de símbolos, como la religión, sino en forma de ideas, en la sucesión de los grandes sistemas filosóficos, de los cuales el último, el suyo, constituye la forma definitiva y perfecta de la Idea Absoluta.

La filosofía hegeliana constituía el término final de la filosofía idealista ale-

<sup>49</sup> Cf. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Filosofía del espíritu), op. cit., párrafo 549, pág. 268: "Este movimiento (de la historia) es el camino para la liberación de la sustancia espiritual, el hecho mediante el cual el fin absoluto del mundo se realiza en el mundo; el espíritu que primeramente es sólo en sí, llega a la conciencia y a la conciencia de sí, y por tal modo a la revelación y realidad de su esencia en sí y para sí, y se hace también eternamente universal, se hace el espíritu del mundo. Puesto que este desenvolvimiento tiene lugar en el tiempo y en la existencia, y por tanto en cuanto a historia sus momentos singulares y grados son los espíritus de los varios pueblos, cada uno como singular y natural en una determinación cualitativa está destinado a llenar sólo un grado y a ejecutar sólo una misión en la acción total."

<sup>50</sup> Cf. Hegel, *ibid.*, pág. 273: "En la existencia de un pueblo, el fin esencial es ser un Estado y mantenerse como tal: un pueblo sin formación política (una nación como tal) no tiene propiamente historia. [...] Lo que sucede a un pueblo y tiene lugar dentro de él, tiene su significado esencial en la relación con el Estado. [...]"

mana, el paso a una concepción más realista del mundo. Su sistema, que unía la idea y el ser en el desarrollo dialéctico de la historia, reflejaba la transformación cada vez más vasta y poderosa del mundo por el desarrollo de las fuerzas de producción y la integración cada vez más profunda del hombre en él.

A pesar de su tendencia realista, esta doctrina seguía siendo en esencia idealista y presentaba, como la Alemania de entonces —que pasaba de una economía semi-feudal a una economía capitalista—, un carácter de transición y conciliación.

Dicha filosofía constituía una transacción entre el idealismo trascendental, que coloca fuera del mundo su principio primero y su fin último, y el realismo, que, inspirándose en la idea de immanencia, explica el desarrollo del mundo por su propia naturaleza. En su esfuerzo por captar el mundo en su realidad concreta, Hegel integraba el espíritu en el devenir de la historia, pero como reducía el desarrollo del mundo a un desarrollo de conceptos, la historia se confundía con el devenir del espíritu.

Esta doctrina constituía, por otra parte, una transacción entre la concepción estática y la concepción dinámica del mundo. Como se proponía explicar la transformación continua, el desarrollo incesante del mundo, y como, por consiguiente, ponía en primer plano las nociones de vida y de movimiento, estaba henchida de dinamismo, pero este dinamismo aparecía determinado por un principio superior, por la Idea Absoluta, que, causa primera y final del devenir, vuelve a ser, al final de su evolución, lo que era al principio. Por ello el desarrollo dialéctico era aparente y asumía la forma y el carácter de una involución que seguía emparentando la doctrina de Hegel con la concepción estática del mundo.<sup>51</sup>

Por último, en el terreno político, esta conciliación entre una concepción estática y una concepción dinámica del mundo era señalada por el intento de conciliar un sistema conservador, que, al considerar el Estado prusiano y la religión cristiana como las formas definitivas y perfectas de la Idea Absoluta, detenía en ellas el desarrollo del espíritu y el movimiento dialéctico de la historia, que implica un cambio continuo al cual no es posible asignarle como fin una forma política, social o religiosa determinada.

Esta filosofía inspiraría el movimiento de la Izquierda Hegeliana que, después de la represión de la Joven Alemania, reanudó el combate en favor del liberalismo, en un plano, no ya literario, sino filosófico.

Arrastrados, desde los primeros años de su juventud, a la gran lucha política de su época, entre la reacción y el liberalismo, Marx y Engels participarían activamente en el movimiento de la Izquierda Hegeliana, que determinaría al comienzo, lo esencial del pensamiento y la acción de ambos.

<sup>51</sup> Cf. Hegel, *Werke*, Berlín, 1840, vol. VI, Lógica, Párrafo 161, pág. 317 (La doctrina del concepto): "El movimiento del concepto es, por el contrario, un desarrollo, mediante el cual está puesto sólo lo que ya existe en sí." Véase en *Enciclopedia...*, op. cit., pág. 255.



## CAPÍTULO II

### INFANCIA Y ADOLESCENCIA

#### CARLOS MARX

Carlos Marx nació el 5 de mayo de 1818, en los comienzos de la época contrarrevolucionaria de la Santa Alianza, en la región meridional de la Renania que, en oposición a la del norte, no tenía aún un carácter industrial, sino agrícola.

Su ciudad natal, Tréveris, era el centro administrativo de esta región del Mosela, y sede del tribunal de apelaciones y de un importante arzobispado, que en otros tiempos había sido un poderoso electorado eclesiástico. Contaba entonces con 12.000 habitantes. Era una ciudad antigua, apacible y tranquila, llena de recuerdos del pasado. Numerosos monumentos, como la Porta Nigra; el palacio imperial y la basílica, eran testimonios del esplendor de la época romana, en tanto que la abundancia de conventos y de iglesias que rodeaban a la catedral, en la cual se conservaba el Santo Sudario, mostraba hasta qué punto la vida religiosa había sido y seguía siendo intensa.

La industria estaba poco desarrollada; era una ciudad de funcionarios, comerciantes y artesanos, cuya actividad bastaba para satisfacer las necesidades de la población rural de los alrededores, dedicada al cultivo de la vid. Como la mayor parte de las ciudades de entonces, Tréveris conservaba en parte, en sus jardines y establos, el estilo semirural de las ciudades de la Edad Media.

Se hacía en ella la vida apacible de las pequeñas ciudades de esos tiempos que, por falta de medios de transporte rápidos y cómodos existían —por así decirlo— concentradas en sí mismas. Por otra parte, esta vida era agradable y alegre, como lo es siempre en los países dedicados al cultivo de la vid, y Marx siempre conservó afecto por su país natal.

Sin embargo, la ciudad no estaba apartada de las grandes corrientes de la época. Los efectos de la Revolución francesa se habían hecho sentir profundamente en ella. Después de haber sido en sus comienzos, junto con Coblenza, uno de los grandes centros de la emigración y la contrarrevolución francesa, Tréveris recibió con entusiasmo, en 1794, a las tropas francesas que habían puesto fin a la autoridad del arzobispo y al sistema absolutista y feudal. Del mismo modo que en Maguncia, se plantó allí un árbol de la Libertad, y se fundó un Club de Jacobinos. Pero este entusiasmo, como en toda Renania, fue seguido por la indiferencia, y más adelante, por cierta hostilidad, a medida que aumentaban las car-

gas militares y fiscales. Así es que, al caer Napoleón, Tréveris recibió a los aliados como liberadores y aceptó, sin demasiadas quejas, el dominio de Prusia, que tuvo al comienzo la prudencia de tratar con miramientos al catolicismo y de no abolir las reformas traídas por la Revolución y el Imperio. Por otra parte, Prusia ofrecía un amplio mercado a los vinos de Mosela.

Sin embargo, al acentuarse la reacción y la crisis vitivinícola, se intensificó la hostilidad hacia Prusia, en especial después de la Revolución de 1830, que hizo temblar a la Santa Alianza y señaló el despertar del liberalismo en Europa.

Inmediatamente después de esta Revolución, la atención de las autoridades prusianas fue atraída por el recrudecimiento de las manifestaciones de hostilidad hacia Prusia y de simpatía por Francia. Así, en un folleto se invitaba a los habitantes de Tréveris a librarse del yugo prusiano, o por lo menos a reclamar la plena autonomía para la Renania; según confesión del propio presidente del distrito de Tréveris, la publicación produjo gran impresión.<sup>1</sup> El 27 de mayo de 1832 los viñateros del Mosela participaron en gran número en la manifestación liberal de Hambach, y un informe policial del 9 de noviembre de 1832 señalaba que muchos habitantes del distrito esperaban de Francia la liberación de un odioso yugo.<sup>2</sup> Esta hostilidad contra la Prusia reaccionaria era atestiguada un año más tarde por el alcalde de la vecina ciudad de Sarrebrück, quien escribía el 16 de agosto de 1833, al ministro del Interior: "La desconfianza hacia las instituciones actuales va tan lejos, que se considera una locura el manifestarse abiertamente en favor de Prusia [...] La Revolución de julio y los acontecimientos que la acompañaron han despertado tal entusiasmo, que la integración de Renania en Prusia se ve así retrasada en diez años."<sup>3</sup> Ese mismo año, las autoridades militares de Tréveris emitían un juicio análogo sobre el estado de ánimo de la población: "La Revolución francesa —escribían— ha hecho surgir en todas partes cierto número de individuos que esperan que la salvación venga de Francia y de los principios franceses; se consideran liberales y, asumiendo este título, se entregan a una insolente crítica de las actuales instituciones."<sup>4</sup>

En esta oposición a la Prusia reaccionaria se daba una conjunción de la burguesía liberal y de la población obrera, en particular la de los viñedos del Mosela, más o menos reducidos a la miseria. Como los otros liberales alemanes, los de Tréveris querían la abolición de todo lo que se oponía al desarrollo del capitalismo y de la sociedad burguesa: absolutismo, privilegios, aduanas interiores, y reclamaban un régimen constitucional y la libertad de prensa.

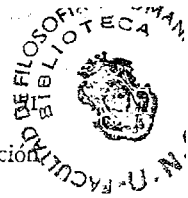
Esta oposición liberal encontró un sostén en el creciente descontento de los campesinos del Mosela, cuya situación no cesaba de empeorar. Liberado de la servidumbre feudal, el pequeño campesinado no había logrado, de todos modos, mejorar su situación; arruinado por la constante disminución del precio de los productos agrícolas, los pequeños campesinos se veían expulsados de sus tierras y reducidos a la condición de medieros y de obreros agrícolas. Luchaban tenaz y encarnizadamente contra esta depauperación engendrada por el nuevo régimen

<sup>1</sup> Cf. *Geb. Staatsarchiv*, B. rep. 77, tit. 505, n° 1, vol. I, fol. 17, 15 de octubre de 1830.

<sup>2</sup> Cf. *Geb. Staatsarchiv*, B. rep. 77, tit. 505, n° 3, vol. I, fol. 247, 9 de noviembre de 1832.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, B. rep. 77, tit. 505, n° 5, vol. I, fol. 377, 16 de agosto de 1833.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, fol. 4, 1833. En relación con este movimiento de oposición, véase J. Droz, *Le libéralisme rhénan*, París, 1940, págs. 199-205.



capitalista, y la sublevación de los campesinos de Hesse fue una manifestación de esta lucha.

Gracias a su unión aduanera con Hesse, en 1828, Prusia había abierto su mercado a los vinos de este país, y agravado, en consecuencia, la situación de los viñateros del Mosela. La caída de los precios de los vinos había provocado una depauperación que, agravada por la usura y el aumento de los impuestos, favorecía el desarrollo de las primeras ideas socialistas en esa zona.

En ese tiempo las ideas de Saint-Simon se difundieron en Tréveris, así como en el resto de Alemania, y conquistaron tantos adeptos, que el arzobispo se vio obligado a condenarlas desde el púlpito.

Al mismo tiempo, el fourierismo fue difundido en Tréveris por Ludwig Gall, a quien se puede considerar uno de los precursores del socialismo alemán.<sup>5</sup>

Gall encara más adelante (en 1825), en un folleto intitulado *De dónde nos puede llegar la salvación*, el problema social desde un punto de vista socialista, y muestra que en la sociedad burguesa las necesidades de los hombres no pueden ser plenamente satisfechas porque el trabajo está sometido al dinero, y es explotado por éste. La depauperación de los explotados, que va acompañada por el enriquecimiento incesantemente creciente de los explotadores tiene por efecto la acentuación de las oposiciones de clase. Para remediar estos males sociales, Gall, inspirándose en Fourier, propone la creación de talleres nacionales, que abrirían el camino al establecimiento de una economía colectivista. Los pobres serían protegidos así de la explotación capitalista y obtendrían, gracias a la disminución de los gastos de explotación, salarios más elevados, cosa que solucionaría el problema social.

En 1828 Gall difunde estas mismas ideas en una revista que lleva el nombre de *Páginas humanitarias, o Contribución práctica a la doctrina que tiene como finalidad la dicha del pueblo*,<sup>6</sup> y de la cual sólo aparece un número. Como sus ideas encuentran poco eco en Tréveris y le valen, además de severas amonestaciones, el ser puesto bajo vigilancia policial, Gall emigra en 1832 a París, donde traba conocimiento con Fourier, y pasa después a Hungría, país en el cual realiza experimentos con un nuevo procedimiento de destilación. De vuelta a Tréveris publica en 1835 un libro: *Comentarios de la crítica hecha por Forster sobre los aparatos de destilación más conocidos*.<sup>7</sup> En ocasión de este comentario, Gall critica nuevamente a la sociedad burguesa y muestra de qué modo los antagonismos de clase en ésta tienen que acentuarse necesariamente: "Los privilegiados del dinero y las clases laboriosas son fundamentalmente contrarios los unos a las otras por sus opuestos intereses. La situación de los primeros mejora en la medida en que empeora la de las otras, en la medida en que se vuelve más precaria y miserable."<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Nacido en 1791, cerca de Julliers, en el seno de una familia campesina, Ludwig Gall estudió derecho en Colonia y llegó a ser en 1816 secretario de administración en Tréveris, donde en 1818 fundó una "Unión para obtener para todo alemán pobre un trabajo, un salario, una vivienda conveniente y bienes suficientes." En 1819 emigró a Estados Unidos y fundó en Harrisburg (Pennsylvania) una colonia modelo, inspirada en los falansterios de Fourier. Después del rápido fracaso de esta empresa, volvió en 1820 a Tréveris y publicó en 1822 una pequeña obra en la cual exponía el resultado de su tentativa: *Meine Auswanderung nach den Vereinigten Staaten im Frühjahr 1819 und meine Rückkehr nach der Heimat im Winter 1820*.

<sup>6</sup> Cf. *Menschenfreundliche Blätter oder praxische Beiträge zur Volksbeglückungslehre*.

<sup>7</sup> *Beleuchtung der Försterschen Kritik der gerühmtesten Destilliergeräte*.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, pág. 184.





Del mismo modo que Fourier, Gall deseaba crear, en los marcos de la sociedad burguesa, una nueva organización del trabajo que permitiera dar una solución equitativa al problema social.

Aunque siguió siendo un utopista, Gall tiene de todos modos el mérito de haber abierto el camino al socialismo en Alemania, y de haber difundido las primeras concepciones socialistas.

Aunque estas ideas no podían ganar todavía muchos adeptos en Alemania, especialmente en Tréveris, donde no existía un proletariado, las ideas liberales encontraban, en cambio, un eco creciente en esta ciudad, y habrían de ejercer una influencia determinante sobre el desarrollo político inicial de Carlos Marx, quien pertenecía, como Federico Engels, a una familia burguesa.

Marx descendía, por parte de sus padres, de familias de rabinos. Su abuelo paterno, Marx-Levy, que había abreviado su nombre en el de Marx, fue, hasta su muerte (ocurrida en 1789), rabino de Tréveris; casó con Eva Moses Lvov (1737-1823), que entre sus antepasados contaba con célebres rabinos.

De este matrimonio habían nacido tres hijos, el mayor de los cuales, Samuel (muerto en 1827), llegó a ser rabino de Tréveris, y el menor —Hirschel, padre de Carlos Marx— se hizo abogado. Este último casó con Henriette Presborck (Pressburg), nacida en 1795 en Neumagen, y descendiente de una antigua familia de rabinos holandeses. Esta familia, que emigró a Hungría en el siglo XVI, contaba también con rabinos célebres, como Iehuda-ben-Eliezer ha Levy Minz, profesor de la Universidad de Pavia. El matrimonio tuvo nueve hijos: cuatro varones y cinco niñas. No se sabe mucho sobre los hermanos y las hermanas de Carlos; muchos de ellos tuvieron una muerte temprana y no debían desempeñar un papel importante en su vida.<sup>9</sup> El mayor, Moritz David, murió al poco tiempo de nacer, y cuatro fallecieron, muy jóvenes, de tuberculosis: Eduardo a los once años, Hermann y Carolina a los veintitrés, y Henriette a los treinta y seis. La mayor de las mujeres, Sofía, por quien Carlos sintió más afecto en su juventud, casó con el abogado Schmalhausen, de Maastricht. Luísa casó con el comerciante holandés Jutta y emigró con él a África del Sur. Emilia desposó al ingeniero Conradi y vivió en Tréveris hasta su muerte.

La madre de Carlos, que no estaba especialmente dotada, y que hablaba y escribía muy mal el alemán, no tuvo ninguna influencia en su desarrollo intelectual. Era una buena madre de familia, que sólo se interesaba por la salud de sus hijos y por los problemas domésticos. Su sentido práctico y su espíritu estrecho, que la llevaban quizá a exagerar un poco su amor al orden y la economía, la oponían a su hijo, quien consideraba mezquinas y secundarias las cosas que a

#### CUADRO GENEALÓGICO

Marx Levy (fallecido en 1798)  
casó con Eva Moses Lvov (fallecida en 1823)

Hirschel (Heinrich) Marx (1782-1838)  
se casó con Henriette Pressburg (1787-1863)

Moritz-David	Sofía	Carlos	Hermann	Henriette	Luísa	Emilia	Carolina	Eduardo
muerto	1816	1818	1819	1820	1821	1822	1824	1826
al nacer	1883	1883	1842	1856	1863	1880	1847	1837

ella más la preocupaban.<sup>10</sup> Había soñado con una carrera lucrativa y brillante para Carlos, y se sintió profundamente decepcionada al verlo llevar una existencia irregular, aparentemente sin finalidad, que lo situaba fuera del marco de la sociedad burguesa. Incapaz de comprender el genio y las aspiraciones de su hijo, o de suponer que la vida que éste hacía era el precio de una obra gigantesca, que convulsionaría al mundo, Henriette consideraba que esta vida era un lamentable fracaso. Con su sentido estrechamente práctico, deploraba que Carlos hubiera utilizado tan mal sus brillantes cualidades, y hacia el fin de sus días solía decir, con ironía amarga, que habría sido mejor para él, en vez de escribir un libro sobre *El capital*, haber hecho un capital.

Por el contrario, el padre de Marx era un hombre muy culto, de tendencias liberales, que tuvo una profunda influencia sobre la primera formación de su hijo.

Nacido en 1782, en Sarrelouis, se evadió muy pronto del medio familiar y se sustrajo a la influencia de su padre, rabino de Tréveris, apartándose de la religión judía. Privado del sostén de su familia, tuvo una juventud difícil y nunca recibió —como habría de escribir a su hijo<sup>11</sup>— nada de los suyos, salvo el amor que conservaba por él su madre. Gracias a sus propios esfuerzos, logró recibirse de abogado en Tréveris y alcanzó una posición honorable, que sería consagrada con el título de consejero y con su elección como presidente del colegio de abogados.

Era un hombre esclarecido, imbuido del racionalismo del siglo XVIII y gran admirador de los escritores y filósofos de esa época: Voltaire, Rousseau y Lessing.<sup>12</sup> El cuñado de Carlos, Edgar von Westphalen, que llegó a conocerlo muy bien, lo describe como un protestante liberal que profesaba, a la manera de Kant, una filosofía religiosa que unía la razón y la fe en el plano de una elevada moral.

Este liberalismo religioso, que lo apartó de la estrecha e intolerante ortodoxia judía a la cual seguía apegada su familia, explica en parte su conversión al protestantismo, que en ese entonces estaba saturado de racionalismo y le ofrecía un ideal religioso parecido al suyo.<sup>13</sup>

La razón esencial de esta conversión, que se produjo a fines de 1816 o principios de 1817, fue la necesidad en que se vio, de abandonar la religión judía a fin de poder continuar con el ejercicio de su profesión de abogado, y sustraer a su familia de las vejaciones a que se sometía entonces a los judíos.

Al comienzo de la anexión de Renania a Prusia, los judíos se habían mostrado a favor del gobierno prusiano, que, después de haberles dado la emancipación

<sup>10</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 187-188. Carta del 29 de noviembre de 1835 a su hijo, a la sazón estudiante en Bonn: "No pienses que se debe a una debilidad propia de nuestro sexo mi curiosidad por saber cómo has organizado tu habitación, y si el espíritu de economía —que es una necesidad primordial para grandes y pequeños— se hace sentir en ella. Al mismo tiempo me permite observar, mi querido Carlos, que no debes considerar que la limpieza y el orden son cosas secundarias, pues la salud y el buen humor dependen de ellas. Trata de que tu habitación se limpie con frecuencia y a fondo." Cf. igualmente *ibid.*, pág. 190, Carta de enero de 1836.

<sup>11</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 206. Carta de H. Marx a C. Marx, 12-14 de agosto de 1837.

<sup>12</sup> Cf. *Neue Zeit*, XVI, t. I, pág. 5. Recuerdos de la hija de C. Marx, Eleanore. "El padre de Mohr [apodo afectuoso que los hijos de Marx daban a su padre] era un verdadero francés del siglo XVIII, que conocía de memoria a Voltaire y Rousseau."

<sup>13</sup> Cf. Hans Stein, *Der Uebertritt der Familie Heinrich Marx zum evangelischen Christentum*. (La conversión de la familia de Enrique Marx al protestantismo), XIV, Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins, Colonia, 1932, págs. 126-129.

por el Edicto de 1812, abolió las severas medidas tomadas por Napoleón en 1808 contra los usureros judíos.

Pero esta satisfacción debía ser de corta duración, pues no bien cayó Napoleón, el gobierno prusiano aplicó la política reaccionaria de la Santa Alianza y los judíos, junto con los liberales, serían las primeras víctimas. Basándose en el artículo 16 de la Carta de la Confederación Germánica, este gobierno, después de haber prohibido, a partir de 1815, el acceso de los judíos a las funciones públicas, extendió en 1822 esta interdicción a todas las carreras liberales. Esta medida afectó a Hirschel Marx, quien en junio de 1815 presentó una solicitud al gobierno para que se lo autorizara a continuar el ejercicio de su profesión. A pesar de estar apoyada por el presidente de la comisión encargada de la confirmación en sus funciones de los titulares de empleos y puestos, quien describió a Hirschel como un hombre muy instruido, celoso y leal, la solicitud fue rechazada. Al verse en la alternativa de elegir entre el abandono de su profesión y la abjuración de su religión judía, Hirschel Marx prefirió convertirse al protestantismo. Después de cambiar su nombre de pila (Hirschel) por el de Heinrich (Enrique), entró a formar parte de la pequeña comunidad protestante de Tréveris, que entonces contaba con unos 300 miembros y que lo aceptó cordialmente.

Esta conversión, seguida en 1824 y 1825 por la de sus hijos y su mujer, le permitió seguir ejerciendo su profesión de abogado y, por otra parte, pudo librar así a su familia de los efectos del recrudecimiento del antisemitismo, que siempre acompaña a los períodos de reacción. Este antisemitismo, que se desarrollaba junto con las persecuciones contra los "demagogos", suscitó movimientos hostiles contra los judíos en numerosas ciudades de la región renana. En Carlsruhe, Darmstadt, Heidelberg y Francfort los judíos fueron molestados, y las Dietas provinciales reclamaron medidas especiales contra ellos. La Dieta renana llegó a solicitar, en 1826, que se privara a los judíos de sus derechos civiles y políticos.

Esta conversión, que no estaba en contra de sus convicciones, y que le permitía asegurar a su familia una vida más fácil y libre, constituyó —por otra parte— una verdadera emancipación intelectual. En efecto, los judíos perseguidos se replegaban cada vez más sobre sí mismos y se aferraban con un fanatismo aumentado a sus tradiciones religiosas y nacionales. Este aislamiento creciente dentro de una ortodoxia intolerante y estricta favorecía el surgimiento, entre ellos, de una mentalidad estrecha, ajena y hostil al racionalismo y al espíritu moderno.

Así, muchos judíos esclarecidos, como E. Gans, el futuro maestro de Carlos Marx en la Universidad de Berlín, se convirtieron al protestantismo del mismo modo que Hirschel Marx, a fin de evitar esta deprimente influencia. Enrique Heine pudo calificar acertadamente su conversión de "billete de entrada en la civilización europea".

Este liberalismo religioso iba acompañado en Hirschel Marx —como era entonces el caso más común entre los liberales— por un liberalismo político que lo llevó a participar en el movimiento de oposición liberal que se desarrollaba en Tréveris, como en toda la Renania, favorecido por el ascenso de la burguesía.

El liberalismo político tenía su centro en Tréveris, y se apoyaba en dos sociedades: una científica, la "Sociedad de investigaciones útiles", y otra literaria, la "Sociedad literaria del Casino", que reunía a la élite intelectual de la ciudad.

La primera sociedad, fundada en 1822, se interesaba especialmente en las investigaciones históricas, a las cuales Tréveris, con su rico pasado, ofrecía un vasto

campo de investigación; la otra, fundada durante la ocupación francesa, debía su nombre de "Casino" a un gran edificio que contenía una biblioteca, una sala de lectura provista de los principales diarios alemanes y franceses, y un gran salón en el cual se ofrecían conciertos, representaciones teatrales y bailes.

El gobierno prusiano, en un comienzo había favorecido estas sociedades, en las cuales oficiales y funcionarios se mezclaban con los burgueses más destacados de la ciudad, pues esperaba encontrar en ellas un apoyo a su política. Pero muy pronto se sintió defraudado al comprobar que, después de 1830, estas dos sociedades, y en especial la Sociedad literaria del Casino, se estaban convirtiendo en el centro y el alma de la oposición liberal de Tréveris. Asociándose a una campaña de banquetes iniciada en Alemania meridional en favor del régimen constitucional, la Sociedad literaria del Casino organizó el 2 de enero de 1834 un banquete en honor de los diputados locales de tendencia liberal en la Dieta renana: Kayser, Valdenaire, viñatero de Berncastel que mantenía relaciones permanentes con los liberales de París; Haw, alcalde de Tréveris, y L. Mohr, banquero y presidente de la Sociedad literaria del Casino. Al terminar el banquete, Hirschel Marx, que era uno de los organizadores, pronunció un discurso —por otra parte sumamente cauteloso— en favor de las ideas liberales. Alabó en él la generosidad del rey, que había permitido, decía, con la formación de las Dietas, que la verdad escalara los peldaños del trono. Y concluía su discurso con estas palabras: "Contemplemos confiadamente el futuro venturoso, —pues está en manos de un padre benévolo, de un rey justiciero: su noble corazón siempre habrá de acoger favorablemente los pedidos justificados y razonables de su pueblo." <sup>14</sup>

Después de los discursos, se entonaron canciones revolucionarias, y el informe policial de un empleado que asistió al banquete denuncia a Hirschel Marx por haber tenido participación en estos cantos. <sup>15</sup> A pesar del tono leal de los discursos, el gobierno se enfureció, pues se trataba de la única manifestación liberal que había tenido lugar en toda Prusia.

Unos días más tarde, el 25 de enero, hubo una nueva manifestación liberal, de carácter más radical, en ocasión del aniversario de la fundación de la Sociedad Literaria del Casino. Esta vez se cantó *La Marsellesa* y *La Parisienne*; se enarboló la bandera tricolor, símbolo de la revolución, y uno de los asistentes, el abogado Brusius, llevó su audacia hasta el punto de decir que si la Revolución de 1830 no se hubiera producido, los hombres estarían aún obligados a rumiar pasto, como el ganado. Indignado por esta manifestación, que consideró un escándalo intolerable, el gobierno amonestó severamente al prefecto e hizo poner a la Sociedad Literaria del Casino, de la cual se retiraron los funcionarios y los oficiales, bajo la vigilancia de la policía, además de iniciar acción judicial contra el abogado Brusius. <sup>16</sup>

Hirschel Marx, así como los profesores del liceo en que estudiaba Carlos, fue-

<sup>14</sup> Citado por O. Männen-Helfen, B. Nikolaievski, *Karl und Jenny Marx*, Berlín, 1933, pág. 23. Los discursos pronunciados en este banquete se publicaron en los números 22 y 23 de la *Rhein und Moselzeitung*, y en el núm. 23 del *Kölnische Zeitung*.

<sup>15</sup> Cf. *Staatsarchiv Koblenz Abt.*, 442, Nº 3707.

<sup>16</sup> Cf. *Geb. Staatsarchiv*, B, rep. 77, tit. 505, Nº 5, vol. II, fol. 216 sigs.

ron implicados en este episodio,<sup>17</sup> cuya importancia y alcance, de todos modos, no deben ser exagerados.

A esos liberales les faltaba la fuerza y el valor necesarios para convertirse en verdaderos revolucionarios, y su oposición se limitaba en realidad a críticas bastante tibias. Tal era, en particular, el caso de Hirschel Marx, quien, a pesar de sus tendencias racionalistas y liberales, era tan moderado en sus aspiraciones como en sus críticas, y, lejos de desear una revolución, cifraba todas sus esperanzas en la prudencia y la generosidad del rey.

Partidario de un régimen constitucional moderado, no compartía la francofilia de la mayoría de los liberales de entonces y se sentía profundamente vinculado a la monarquía prusiana. Tres años después de la declaración de lealtad y devoción con que terminó su discurso del "Casino", oponía, en una carta enviada a su hijo, el liberalismo de la monarquía prusiana al despotismo de Napoleón, y lo invitaba a celebrar, en una oda en honor de esta monarquía, la victoria de Waterloo, la cual, como decía, había liberado a Europa de un yugo odioso.<sup>18</sup>

Por otra parte, esta actitud moderada estaba de acuerdo con su naturaleza sentimental y tierna, muy distinta del temperamento ardiente y voluntarioso de su hijo. En una descripción que hace de él su nieta, se observa esta diferencia de caracteres, que se manifestaba en las fisonomías de padre e hijo.<sup>19</sup>

La orientación primera, tanto espiritual como política, de Carlos Marx, sería determinada por el racionalismo y el liberalismo religioso y político de su padre, que ejerció sobre él, al comienzo, una influencia preponderante.

En ese medio tranquilo y culto, en una familia que, a pesar de su situación acomodada, llevaba la vida laboriosa y sencilla de la burguesía de ese tiempo, transcurrió la feliz infancia de Carlos Marx.<sup>20</sup>

Casi nada se sabe de ella; apenas conocemos algunos recuerdos transmitidos por su hija Eleanore. Carlos era un joven vigoroso, de espíritu vivaz, que se mostraba un poco tiránico con sus hermanas. Su carácter burlón y jovial hacía que sus camaradas lo amaran y temieran a la vez; desbordante de vida, siempre estaba

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, fol. 214. H. Marx no asistió a esta segunda manifestación. Entre los participantes se encontraba, en cambio, uno de los profesores de Carlos Marx, Schneemann. Cf. *Akten des Provinzialschulkollegium*. Carta de Schneemann al Ministro de Culto del 2 de julio de 1834.

<sup>18</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 204-205. Carta de H. Marx a C. Marx, Tréveris, 2 de marzo de 1837. "El objeto [de esta oda] debe ser un acontecimiento de la historia prusiana [...] Debe estar dirigido a la gloria de Prusia y presentar la posibilidad de celebrar el genio de la monarquía. La gran batalla de la Bella-Alianza-Waterloo es uno de esos acontecimientos [...] Su celebración no puede dejar de suscitar entusiasmo, pues en caso de haber sido un fracaso, la humanidad y el espíritu humano habrían quedado eternamente encadenados. Sólo los liberales incoherentes de nuestros días pueden idolatrar a Napoleón. Durante su reinado nadie pudo en realidad pensar en voz alta lo que se escribe todos los días en Alemania, y particularmente en Prusia, sin que se moleste a nadie. Quien haya estudiado la historia de Napoleón y su loca ideología puede, en toda conciencia, celebrar su caída y la victoria de Prusia."

<sup>19</sup> Cf. *Neue Zeit*, mayo de 1883, pág. 441, Recuerdos de Eleanore Marx. "Marx siempre llevaba consigo un retrato de su padre. El rostro me parecía muy hermoso: los ojos y la frente eran semejantes a los del hijo, pero la parte inferior del rostro, en torno de la boca y a la barbilla, era más suave. El conjunto tenía un marcado carácter del tipo judío, pero de un hermoso tipo judío."

<sup>20</sup> El padre de C. Marx contaba, como abogado, con entradas bastante considerables, y habitaba con su familia en una hermosa casa en la calle del Puente (Brückenstrasse) situada en el barrio aristocrático de la ciudad.

dispuesto a dirigir sus juegos, pero a veces utilizaba la ironía y la sátira contra ellos.<sup>21</sup>

Aunque no fue precisamente un genio precoz, mostró desde sus primeros años una inteligencia despierta que era la alegría y el orgullo de sus padres. Fue el hijo preferido, y al parecer sus padres estaban un poco decepcionados por las mediocres disposiciones de sus otros hijos, por lo cual cifraban en él todas sus esperanzas.<sup>22</sup>

Carlos estudió en el liceo de Tréveris, en el cual permaneció cinco años, de 1830 a 1835. En esta institución reinaba un espíritu liberal y abierto, que había sido introducido por el último príncipe elector, el arzobispo Clemente Venceslas (1768-1808). Bajo el dominio francés el nivel de los estudios había caído muy bajo: no existía un plan de estudios, los profesores enseñaban más o menos lo que querían. Ningún examen serio permitía comprobar lo aprendido. Después de la anexión de Renania a Prusia, el liceo fue reorganizado, y en la época en que Marx asistía a él contaba con excelentes profesores, como Steiniger de matemáticas, Schneemann, de hebreo, y, especialmente, el director, Wytttenbach (1737-1848), historiador y filósofo.

J. H. Wytttenbach, espíritu progresista y liberal imbuido de la doctrina kantiana, había participado en la fundación de las dos sociedades culturales de la ciudad y se esforzaba por infundir un carácter racionalista a la enseñanza en su liceo.

Por haber despertado sospechas después de la fiesta de Hambach (1832), que dio lugar a una renovación de las persecuciones contra los demócratas, fue puesto bajo vigilancia policial. A consecuencias de una denuncia del jefe regional de la policía, Schnabel, se realizó en 1833 un registro en el liceo. Se encontró a un alumno un ejemplar de los discursos pronunciados en la fiesta de Hambach, y a otro poemas satíricos contra el gobierno, lo que motivó el arresto de uno de ellos. Como resultado del asunto del Casino, el profesor de matemáticas Steiniger fue acusado de materialismo y ateísmo; el de hebreo, Schneemann, denunciado por haber entonado canciones revolucionarias, y condenado. A Wytttenbach se lo responsabilizó por el estado de ánimo que reinaba en el liceo, y se lo amenazó con la revocación. Aunque no fue destituido, se le nombró como adjunto un codirector, el profesor reaccionario Loers, a quien se encargó de la vigilancia política del liceo.

Esta agitación política, en la cual participaron el padre de Marx y algunos de sus maestros y condiscípulos, no pudo dejar de ejercer una profunda influencia sobre el joven, en los últimos años de su estudio en el liceo, y aunque no existen pruebas de su participación efectiva en esta agitación, no se puede dudar de que contribuyó en mucho a su primera formación política.

Los estudios de Marx en el liceo fueron buenos, aunque no brillantes. Como en los otros liceos de esa época, se prestaba en él una especial atención al estudio

<sup>21</sup> Cf. *Neue Zeit*, mayo de 1883, pág. 441. Recuerdos de Eleanore Marx.

<sup>22</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 196-197. Carta de H. Marx a C. Marx, del 9 de noviembre de 1836: "Hermann ha partido hoy para Bruselas a fin de entrar allí en una buena casa de comercio [...] Espero mucho de su celo, pero menos de su inteligencia. Menni [Eduardo] va al liceo y, al parecer, quiere estudiar más. Las chicas son tranquilas y laboriosas."

de los idiomas, en especial las lenguas muertas, enseñadas desde un punto de vista primordialmente gramatical.

Sus éxitos escolares lo situaban en un buen término medio. En el examen de promoción de segundo a tercer año fue clasificado entre los alumnos felicitados por su conocimiento de las lenguas antiguas, y en el último año recibió elogios por sus disertaciones en alemán.<sup>23</sup>

Carlos era uno de los alumnos más jóvenes de su clase, y sólo contaba 17 años cuando se recibió de bachiller, mientras que los otros candidatos tenían edades que oscilaban entre los 19 y los 21 años. El conjunto de la clase era mediocre, y cerca de la mitad de sus condiscípulos fracasó en el examen.

La diferencia de edad, de medio y de religión explica que Carlos Marx haya hecho pocos amigos entre sus condiscípulos. La mayoría de ellos eran católicos, hijos de viñateros y artesanos, y pensaban dedicarse a la carrera eclesiástica. Marx trabó en especial relación con Emmerich Grach, que llegaría a ser presidente del tribunal de Tréveris, y con su futuro cuñado, Edgar von Westphalen, un año menor que él.

Las pruebas del examen que aprobó en agosto de 1835 fueron satisfactorias en términos generales. Sus disertaciones escritas, especialmente la de religión y la de alemán, proporcionan un interesante testimonio, no sólo de su formación intelectual y de sus conocimientos, sino también de su forma de espíritu, de su carácter, y de las tendencias políticas que ya se afirman en él. La menos buena es la disertación de latín, cuyo tema fue *An principatus Augusti merito inter feliciores rei publicae Romanae numeretur* (¿Es posible considerar que el gobierno de Augusto ha sido uno de los más felices de la historia romana?). Esta disertación constituye una comparación bastante trivial de dicho reinado con el de la época anterior, menos culta, y con la época posterior, en la cual la decadencia empieza a manifestarse y ya se anuncia la titanía.<sup>24</sup>

La disertación de religión, cuyo tema era: "Mostrar según el Evangelio de San Juan, XV, 1-14, la razón, la naturaleza, la necesidad y los efectos de la unión de los creyentes con el Cristo", ofrece mayor interés. Inspirándose en las concepciones racionalistas de su padre y sus maestros, en especial de Wytttenbach, reducía la religión a la moral. Al comentar este pasaje del Evangelio de San Juan desde un punto de vista histórico y filosófico, sostiene que la unión de los hombres en Dios responde a una profunda tendencia de la naturaleza humana, que siempre se ha esforzado, como lo prueba el ejemplo de Platón, por elevarse

<sup>23</sup> Cursos seguidos por Carlos Marx en Primer Año (*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1925, págs. 424-444. Gründberg, Marx als Abiturient).

Latín (Loers). Cicerón, *De oratore*; Tácito, *Anales*, *Agricola*; Horacio, *Odas y Sátiras*. Griego (Loers). Platón, *Fedón*; Tucídides, L. I.; Homero; Sófocles, *Antígona*.

Alemán (Hammacher). *Poesías* de Goethe, de Schiller y de Klopstock; *Historia de la literatura alemana a partir del siglo XVII*.

Hebreo (Schneemann).

Francés (Schwender). Montesquieu, *Consideraciones sobre la grandeza y la decadencia de los romanos*; Racine, *Atalía*.

Matemáticas (Steiniger). Álgebra, geometría, trigonometría.

Física (Steiniger). Acústica, electricidad, magnetismo, óptica.

Historia (Wytttenbach). *Historia de Roma*. *Historia de la Edad Media*. *Historia moderna*, en particular la de Prusia.

<sup>24</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 168-170.

hasta Dios por medio de una moralidad más noble. A continuación exponía que la unión de los creyentes con Cristo —que la impura moral de los paganos había hecho necesaria— permitía acceder a la verdadera virtud, a la virtud cristiana, más humana y más dulce que la de los estoicos, más elevada y más pura que la de los epicúreos.<sup>25</sup>

Desde el punto de vista dogmático, esta disertación era más bien débil, pues las razones dadas para la unión de los creyentes en Cristo eran exclusivamente de orden moral, y no se tenían en cuenta, como observó el corrector, las razones específicamente religiosas.<sup>26</sup>

A partir de esta época, Marx se muestra desligado, como su padre, de toda creencia dogmática, y la filosofía racionalista predomina en él sobre la religión. Esta filosofía, que le hace remplazar la concepción religiosa de la vida humana por la creencia en el destino moral del hombre, se expresa aún más claramente en la disertación de alemán: "Reflexiones de un joven sobre la elección de una carrera",<sup>27</sup> que, por prestarse más al desarrollo de las ideas personales, constituye su mejor prueba.

Parte de la idea, sobre la cual ha de volver a menudo más tarde, de que a diferencia del animal, cuya vida está determinada por las circunstancias, el hombre se esfuerza por determinar libremente la suya.<sup>28</sup> Esa libertad se manifiesta en especial en la elección de una carrera. Esta elección, a decir verdad, no es absolutamente libre, pues está dictada en parte por el curso mismo de la vida social en la cual estamos inmersos. "No siempre podemos —escribe— abrazar la profesión a la cual nos creemos destinados, pues el curso de nuestra vida ya se desarrolla, en cierta medida, antes de que estemos en condiciones de determinarlo."<sup>29</sup>

Sin exagerar la importancia de esta frase, que en esta disertación impregnada de idealismo sólo tiene el valor de una observación incidental, y sin ver en ella el preanuncio del materialismo histórico, es interesante de todos modos observar que, por primera vez, Carlos Marx subraya aquí la función de las relaciones sociales en la determinación de la vida de los hombres.

En la elección de una carrera, dice, no debemos obedecer ni a la ambición ni a un entusiasmo pasajero; debemos tener en cuenta nuestras aptitudes físicas e intelectuales, a fin de no ser inferiores a nuestra tarea futura, y considerar ante todo las posibilidades que ésta nos ofrece de trabajar para el bien de la humanidad. Esto es, en efecto, decisivo, y debe apartarnos de las profesiones que transforman al hombre en un instrumento pasivo o que lo alejan de la actividad práctica, pues —y aquí se perfila ya, igualmente, una de las concepciones fundamentales de Marx— para realizar una obra útil no hay que separar el ideal de la realidad, el pensamiento de la acción. "Las profesiones más peligrosas para un joven —escribe— son aquellas que, en vez de integrarlo en la vida, se ocupan de verdades abstractas."<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, págs. 171-174.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pág. 174. "Esta exposición vigorosa, vivaz y rica en pensamiento merece elogios, aunque no se indique la naturaleza de la unión tratada, aunque su razón sólo se considere desde un aspecto único y su necesidad sea demostrada insuficientemente."

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, págs. 164-167.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, pág. 164.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pág. 165.

<sup>30</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, págs. 166-167.



El final de esta disertación es una verdadera profesión de fe. Carlos Marx proclama allí que el fin supremo del hombre es consagrar su vida al bien de la humanidad, y que el sentimiento de realizar una obra digna de la admiración y el reconocimiento de los corazones generosos le da una fuerza moral que nada puede destruir. "La historia —escribe— designa como los más grandes entre los hombres a aquellos que se han ennoblecido trabajando por el bien de todos; la experiencia muestra que los más felices han sido quienes hicieron dichosos al mayor número de otros hombres, y la religión nos enseña que el ser ideal, a quien todos aspiran a imitar, se ha sacrificado por el bien de la humanidad [...] Cuando hemos elegido la carrera que nos permite actuar del mejor modo por el bien de la humanidad, las responsabilidades que asumimos entonces no podrán vernos, pues representan el sacrificio que realizamos por el bien de todos. En este caso no experimentamos alegrías egoístas y mezquinas, sino una felicidad compartida por millones de hombres, nuestros actos prolongan silenciosamente sus efectos en la eternidad y nuestras cenizas son regadas por las ardientes lágrimas de los hombres de corazón generoso."<sup>31</sup>

Esta patética profesión de fe era la primera afirmación apasionada de un ideal al cual debía seguir siendo fiel y al que sacrificaría su vida; en su idealismo juvenil, refleja las ideas humanitarias de su padre y sus maestros, y era testimonio de que ya había tomado resueltamente partido en la gran lucha entre las tendencias reaccionarias y democráticas, que entonces agitaba a Alemania. Por otra parte, ya había manifestado abiertamente sus sentimientos al negarse —cuando salió del liceo— a hacer una visita de despedida al profesor Loers, quien servía de auxiliar de las medidas policiales del gobierno, y al expresar, en cambio, su especial reconocimiento al director Wyttenbach.<sup>32</sup>

Esta disertación, que revelaba de tal modo los rasgos fundamentales de su carácter y sus tendencias, también dejaba ver las cualidades y los defectos de su pensamiento y de su estilo. En efecto, el corrector notaba con exactitud que su disertación revelaba una gran riqueza de ideas, pero que la excesiva búsqueda de metáforas perjudicaba a veces la claridad del pensamiento y la corrección del estilo.<sup>33</sup>

Esta educación liberal y racionalista que había recibido de su padre y de sus maestros, y que constituye la esencia de su primera cultura, fue completada por la que recibía de un amigo de su familia, el barón Westphalen, que vivía al lado de los Marx, y cuyos hijos eran los compañeros de juegos de Carlos y de sus hermanos y hermanas.<sup>34</sup> Una de las niñas, Jenny, era íntima amiga de la hermana

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, pág. 167.

<sup>32</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, p. 186. Carta de H. Marx a C. Marx. Tréveris, 18 de noviembre de 1835.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, pág. 167.

<sup>34</sup> Cf. *Neue Zeit*, 1891-1892. F. Mehring, *Die von Westphalen* (La familia von Westphalen).

Nacido en 1770, el barón Luis von Westphalen pertenecía a una familia de altos funcionarios. Su padre, Felipe von Westphalen (1724-1792), consejero y secretario particular del duque de Brunswick, había logrado numerosas victorias como jefe de estado mayor del ejército de ese duque durante la guerra de los Siete años. Después de ser ennoblecido por el duque, al terminar la guerra, casó en 1775 con la sobrina del general que comandaba las tropas inglesas —Jeannie Wishart of Pittarow—, que descendía de la ilustre familia escocesa de los condes de Argyll. Luis von Westphalen se puso al servicio de Francia y fue tomado prisionero, como sospechoso, por Davoust. Nombrado en 1814, después de la

mayor de Carlos, quien muy pronto contraería esponsales con ella. El barón se había sentido atraído por la vivacidad de espíritu del joven, y Marx, por su parte, lo veneraba como a un padre. Al dedicarle años más tarde su tesis de doctorado, celebró líricamente su amor por la verdad y el progreso, y su profundo idealismo.<sup>35</sup>

Distinto, por su formación y por su estilo espiritual, del padre de Marx, el barón von Westphalen era también muy culto. Hablaba el inglés tan bien como el alemán, y leía de corrido en latín y griego. Sus preferencias no iban hacia los racionalistas y los clásicos franceses, sino hacia los poetas románticos: tenía una marcada preferencia por Homero y por Shakespeare, y se complacía en leer estos autores a Carlos, para quien también habrían de convertirse en los autores preferidos.<sup>36</sup> Asimismo, se interesaba por las cuestiones sociales, y Carlos Marx recordaba con placer que fue el primero en despertar su interés por la personalidad y la obra de Saint Simon.

### LOS AÑOS DE ESTUDIANTE

#### BONN

La inclinación por el romanticismo, incitada por las lecturas y las conversaciones con el barón Westphalen, y también por el gusto general de la época, remplazaría en él la influencia, predominante hasta ese momento, del racionalismo. Esta conversión al romanticismo debía completarse en la Universidad de Bonn, centro intelectual de Renania, adonde fue a seguir, en octubre de 1835, sus estudios de derecho, cediendo al deseo de sus padres, quienes soñaban con una brillante carrera jurídica o administrativa para él.

Mientras su hermano Hermann, con dotes muy inferiores, iba a hacer su aprendizaje en la casa de un comerciante de Bruselas, Carlos Marx se fue de Tréveris en una barcaza que hacía el trayecto hasta Coblenza por el río Mosela. En esa ciudad se embarcó en un vapor que lo llevaría a Bonn, adonde llegó el 17 de octubre de 1835.

Bonn era una pequeña ciudad, apenas más grande que Tréveris: su vida y su

caída de Napoleón, subprefecto de Salzwedel, fue en 1816 a Tréveris como consejero de gobierno, y en esa ciudad vivió hasta su muerte, ocurrida el 2 de marzo de 1842. En su condición de alto funcionario, recibía un salario de 1.600 táleros, suma muy elevada para esa época. De un primer matrimonio había tenido cuatro hijos, dos niñas y dos varones, uno de los cuales fue Ferdinand von Westphalen, espíritu burocrático y estrecho, que, después de una rápida carrera, debía llegar a ser ministro del Interior en el gabinete ultra-reaccionario de Manteufel entre 1850 y 1855. Ferdinand no simpatizaba con los hijos que su padre tuvo de un segundo matrimonio: dos hijas —una de ellas, Jenny, futura mujer de Carlos Marx— y un hijo, Edgar, nacido en 1819, que fue discípulo de Marx. Espíritu culto, aunque inconstante, Edgar von Westphalen llevó una existencia agitada: ganado para las ideas comunistas, siempre mantuvo buenas relaciones con su hermana y su cuñado.

<sup>35</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 9.

<sup>36</sup> Cf. *Neue Zeit*, mayo de 1833. *Recuerdos de Eleanor Marx*, pág. 441. El barón von Westphalen, medio escocés de nacimiento, inspiró a Marx entusiasmo por la escuela romántica y, mientras Hirschel Marx leía a Voltaire y a Racine con su hijo, el barón le leía a Homero y Shakespeare, que durante toda su vida siguieron siendo los autores preferidos de Carlos.

actividad se concentraban en torno de la universidad, muy célebre, que contaba entonces con más de 700 estudiantes. Éstos se agrupaban, de acuerdo con sus orígenes sociales o locales, en diferentes asociaciones. Los estudiantes nobles formaban las corporaciones, los "*Korps*", de los cuales el más célebre era el de "*Borussia-Korps*", que reunía a los jóvenes aristócratas prusianos; los estudiantes de origen burgués se reunían en clubes que agrupaban a los oriundos de una misma ciudad.

Hasta 1834, es decir, un poco antes de la llegada de Carlos Marx, los estudiantes habían gozado de gran libertad. Pero después del fracaso de una intentona (ocurrida en abril de 1833) de los estudiantes liberales contra la Dieta renana, a la cual querían disolver para constituir un gobierno renano independiente, la asociación liberal de estudiantes (*Burschenschaft*), que hasta entonces había sido tolerada con el apoyo tácito de las autoridades —pese a que estas mismas asociaciones habían sido disueltas en todas partes en virtud de medidas adoptadas contra los "demagogos"—, fue suprimida y sus miembros encarcelados o expulsados. En el momento en que Carlos Marx llegaba a Bonn, la represión estaba en todo su auge. Por miedo a la delación y a las sanciones, los estudiantes se abstendían de toda actividad política, por lo menos aparente, y se dedicaban, por tradición, a borracheras y duelos que constituían la parte esencial de su vida.

Después de haberse matriculado en la universidad el mismo día de su llegada, se afilió al club de estudiantes oriundos de Tréveris (*Treviraner*), del cual se convirtió en miembro asiduo y, en poco tiempo, en uno de los presidentes.

En la universidad predominaba el romanticismo; uno de sus grandes teóricos, Guillermo Federico Schlegel, dictaba cursos de literatura, y enseñaba la filosofía y las ciencias de acuerdo con la doctrina de Schelling.

Con grandes inclinaciones por la poesía, y sintiéndose él mismo poeta, Marx habría preferido, evidentemente, estudiar literatura en vez de derecho. Esto explica que, además del curso de derecho, haya seguido también cursos de literatura y de estética.

También habría querido, para satisfacer los deseos de su padre, seguir cursos de física y química, pero estas materias no se enseñaban bien, y renunció a matricularse en ellas.<sup>37</sup>

Al comienzo, su entusiasmo por el estudio era tan grande, que quiso inscribirse en nueve cursos. Siguiendo los consejos de su padre, que temía una fatiga mental inútil, redujo el número a seis, que siguió con suma asiduidad, como lo prueba el certificado entregado por la universidad.<sup>38</sup>

A consecuencia del exceso de trabajo, enferma a comienzos de 1836, y su padre le pide que cuide su salud. Por lo demás, el celo de Marx no tarda en

<sup>37</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 189. Carta de H. Marx a C. Marx de comienzos de 1836.

<sup>38</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, p. 194. Cursos seguidos por C. Marx durante el semestre de invierno 1835-1836:

- 1) Puggé, *Enciclopedia del derecho* (curso seguido con mucho celo y atención).
- 2) Böcking, *Instituciones* (curso seguido con mucho celo y atención sostenida).
- 3) Walter, *Historia del Derecho Romano* (curso seguido con mucho celo y atención sostenida).
- 4) Welcker, *Mitología de los griegos y los romanos* (curso seguido con mucha asiduidad).
- 5) A. W. Schlegel, *Cuestiones sobre Homero* (curso seguido con celo y atención).
- 6) D'Alton, *Historia del arte moderno* (curso seguido con celo y atención).

disminuir, y en el semestre de verano se inscribe tan sólo en cuatro cursos, que sigue con mucha menos puntualidad.<sup>39</sup>

En efecto, parece que en ese momento participa con los otros estudiantes del club de una vida disipada y jovial, que en junio de 1836 le vale un día de cárcel por embriaguez y alboroto nocturno. Los estudiantes tenían entonces el privilegio de ser juzgados tan sólo por la universidad; la prisión en que se los encerraba no tenía nada de severa, y allí continuaban dándose buena vida, recibiendo visitas de sus camaradas y celebrando alegres reuniones. Una litografía de la época muestra a Marx con los estudiantes de su club en el Hotel del Caballo Blanco.<sup>40</sup> Allí se bebe y se baila alegremente, mientras que, en un rincón, el joven Marx contempla la escena con el aire un poco siniestro de un genio romántico. El rostro, con su elevada frente y su penetrante y poderosa mirada bajo el marcado arco de las cejas, la nariz respingada y el pliegue voluntarioso y duro de la boca, apenas atenuado por el incipiente bigote, revela, en el carácter grave, recio e intrépido, la personalidad fuertemente acentuada ya de este adolescente.<sup>41</sup>

En esta existencia algo tumultuosa y desorbitada, las preocupaciones políticas ocupaban, al parecer, poco lugar, y el certificado expedido por la universidad al término de sus estudios en Bonn menciona que a Carlos Marx no se le sospecha de formar parte de una organización prohibida.<sup>42</sup>

A fin de satisfacer su inclinación por la poesía, entró a formar parte de un club de jóvenes poetas, que mediante la lectura y la crítica de sus obras se proponían desarrollar sus talentos poéticos. Bajo su apariencia literaria, este club ocultaba probablemente una actividad política. Lo cierto es que la policía tuvo sus sospechas y realizó un allanamiento de la sede. Es posible pensar que esta sospecha no estaba del todo injustificada, si se piensa que los fundadores del club eran Biedermann, antiguo alumno del liceo de Tréveris que había sido acusado de redactar poesías revolucionarias, y Fenner von Fennerleben, ex miembro de la asociación de los "Intransigentes", fracción extremista de la Burschenschaft, que habría de desempeñar más adelante, en la revolución de 1848, un activo papel. De este club también formaban parte E. Geibel y Karl Grün, uno de los futuros fundadores del "socialismo verdadero", quien estaba en estrechas relaciones con el club poético de los estudiantes de Goettingen, que debía tener las mismas tendencias políticas, puesto que contaba entre sus miembros a T. Creiz y Moritz Carriere, L. F. C. Bernays, futuro colaborador de los *Anales franco-alemanes* de Carlos Marx y director, en 1844, del periódico revolucionario alemán de París, el *Vorwärts*.<sup>43</sup>

Lo que refuerza la suposición de que esa actividad poética servía, por lo menos en parte, para encubrir una actividad política, es el hecho de que en el certi-

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, pág. 194. Cursos seguidos durante el semestre de verano de 1836:

1) Walter, *Historia del derecho alemán* (curso seguido con asiduidad).

2) A. W. Schlegel, *Elegías de Propertio* (curso seguido con celo y atención).

3) Puggé, *Derecho internacional europeo*.

4) Puggé, *Derecho natural*.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, pág. 192.

<sup>41</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 1.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, pág. 195.

<sup>43</sup> Cf. Carl Marx, *Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, Marx Engels Institut, Moskau, 1934, pág. 3.

ficado universitario de Carlos Marx se mencione que, después de su partida de Bonn, hubo una denuncia por haber llevado armas prohibidas a Colonia.<sup>44</sup>

Aunque no desaprobó su ingreso al círculo literario, el padre de Marx puso en guardia a su hijo contra la tentación de dedicarse por entero a la poesía, pues no deseaba, según decía, que apareciera como un poeta menor a los ojos del mundo.<sup>45</sup>

Por otra parte, Hirschel miraba con poco agrado la vida bastante desorbitada que llevaba un hijo en quien había depositado todas sus esperanzas y a quien daba consejos de orden y de economía que, al parecer, eran muy necesarios.

Después de su llegada a Bonn, Carlos Marx pasa tres semanas sin dar señales de vida a sus padres, y en el término de tres meses sólo les escribe dos veces, apresuradamente, sin indicar siquiera los cursos que está siguiendo. En sus cartas se habla mucho del dinero, que gasta con excesiva facilidad en opinión de sus padres, y hasta llega a contraer algunas deudas que su padre debe saldar a desgano. A los padres les inquietan, más que los gastos, los duelos entre estudiantes, que con frecuencia tenían consecuencias fatales. Su padre lo previene en contra de ellos, por lo demás sin mucho resultado, pues Marx es herido ligeramente sobre un ojo, en agosto de 1836, en un duelo contra un miembro del Borussia Korps.<sup>46</sup>

El año transcurrido en Bonn, para gran desilusión del padre, resultó ser un año prácticamente perdido y, a fin de sustraer a su hijo de un medio que juzgaba poco favorable, decide que continúe sus estudios en la Universidad de Berlín.

La agitada existencia que llevó Marx en Bonn fue, sin duda y en gran parte, una consecuencia de la exuberancia natural de un joven que escapa a la tutela paterna y que se siente a sus anchas; traduce, además, la profunda crisis sentimental por la que pasaba entonces.

En ese momento, en efecto, la amistad que había sentido por su amiga de la infancia, Jenny von Westphalen, se había convertido en un amor ardiente. Pese a su optimismo juvenil, este amor por una mujer cuatro años mayor que él —Jenny había nacido el 12 de febrero de 1814— y muy cortejada a causa de su gran belleza y su rango social, debía de parecerle sin esperanzas y atormentar su corazón. Durante una estadía en Tréveris, al regresar de Bonn, en el verano de 1836, Marx —entonces sólo tenía dieciocho años— le pidió la mano. Sin duda Jenny no dejó de contemplar con ciertas aprensiones un matrimonio que se parecía en cierta medida a una aventura. Pero, obedeciendo a las inclinaciones de su corazón, se comprometió en secreto con Marx y sacrificó deliberadamente sus brillantes perspectivas a un porvenir que se perfilaba incierto. De gran nobleza de sentimientos y de carácter, Jenny habría de ser, en las largas y duras pruebas a las que la sometió este matrimonio, la digna compañera de Carlos Marx. En ese momento Jenny constituía la alegría y el orgullo de su

<sup>44</sup> Cf. *Maga*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 194.

<sup>45</sup> Cf. *Maga*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 189. Carta de H. Marx a C. Marx, Tréveris, comienzos de 1836. "No te oculto que, aunque me alegro profundamente por tus dotes poéticos, de los cuales mucho espero, me afligiría verte convertido en un poeta menor."

Cf. *Ibid.*, pág. 186. Carta de H. Marx a C. Marx, Tréveris, 18 de noviembre de 1835. "Deseo que llegues a ser lo que tal vez yo no habría podido ser si hubiera nacido en circunstancias igualmente auspiciosas. Tú podrías realizar o destruir mis más caras esperanzas."

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, págs. 188-193. Cartas de H. Marx a C. Marx, Tréveris, comienzos de 1836, 16 de marzo de 1836, mayo-junio de 1836.

enamorado, y treinta años más tarde, durante un viaje que éste hizo a su ciudad natal, evocó con emoción la imagen de su prometida, cuya belleza seguía siendo legendaria. "He ido todos los días —escribe en una carta a su mujer—, en peregrinación, a la vieja casa de los Westphalen, en la calle de los Romanos, que me ha interesado más que todas las antigüedades romanas, pues me recordó la feliz época de mi juventud, cuando allí estaba guardado mi más preciado tesoro. Por otra parte, todos los días me preguntan, en todas partes, qué se ha hecho de la muchacha más bonita de Tréveris, de la reina de los bailes. Es extraordinariamente agradable para un hombre comprobar que su mujer sigue viviendo como una princesa encantada en el espíritu de toda una ciudad."<sup>47</sup>

El padre de Carlos Marx, a quien éste comunicó sus esponsales, mostró ciertos escrúpulos en permitirle comprometer de esa manera, con cierta ligereza, el futuro de una joven, pero no negó su consentimiento. En cuanto a los padres de Jenny, de quienes se temía un rechazo casi seguro, se juzgó conveniente guardarles el secreto por el momento.

Esta conquista fue la primera afirmación de la fuerte personalidad de Carlos Marx. Asimismo, señaló para él la entrada en una vida nueva, una vida de estudio y de acción, que comenzaría con su partida hacia Berlín, ciudad en la cual continuaría sus estudios jurídicos.

## BERLÍN

A mediados de octubre de 1836, Marx abandonó Tréveris y se dirigió a Berlín; entristecido por tener que separarse de su novia y temeroso de que los padres de ésta rechazaran el pedido de casamiento. Esta tristeza se expresa en una carta al padre, en la cual describe sus impresiones de viaje. "Cuando los abandoné —escribe—, había nacido en mí un mundo nuevo, el mundo del amor, de un amor al principio tan embriagado de deseo como desesperado. El viaje a Berlín, que en otros tiempos me hubiera arrebatado, impulsado a admirar la naturaleza y exaltado en mí la alegría de vivir, no sólo me ha dejado frío, sino que me ha puesto de mal humor, pues los peñascos que veía eran menos elevados y abruptos que los impulsos de mi alma, las vastas ciudades menos agitadas que mi sangre, los platos de las posadas menos indigestos y pesados que las visiones que mi imaginación me presentaba, y el arte, finalmente, menos bello que Jenny."<sup>48</sup>

La capital de Prusia, con su cielo brumoso y sus habitantes desabridos, no estaba hecha para apaciguar su nostalgia y su tristeza. A pesar del rápido aumento de su población, que había pasado en veinte años de 200.000 a 320.000 habitantes, cosa que la convertía en la ciudad alemana más importante, después de Viena, Berlín seguía siendo una ciudad pobre y no poseía, en razón de su tardío desarrollo económico, ni el carácter aristocrático de Viena o Dresde, ni la sólida calidad burguesa de ciudades como Colonia y Leipzig, o, como las ciudades industriales del Ruhr, un proletariado naciente. Encerrada dentro de sus murallas, conservaba aún, con sus callejas estrechas y sus jardines, el aspecto semimedieval

<sup>47</sup> Cf. F. Mehring, *Karl Marx*, pág. 8. Carta dirigida en 1865 por Carlos Marx a su esposa de Tréveris, adonde había ido con motivo del fallecimiento de su madre.

<sup>48</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 214. Carta de C. Marx a su padre, Berlín, 10 de noviembre de 1837.

de la mayor parte de las ciudades a comienzos del siglo XIX. La industria estaba poco desarrollada, pues sólo en la década 1840-1850 aparecen allí las primeras fábricas modernas. La población estaba compuesta en su mayoría por pequeños comerciantes y artesanos dependientes de la burocracia y de la Corte. Esta pequeña burguesía servil, de horizontes limitados, no manifestaba, en el sentimiento de su impotencia, interés alguno por los problemas políticos, y sólo se apasionaba por el teatro. Del mismo modo que ella, los dos diarios berlineses de esos tiempos, *El diario de Voss* (*Vossische Zeitung*) y *El diario de Spener* (*Spenersche Zeitung*), evitaban, por miedo a la censura, enfrentarse con problemas políticos y fingían considerarlos con ironía y desprecio. Los escritores más apreciados eran J. W. Pustkuchen, autor de una insípida réplica religiosa del *Wilhelm Meister* de Goethe; E. Raupach, que escribía insignificantes piezas de teatro, y, principalmente, M. G. Saphir, quien en sus dos revistas —*El correo* (*Der Kurier*) y *El correo expreso* (*Die Schnellpost*)— trataba en estilo jocoso, por otra parte muy chato, los pequeños acontecimientos del día, deteniéndose en especial en los chismes teatrales, que deleitaban a los berlineses. Los únicos medios intelectuales eran algunos cafés y salones, como el café Stehely y el salón de Varnhagen, donde empezaban a difundirse las ideas liberales, y la universidad, que contaba con varios millares de estudiantes y atraía a los maestros más célebres.<sup>49</sup>

La estadía en Berlín, que a pesar de su estilo pequeñoburgués era un centro intelectual y artístico infinitamente más grande y vivo que Bonn, debía constituir una época muy importante en la vida de Carlos Marx. Éste rompe con la vida placentera y algo disipada que había llevado en Bonn, y se inscribe, el mismo día de su llegada, el 22 de octubre de 1836, en la universidad. Después de hacer a contrapelo algunas visitas a amigos de su padre, a quienes éste lo había recomendado, se dedica por entero a la poesía y al estudio.<sup>50</sup>

El amor ardiente que siente entonces le inspira poesías que reflejan la pasión por Jenny y la inquietud de su alma. Como Jenny se niega a contestarle mientras su noviazgo no sea oficial, Marx se siente desesperado. Este sentimiento se expresa en tres cuadernos de poemas dedicados a su novia, que le envía en la Navidad de 1836 y que ella lee con lágrimas de dolor y de alegría.<sup>51</sup>

Las poesías tienen un interés más biográfico que literario. El propio Marx, por otra parte, las tenía por pecados juveniles, y Laura Lafargue escribía a Mehring, al enviárselas, que los Marx, cuando hablaban alguna vez de ellas, lo hacían siempre en broma.<sup>52</sup>

A pesar de sus títulos, estas poesías se parecen muy poco a las de Enrique Heine, y su valor literario es nulo. Son poemas de un romanticismo chato, trivial y convencional, que tratan sin ninguna originalidad los dos temas principales del romanticismo: el del amor desdichado y trágico, y el de las fuerzas misteriosas a las cuales están sometidos los destinos humanos. Es el joven que se resiste a la pérfida canción de las sirenas a fin de ser fiel a su ideal (*El canto*

<sup>49</sup> Sobre Berlín, cf. F. Sass, *Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung* (El Berlín moderno y su desarrollo), Leipzig, 1846.

<sup>50</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 214. Carta de C. Marx a su padre, Berlín, 10 de noviembre de 1836.

<sup>51</sup> Estos cuadernos tenían por título el de *Libro de los Cantos* (*Buch der Lieder*), *Libro del Amor* (*Buch der Liebe*), I y II Partes.

<sup>52</sup> Cf. F. Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass K. Marx, F. Engels*, Berlín y Stuttgart, 1923, t. I, págs. 25-26.

de las sirenas), el caballero que ha partido a la guerra, y que al regreso encuentra a su infiel amada en el momento en que ésta va a casarse con su rival (*Lucinda*), las dos tañedoras de arpa que entrecortan su canto con lamentos y que se aíslan para volver a encontrar la paz de sus almas (*Las dos tañedoras de arpa*), las estrellas indiferentes y extrañas a los destinos humanos (*El canto de las estrellas*), y, por último, la pálida doncella enamorada de un caballero, que se ahoga por penas de amor (*La doncella pálida*).<sup>53</sup>

Mehring ha estimado con justeza el valor de estas poesías: "En una palabra, son amorfas en todo el sentido del término. La técnica del verso es totalmente primitiva, y si no se conociera con exactitud la fecha en que fueron escritas, nadie podría suponer que se las redactó un año después de la muerte de Platen y nueve después de la publicación del *Libro de los cantos* de Heine. Por otra parte, no hay nada en su contenido que permita presentirlo. Son nada más que sonidos románticos del arpa: el canto de los elfos, el canto de los gnomos, el canto de las sirenas, las canciones a las estrellas, el canto del tañedor de campanas, el último canto del poeta, la doncella pálida, el ciclo de las baladas de Albuino y Rosamunda. Ni siquiera falta aquí el valeroso caballero que, después de haber realizado numerosas hazañas en países lejanos, vuelve precisamente en el momento en que su amada avanza hacia el altar, del brazo de otro hombre. Estos sonidos de arpa no tienen, por desgracia, nada del encanto propio del romanticismo, de esa atmósfera crepuscular, bañada por la luz de la luna, que siempre habría de ser ajena a un espíritu tan enamorado de la claridad como era el suyo."<sup>54</sup> La trivialidad de los temas no se ve compensada por la forma, que es pesada e inhábil. Sólo de vez en cuando hay el atisbo de un acento personal, como en las poesías en que proclama su amor por Jenny.

No es que Carlos Marx, por cierto, haya estado desprovisto de talento literario y de dotes poéticos. En efecto, llegaría a ser un gran escritor a quien se puede comparar con Lessing y con Nietzsche por la precisión y la fuerza del estilo, por la deslumbrante belleza de las metáforas, por su delicado sentido de la poesía, que lo convirtió más adelante en el consejero temido y amado a la vez de grandes poetas como Enrique Heine y F. Freiligrath. Pero su alma estaba entonces demasiado inquieta y atormentada, su imaginación demasiado afiebrada, sus pensamientos demasiado agitados, y su alma tenía que perderse, también ella, en las zonas crepusculares. El mismo tenía conciencia de ello, y caracteriza muy justamente, en una carta dirigida a su padre, sus primeros ensayos poéticos: "En la disposición de espíritu en que me encontraba entonces —escribe—, mi primera producción literaria, por lo menos la que me resultaba más agradable y la que se me ofrecía inmediatamente, era la poesía lírica, y, como lo exigían la situación en que me encontraba y todo mi desarrollo intelectual, esta poesía era puramente idealista. Mi cielo y mi arte constituían un ideal tan lejano como mi amor. Una realidad que se diluye y se disipa en el infinito, acusaciones contra los tiempos presentes, sentimientos vagos y confusos, una falta total de naturalidad, construcciones brumosas, una oposición absoluta entre el ideal y la realidad, retórica y razonamientos en lugar de inspiración poética y, tal vez, cierto calor de sentimientos y cierto esfuerzo orientado hacia el vuelo lírico: esto es

<sup>53</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, Sirenengesang, pág. 12. Lucinde, pág. 32. Die beiden Harfenspielerinnen, pág. 39. Lied and die Sterne, pág. 51. Das bleiche Mädchen, pág. 55.

<sup>54</sup> Cf. F. Mehring, *Nachlass*, t. I, pág. 26.



lo que caracteriza los tres cuadernos de poemas que recibió Jenny. En ellos se muestra, bajo aspectos distintos, todo el infinito de una aspiración infinita y confiere un carácter informe a la poesía que la expresa."<sup>55</sup>

Este romanticismo reflejaba, no sólo el tormento de su corazón, sino también la angustia de su espíritu, presa entonces de una crisis también profunda. Como el mundo en que vivía no respondía a las aspiraciones profundas de su ser, le oponía un mundo ideal, adaptado a ellas. En un poema dedicado a Jenny afirma su ardiente voluntad de adquirir todo lo que la ciencia y el arte ofrecen al espíritu humano, a fin de librarse, por medio del estudio y de la acción, de todos los yugos que pesan sobre él.

"No puedo realizar en la calma lo que se impone a mi alma y, huyendo de las comodidades y del reposo, me precipito siempre al combate. Querría conquistar todo lo que otorgan los dioses, explorar intrépidamente el dominio de las ciencias, afirmar mi maestría en la poesía y en el arte. Hay que atreverse a emprenderlo todo, sin tregua ni descanso, huir de la apatía que nos aparta de la voluntad y de la acción, no refugiarse en estériles meditaciones y no doblegarse vilmente bajo el yugo, pues siempre nos quedarán el deseo y la esperanza que nos llevan a la acción."<sup>56</sup>

Separado del mundo que lo rodeaba y que le resultaba odioso, se opone a él con ardor apasionado, para alcanzar un ideal que responda a las aspiraciones profundas de su ser. Siente en sí tanta vida y tanta fuerza, que está dispuesto a desafiar el destino y a retar a duelo a todo el universo.<sup>57</sup>

Así es que en el *Canto de un marino en la mar* se compara al navegante que, durante la tormenta, domina las olas enfurecidas.

En otro poema intitulado *Orgullo*, evoca, exaltado por su amor a Jenny, la imagen de una marcha gloriosa y liberadora en el tumulto de un mundo que se derrumba, y esta visión hace presentir en él al profeta de los tiempos modernos, que edificará un nuevo mundo sobre las ruinas del antiguo.<sup>58</sup>

Sin embargo, no puede aún tener clara conciencia de sus aspiraciones profundas, y él mismo dice, en un poema dedicado a Jenny que traduce esta incapacidad:

"¿Pero cómo encerrar en palabras que no son más que formas nebulosas y sonidos fugitivos, lo que es infinito como las aspiraciones del alma, como tú misma lo eres, como lo es el universo?"<sup>59</sup>

Esta agitación interior y este ardiente deseo de liberación expresaban la transformación profunda que se operaba en él y que muy pronto determinaría un cambio en su concepción del mundo.

Y la transformación es tal, que apenas se puede creer que hayan pasado sólo unos meses desde los días en que hacía en Bonn una vida alegre y despreocupada. Las obligaciones que había asumido con su noviazgo le impusieron, por otra parte, el deber de renunciar a esa vida. Su padre se lo recordaba en sus cartas: le hablaba de los temores de Jenny y señalaba que la única manera de calmarlos

<sup>55</sup> Cf. *Mega*, I, t. 1<sup>2</sup>, págs. 214-215. Carta de C. Marx a su padre, Berlín, 10 de noviembre de 1837.

<sup>56</sup> Cf. "Empfindungen", citado por F. Mehring, *Nachlass*, I, pág. 28.

<sup>57</sup> Cf. *Mega*, I, t. 1<sup>2</sup>, págs. 53-54.

<sup>58</sup> Cf. *Mega*, I, t. 1<sup>2</sup>, pág. 50, "Menschenstolz".

<sup>59</sup> F. Mehring, *Nachlass*, I, pág. 27.

era demostrar, con triunfos brillantes y rápidos, que era digno de ella. "Pero te lo repito —escribía en una carta del 28 de diciembre de 1836—: has asumido grandes responsabilidades, mi querido Carlos, y arriesgándome a herir tu susceptibilidad, debo decirte, en mi estilo un poco prosaico, lo que pienso. Con la exaltación y la exageración del amor en un alma sensible no puedes infundir la calma al ser a quien te has entregado por entero; por el contrario, corres el riesgo de destruirlo totalmente. Sólo una conducta ejemplar, una voluntad viril y firme de elevarte con rapidez, sin perder por ello la benevolencia y el favor que te demuestra el mundo, podrás llegar a arreglar las cosas y a que ella se tranquilice y se sienta elevada ante sus propios ojos y los del mundo [...] He hablado a Jenny y habría querido tener el poder de tranquilizarla totalmente. Hice lo que pude, pero las palabras no bastan para disipar los temores. Jenny no sabe aún de qué manera aceptarán sus padres este noviazgo. La opinión de su familia y la del mundo no son cosa de poca monta. Temo tu susceptibilidad, que a menudo te impide ser equitativo, y te dejo como el único juez de la situación [...] Jenny hace por ti un sacrificio incalculable y demuestra tal abnegación, que tan sólo la fría razón puede apreciarla plenamente. ¡Desdichado de ti si llegas a olvidarlo alguna vez en el curso de tu vida! Por el momento sólo tú puedes obrar útilmente. Tienes que darle la certidumbre de que, a pesar de tu juventud, eres un hombre que merece el respeto del mundo y que sabe conquistarlo por medio de la acción..."<sup>60</sup>

Impulsado a la vez por el deber de cumplir con las obligaciones que había contraído con su novia, y por el imperioso deseo de llegar a una nueva concepción del mundo que respondiera a sus aspiraciones profundas, Marx es presa entonces de un verdadero frenesí de saber, y se lanza con febril ardor al estudio, dando pruebas de una prodigiosa capacidad de trabajo.

Berlín ofrecía, por lo demás, un medio mucho más favorable que Bonn para los estudios. Los estudiantes llevaban allí una vida menos disipada que en otras ciudades, y su universidad había reunido a los más célebres maestros.<sup>61</sup>

En esa época la Universidad de Berlín era el centro del hegelianismo, y esta doctrina, que presentaba el singular encanto de reducir el desarrollo de lo real al de la idea, y de permitir así al hombre participar de alguna manera en la creación del mundo y regular la evolución del mismo, ejercía en todos los campos una influencia muy grande. Todas las ciencias se inspiraban en las concepciones y en el método hegeliano, se disputaban el favor de recibir una parte de sus luces, y todo parecía en el hegelianismo tan verdadero, tan racional, que en apariencia desafiaba al tiempo.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Cf. *Mega*, I, t. F, pág. 198.

<sup>61</sup> Cf. K. Grün, *L. Feuerbach, Sein Briefwechsel und Nachlass* (L. Feuerbach, *Correspondencia y escritos póstumos*), Leipzig, 1874, pág. 183. Carta de L. Feuerbach a su padre, julio de 1824. "Aquí no hay francachelas, duelos o alegres salidas en grupo; en ninguna otra universidad puede encontrarse una afición igual al trabajo, tal interés por cosas que nada tienen que ver con las pequeñas historias de los estudiantes, tal inclinación por las ciencias, tal calma y silencio. En comparación con este templo del trabajo, las otras universidades parecen tabernas."

<sup>62</sup> Cf. Heym, *Hegel y su tiempo* (*Hegel und seine Zeit*), Berlín, 1857, págs. 4 y 5. "Una buena parte de los contemporáneos recuerda aún la época en que todas las ciencias se nutrían de la filosofía hegeliana, en que todas las facultades hacían antecámara ante la facultad de filosofía, para beneficiarse, aunque sólo fuera en mínima parte, con la visión sublime de lo Absoluto y la flexibilidad de la célebre dialéctica; en esa época el que no

El ministro de Instrucción Pública y Culto, que, después de haber participado en las persecuciones contra los miembros de la Burschenschaft y los "demagogos", favorecía esta doctrina, pues veía en ella un sólido sostén de la monarquía prusiana, había ubicado a discípulos de Hegel en las principales cátedras de la Universidad. Por otra parte, estos discípulos no habían heredado el genio del maestro, y el peso de la gran herencia parecía hacerse sentir sobre ellos. Más apegados a la letra que al espíritu del sistema, y convencidos de que éste había agotado para toda la eternidad el contenido de la filosofía y de las ciencias, se conformaban con desarrollar y comentar sin mucha originalidad las diferentes partes de la *Enciclopedia*, en la cual Hegel había resumido la suma de los conocimientos de su tiempo.

Marx no se convirtió de buenas a primeras a la doctrina de Hegel, cuyo realismo le parecía chocante, y hería su espíritu, a la sazón impregnado de idealismo romántico, y la historia de su pensamiento y de sus estudios en el primer año de su estadía en Berlín está sellada por la lucha contra la marca de la filosofía de Hegel, que termina por imponérsele y dominarlo.

Durante el primer semestre sigue los cursos de derecho de Savigny y de Gans,<sup>63</sup> jefes de las dos escuelas jurídicas opuestas: el primero de la escuela histórica del derecho, el segundo de la escuela hegeliana.

Por su participación en estos dos cursos, Marx se ve llevado, desde el momento mismo en que llega a Berlín, a tomar partido en el conflicto entre estas dos escuelas que, por falta de toda vida política propiamente dicha, constituía uno de los principales elementos de la lucha entre el conservadurismo y el liberalismo.<sup>64</sup> La oposición entre estas dos escuelas no era, en efecto, de orden específicamente jurídico; en realidad, era, llevada al terreno del derecho, una lucha política entre las tendencias liberales, nacidas de la Revolución Francesa, y las tendencias contrarrevolucionarias.

Inspirándose en las concepciones vitalistas y organicistas de los románticos, Savigny había publicado en 1814 un manifiesto en el cual establecía, contra las

---

era hegeliano sólo podía ser un bárbaro, un idiota, un empirista atrasado y digno de desprecio; el propio Estado se consideraba consolidado en sus fundamentos porque su racionalidad y su necesidad habían sido demostradas por Hegel, y por ello era casi un crimen, a los ojos de las autoridades culturales, no ser hegeliano. Es menester recordar esta época a fin de poder imaginar lo que representa el dominio absoluto de un sistema filosófico. En su profunda convicción del absoluto valor de su doctrina, los hegelianos de 1830 llegaron a preguntarse con toda seriedad cuál podría ser en el futuro el contenido del mundo, dado que en la filosofía de Hegel el Espíritu del Mundo había llegado al término de su evolución, al total conocimiento de sí mismo."

<sup>63</sup> Cursos seguidos por Marx en Berlín durante el semestre del invierno 1836-1837. Cf. *Alega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 247.

1) Savigny, *Pandectas* (curso seguido con asiduidad).  
2) E. Gans, *Derecho criminal* (curso seguido con mucho celo).  
3) Steffens, *Antropología* (curso seguido con asiduidad).

<sup>64</sup> Cf. H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* (Historia alemana del siglo XIX), Leipzig, 1879-1894, t. II, pág. 14. "Los profesores se consideraban los representantes calificados del pueblo; sólo muy lentamente llegaron algunos políticos a imponerse junto a ellos. La literatura dominaba entonces el pensamiento nacional hasta tal punto, que inclusive las grandes luchas políticas y religiosas encontraban su expresión en las controversias entre sabios, como por ejemplo la que oponía a Savigny y Thibaud."

tendencias racionalistas y liberales, el programa y los principios contrarrevolucionarios de la escuela histórica del derecho.<sup>65</sup>

Savigny interpretaba, como Schelling, la concepción del desarrollo orgánico del mundo en un sentido reaccionario, y rechazaba la noción del derecho natural, favorita de los filósofos liberales del siglo XVIII, es decir, la noción de un derecho racional, universal, intemporal, basado en principios generales, en nombre de los cuales se reclama la emancipación de los hombres; le oponía, con el deseo de justificar y mantener las instituciones presentes, la concepción "histórica" del derecho.

Ai considerar el derecho, en su realidad viva, como la concreción del alma y la vida de un pueblo, Savigny mostraba que, lejos de ser la obra arbitraria del legislador, nace, se desarrolla y muere al mismo tiempo que las ideas de un pueblo, que sus creencias y sus costumbres.<sup>66</sup>

La legislación, decía, forma un todo orgánico que no se puede modificar de modo mecánico, y la codificación que fija el derecho en fórmulas estrictas señala la decadencia de éste, pues revela que su fuente viva está agotada.<sup>67</sup> Pensaba que la tarea del legislador consistía en extraer de la realidad social presente los elementos vivos del derecho, el derecho "positivo", y no la de modificarlo en nombre de principios abstractos, aplicados uniformemente a todos los tiempos y a todos los países.

Para adaptar la legislación existente a las necesidades de la época, era menester inspirarse, no en el derecho revolucionario, sino en el derecho consuetudinario, y emprender un estudio sistemático de este derecho, para eliminar sus elementos muertos y desarrollar los vivos. Como desde la época del Renacimiento la fuente viva del derecho consuetudinario no era ya el antiguo derecho germánico, sino el derecho romano, esta renovación progresiva de la legislación debía inspirarse en los principios de este derecho.<sup>68</sup>

El gran mérito de Savigny consistía en incorporar el derecho a la vida misma del pueblo, y vincular su estudio al de la historia. En vez de considerar el derecho desde un punto de vista general y abstracto, subrayaba la importancia de las investigaciones históricas, que aclaran el carácter particular de cada período y permiten captar los vínculos que unen los sucesivos períodos entre sí. Se esforzó por conceder un puesto de honor al derecho "positivo", es decir, al derecho tal como se había desarrollado en el curso de la historia y como existía en la práctica, y que hasta ese momento había sido un poco despreciado por los juristas, quienes preferían entregarse, a propósito del derecho, a especulaciones filosóficas en las cuales le oponían un derecho teórico.

<sup>65</sup> Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (De la vocación de nuestro tiempo por la legislación y el derecho), Heidelberg, 1814.

<sup>66</sup> Cf. Savigny, *De la vocación de nuestro tiempo por la legislación y el trabajo*, 2ª ed., Heidelberg, 1840, págs. 11 y 14.

<sup>67</sup> Cf. Savigny, op. cit., págs. 33-34.

<sup>68</sup> Savigny, op. cit., págs. 117-118. "Este método histórico se esfuerza por remontarse hasta las fuentes de toda realidad y descubrir de tal modo un principio orgánico en virtud del cual lo que está vivo se separa necesariamente de lo muerto y sólo pertenece ya a la historia." Cf. Savigny, *System des heutigen römischen Rechts* (Sistema del derecho romano actual), t. I, Berlín, 1840, Prefacio, v. p. XV: "La escuela histórica [...] empieza por proponerse extraer de la masa de los hechos jurídicos actuales lo que es de origen romano [...] después quiere eliminar de estos elementos romanos los que han caducado, para permitir desarrollarse y actuar con mayor eficacia a los que siguen vivos."

Como todas las teorías románticas basadas en la noción del desarrollo orgánico del mundo, la doctrina de Savigny no era conservadora en su esencia, y él mismo consideraba que el estudio de la historia debía servir para una renovación orgánica y progresiva del presente.<sup>69</sup>

Sin embargo, como participaba de las tendencias contrarrevolucionarias de los románticos, su doctrina debía adquirir un carácter reaccionario, pues tendía a la exaltación del pasado. Al condenar el progreso revolucionario en nombre del principio de desarrollo orgánico, esta teoría serviría para justificar y mantener el estado de cosas reinante, y en el momento en que el problema constitucional era objeto de controversias cada vez más vivas, la frase de Savigny, "Una Constitución no se hace: se va haciendo a sí misma", se convirtió en el lema de todos los reaccionarios hostiles al otorgamiento de una Constitución.

Debido a esta posición reaccionaria, las investigaciones históricas que preconizaba Savigny con el propósito de renovar orgánicamente la legislación se apartaron de su objetivo primitivo, y se concentraron cada vez más en un análisis detallado del derecho romano, promovido al rango de dogma; el estudio de éste se convirtió así en un fin en sí.

La escuela histórica del derecho provocaría las más vivas críticas. Por empezar, fue condenada por Hegel. El racionalismo era en éste más fuerte que el conservadurismo y el tradicionalismo, y subordinaba la justificación dada por la historia a la que da la razón. Aunque admitía con Savigny que no se podía reducir el derecho a un conjunto de fórmulas abstractas, concebidas fuera de la realidad histórica, se negaba, en cambio, a reducir el derecho al derecho "positivo", es decir, a la realidad jurídica empírica, y negaba a ésta el valor absoluto que Savigny tendía a atribuirle. La justificación histórica de las formas jurídicas, tal como la concebía Savigny, no tenía a sus ojos el valor de una justificación racional; Hegel establecía entre ellas la misma diferencia que entre la ciencia empírica y la ciencia especulativa; consideraba que la justificación y la explicación del derecho por el método histórico tenían un carácter precario, valían sólo para una época determinada y determinadas circunstancias, y que únicamente la explicación y la justificación filosóficas tenían un valor absoluto.<sup>70</sup>

E. Gans, discípulo liberal de Hegel, cuyo curso era seguido por Carlos Marx

<sup>69</sup> Cf. Savigny, *Sistema del derecho romano actual*, t. I, Prefacio, págs. 14-15: "Se desconoce y se deforma completamente la concepción histórica del Derecho cuando se considera, como suele hacerse, que tal concepción concede un valor absoluto a las formas jurídicas provenientes del pasado, formas que tendrían el derecho de ejercer un dominio inmutable y eterno. Lo esencial de esta concepción reside, por lo contrario, en un reconocimiento igual del valor y de la independencia de cada época; lo que quiere que se reconozca ante todo es el vínculo viviente que une el presente al pasado, vínculo sin el cual se capta tan sólo el aspecto exterior de las instituciones jurídicas presentes, y no su esencia profunda." Cf. Savigny, *Vermischte Schriften (Obras varias)*, t. I, Berlín, 1850, pág. 13. *Über den Zweck der Zeitschrift für historische Rechtswissenschaft*. "La escuela histórica considera que la materia del Derecho ha sido dada de modo no arbitrario, sino necesario. por todo el pasado de la nación, que proviene de su genio y de su historia. La actividad racional de cada época debe tener esencialmente como finalidad la comprensión de esta materia jurídica en su necesidad histórica, mantenerla viva y rejuvenecerla."

<sup>70</sup> Cf. Hegel, *Filosofía del derecho*, op. cit. *Introducción*, párrafo 3, pág. 40. "—Considerar el manifestarse fenoménico en el tiempo y en el desenvolvimiento de las determinaciones jurídicas, semejante esfuerzo puramente histórico, así como el conocimiento de sus consecuencias naturales que se originan de la comparación de las mismas con las relaciones jurídicas preexistentes, tiene en su propia esfera su mérito y su dignidad, y no guarda re-

—además del curso de Savigny—, realizaría una crítica más viva aún de la escuela histórica del derecho.

Fue más lejos que Hegel —quien por su apología del presente y su aversión a las ideas revolucionarias tendía a coincidir, en los hechos, con el punto de vista reaccionario de Savigny—, y sostuvo, contra la escuela histórica del derecho, la necesidad de una evolución racional continua, determinada por el desarrollo dialéctico de la Idea, del Espíritu del Mundo. Rechazó las ideas políticas conservadoras de Hegel, y adaptó la doctrina hegeliana a las tendencias liberales de su tiempo; pensaba que la Idea Absoluta, lejos de haber encontrado su forma definitiva y perfecta en el Estado prusiano de entonces y en la religión cristiana, debía seguir desarrollándose, para llegar, por la realización total de su esencia, al perfecto conocimiento de sí misma.

Al conservar de esta manera la concepción hegeliana del desarrollo racional infinito de la historia, negándose a detenerlo en el presente y a atribuirle, como Hegel, un valor absoluto, E. Gans reprochó a Savigny y a la escuela histórica del derecho su desconocimiento de la actividad creadora del Espíritu, que los llevaba a sustituir la necesidad racional por la necesidad ciega de las causas empíricas, a atribuir a estas causas una importancia primordial y un valor absoluto, idealizándolas bajo forma de tradiciones que expresan el alma y la vida del pueblo, y subordinando así el presente al pasado, al convertir a este último en el ideal que es preciso restaurar.<sup>71</sup> Al esforzarse por mostrar, como Hegel, el desarrollo y el encadenamiento racionales de las grandes épocas históricas, y por seguir en el desenvolvimiento de la historia el movimiento del Espíritu, Gans vinculaba el estudio del derecho al de la historia considerada en su desarrollo racional.<sup>72</sup> Dejó a la historia narrativa la tarea de exponer en detalle la masa de los hechos, y

lación con la consideración filosófica, esto es, en cuanto el desarrollo sobre bases históricas, no se confunde enteramente con el desenvolvimiento del concepto, y el esclarecimiento y la justificación históricos no se amplían hasta la significación de una justificación eficaz en sí y para sí.

<sup>71</sup> Cf. E. Gans, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (El derecho de sucesión considerado en su desarrollo histórico universal), t. I, Berlín, 1826, Prefacio, págs. 12 y 13. "Todo lo que es producido por un pueblo en una época determinada lo es por su razón y su fuerza. Sería una mala inspiración el querer remplazar esta razón y esta fuerza por las crónicas de los tiempos pasados o por los códigos de la escuela histórica. Lejos de pretender con ésta que el presente sólo puede realizar obra creadora asociándose estrechamente a todo el pasado, es menester decir, por el contrario, que lo que hace el valor del presente y lo justifica es que, en relación con él, el pasado está irrevocablemente muerto, que no tiene ya valor, y que sólo lo tiene el presente. Esto no quiere decir que, por no estar ligado al pasado, el libre desarrollo de la historia sea la obra de una voluntad arbitraria e irracional. En realidad, lo que se manifiesta en toda época y en cada pueblo, es la razón, que utiliza su inteligencia y su poder para realizarse. Para el presente, el pasado es algo absolutamente muerto; lo que no está muerto es lo que constituye, en el presente, como en el pasado, la sustancia misma de la historia: la divina Razón."

<sup>72</sup> Cf. E. Gans, op. cit., Prefacio, p. XXX. "En la medida en que la historia del derecho no se conforma con tener abstracciones como contenido, abarca necesariamente la totalidad del desarrollo del concepto de derecho en el tiempo, y constituye por ello la historia Universal. No atribuye valor absoluto ni a un pueblo ni a una época determinados, y sólo concede importancia a un pueblo en la medida en que representa un estadio nuevo del desarrollo determinado por la Idea. Como el Derecho no se confunde con lo Absoluto, lo cual obligaría a tratarlo de manera muy abstracta, y sólo expresa un momento del desarrollo total de un pueblo, la historia del derecho debe mostrar constantemente las estrechas relaciones que vinculan el derecho con el principio histórico de un pueblo."

redujo al papel de ciencia auxiliar el estudio minucioso de los textos, tareas a las cuales pretendía Savigny reducir la historia.<sup>73</sup> En su gran obra *Historia del derecho de sucesión considerado en su desarrollo universal*, Gans vinculó la historia de este derecho al del principio de libertad, y mostró la evolución paralela de ambos. Desconocido en Oriente, donde la libertad no existía, el derecho de legar, escribía, aparece en Grecia con la adopción; se desarrolla en Roma durante la República y sufre después, al mismo tiempo que la libertad, restricciones bajo el Imperio, hasta el momento en que el cristianismo, que suprime la esclavitud, favorece su pleno desarrollo. Limitada aún a los bienes mobiliarios por el derecho feudal, la libertad de legar alcanza plenitud con el derecho nacido de la Revolución Francesa, que lo extiende a los bienes inmobiliarios.

La lucha de Gans contra la escuela histórica del derecho se inspiraba, por otra parte, menos en razones filosóficas y jurídicas que en motivos políticos. En efecto, era un espíritu liberal y democrático que se esforzaba por difundir en Prusia las ideas que habían triunfado en Francia con la revolución de 1830, y declaraba en 1834 a Ruge, futuro director de los *Annales de Halle*, quien le preguntaba cuáles eran sus opiniones políticas: "Soy partidario de los hombres que defienden el progreso, que quieren una monarquía constitucional y son hostiles a la vuelta de una política reaccionaria medieval."<sup>74</sup>

Las opiniones democráticas de Gans iban más allá del marco del liberalismo burgués semiconservador, partidario del "justo medio". Se había sentido muy decepcionado por el gobierno de Luis Felipe, que, dirigido por banqueros, le parecía demasiado preocupado por conservar y consolidar los privilegios de las clases pudientes, y reclamaba reformas profundas en favor del pueblo.<sup>75</sup>

Este amor al pueblo lo acercaba al socialismo, y por ello participó, como los espíritus más esclarecidos de esa época, Enrique Heine en particular, en los dos movimientos de oposición que comenzaban a surgir en Alemania: el movimiento burgués liberal y el movimiento democrático y social.

Durante sus permanencias en Francia, antes y después de la revolución de 1830, Gans había sido conquistado por la doctrina de Saint-Simon y adoptado la idea esencial de ésta: la necesidad de la liberación total del hombre mediante una mejor organización de la producción y una distribución más justa de las riquezas.

<sup>73</sup> Al publicar la *Filosofía de la historia de Hegel*, E. Gans escribía en su prefacio que esta ciencia perdería su dignidad si tuviera que ocuparse en detalle de los hechos, y que debía limitarse a mostrar los grandes lineamientos del desarrollo racional de la historia.

<sup>74</sup> Estas declaraciones se reproducen en un artículo de los *Annales de Halle* (*Hallische Jahrbücher*) del 11 de mayo de 1840, pág. 903. E. Gans, *Meine politischen Meinungen* (*Mis opiniones políticas*).

<sup>75</sup> *Historia del derecho de sucesión en Francia*, por E. Gans, precedido de una nota sobre la vida y las obras de Gans por Saint-Marc Girardin, París, 1845, p. XII. "La política era lo que más le gustaba. Por ella amaba tanto a Francia. Sabía que Francia había gozado, en Europa, de una iniciativa que no ha terminado, y en razón de ello se mostraba exigente e impaciente con nosotros. No podía soportar que Francia diera señales de abandonar esta vocación, y la consideraba obligada a dedicarse al triunfo de la civilización en Europa. Desde hace un mes no hago más que recorrer las costas de Francia —me escribía desde Ginebra en setiembre de 1832—, sin resolverme a entrar. Me lo impiden el Justo Medio, y vuestra soberana burguesía. Si Dios ha hecho la Revolución de Julio para los almaceneros de la calle Saint-Denis, dejaré de ocuparme de filosofía y de historia, pues ya no sabré medirla en relación con la obra de éstas". Cf. E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände* (*Miradas retrospectivas sobre los personajes y los acontecimientos de nuestro tiempo*), págs. 117-118.

Como Heine, consideraba fundamental el problema social y, aun antes de haberse iniciado realmente la lucha política, preveía que ésta sería relegada a un segundo plano por la lucha social. No ocultaba sus simpatías por la clase obrera, entonces atrozmente explotada, carente de toda ley social y de toda organización sindical, y consideraba que el Estado tenía el deber de sacarla —mediante la socialización de los medios de producción— de una situación que había llegado a ser tan miserable como la de los esclavos. "Los saint-simonianos —escribía el mismo año en que Carlos Marx seguía sus cursos— han observado con justicia que la esclavitud no ha desaparecido, que si bien ha sido abolida formalmente, no por ello deja de existir en la realidad, y del modo más completo. Así como en otros tiempos se opusieron el amo y el esclavo, y más tarde el patricio y el plebeyo, y después el señor y el vasallo, vemos que hoy se oponen el ocioso y el trabajador. Basta visitar las fábricas para ver centenares de hombres y mujeres enflaquecidos y miserables que sacrifican al servicio y en beneficio de un solo hombre su salud y todos los placeres de la vida, a cambio de una exigua pitanza. ¿No es pura esclavitud la explotación del hombre como una bestia, sin dejarle otra libertad que la de morir de hambre? ¿No es posible despertar en estos miserables proletarios la conciencia moral y llevarlos a que participen concientemente en el trabajo que ejecutan ahora en forma maquinal? La idea de que el Estado debe subvenir a las necesidades de la clase más pobre y más numerosa constituye una de las opiniones más profundas de nuestro tiempo [...] La historia futura hablará más de una vez de la lucha de los proletarios contra las clases medias. La Edad Media poseía, con sus corporaciones, una organización social del trabajo. Las corporaciones están destruidas y ya no pueden ser restablecidas. Pero el trabajo ahora liberado, ¿habrá escapado del despotismo de la corporación y del dominio absoluto del amo para caer en el despotismo del patrón de la fábrica? ¿No hay manera de remediar esto? Sí, hay una: la libre corporación, la socialización."<sup>76</sup>

Hombre de estudio tanto como animador, y menos preocupado de convertir a sus alumnos en eruditos que de convencerlos de las ideas que lo apasionaban, Gans consideraba la cátedra una especie de tribuna desde la cual le agradaba comentar los grandes acontecimientos de su época. En ese período de reacción, cuando la policía y la censura impedían toda manifestación del pensamiento libre, la universidad —entonces el único refugio de este pensamiento— le permitía difundir ideas que no habría podido expresar en los diarios y en los libros. Los cursos de Gans tenían gran aceptación: eran seguidos por un numeroso auditorio de estudiantes, funcionarios y oficiales que se apretujaban en el gran anfiteatro de la universidad.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Cf. E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, págs. 99-101. Es interesante observar que algunas de las opiniones expresadas aquí por Gans, como por ejemplo la distinción entre las corporaciones antiguas y modernas, y la exposición de la sucesión de las luchas de clases entre el amo y el esclavo, el patricio y el plebeyo, el señor feudal y el vasallo, el burgués y el proletario, serían retomadas por Carlos Marx.

<sup>77</sup> Cf. *Annales de Halle*, La Facultad de Derecho de Berlín, 3 de junio de 1839, págs. 1049-1050: "Gans no era sólo un hombre de ciencia, sino también un hombre de acción; en él el carácter estaba a la altura del saber. De una valentía sin igual, fue capaz de expresar en una época de reacción, las aspiraciones a la libertad, y alentar a los espíritus libres [...] Discípulo de Hegel, había aplicado el pensamiento de éste al estudio del derecho y de la historia. Exponía en estos terrenos la marcha soberana de la Idea, y su influencia había llegado a ser la de un conquistador que atrae hacia sí el espíritu y el corazón de todos los oyentes. Poseía, más que ningún otro discípulo de Hegel, el don de



Su influencia sobre sus alumnos era muy grande, y Carlos Marx la sintió tanto más profundamente cuanto que existía entre ellos una comunidad de aspiraciones. Sin llegar a sostener que Gans determinó enteramente la orientación del espíritu de Marx en los comienzos de su período berlinés, pues, como hemos visto, ya había sido ganado por las ideas liberales de su primera educación, puede decirse que Gans contribuyó en mucho a fortalecer las tendencias, no sólo liberales, sino también democráticas y sociales, y a convertirlo al hegelianismo, que ejercería sobre el joven una influencia determinante.

La influencia de Savigny, que se hizo sentir sobre él junto con la de Gans, tampoco fue despreciable, por lo menos desde el punto de vista metodológico, y la enseñanza de este maestro, que se esforzaba por extraer una doctrina del estudio minucioso de los hechos y de los textos, no habría de ser para él una enseñanza inútil.

Aunque al comienzo se sintió más bien atraído por Gans, que reducía, a la manera de Hegel, la evolución de la historia a la de las ideas, Marx corregiría muy pronto lo que esta concepción de la evolución puede tener de arbitrario, y mediante un vínculo más estrecho entre las ideas y los hechos, realizaría, en cierta manera, la síntesis de estos dos métodos.

Además de los cursos de Savigny y de Gans, Marx siguió en ese primer semestre de estudio en Berlín un curso de H. Steffens sobre antropología. Ya en Bonn había querido estudiar ciencias naturales, pero perdió el interés porque las clases no eran buenas, y tampoco tendría más suerte en Berlín, donde los cursos eran de la misma naturaleza. Discípulo de Schelling, Steffens hacía —como era entonces la moda— especulaciones filosóficas en torno de la ciencia. Aplicando las concepciones románticas a las ciencias naturales, animaba toda la naturaleza y veía en ella la expresión inconciente del espíritu, y en sus fuerzas las manifestaciones de potencias ocultas.<sup>78</sup>

Estas extrañas elucubraciones no podían ser de mucho provecho para Marx, especialmente en el momento en que empezaba a tratar de liberarse de sus quimeras románticas.

El cuadro de los cursos que siguió a comienzos de su período de Berlín sólo da, por otra parte, una idea muy incompleta de su actividad intelectual. Desde este primer semestre, Marx comienza, en efecto, a descuidar el derecho en favor de la filosofía, a la cual elige un sistema, una concepción del mundo que satisfaga sus aspiraciones. "Debía —escribe a su padre— estudiar el derecho, pero he sentido ante todo la necesidad imperiosa de luchar con la filosofía."<sup>79</sup> Efectivamente, se trata de una verdadera lucha, en el curso de la cual erige sistemas que,

---

la oratoria, y por ello obtenía éxitos que les eran negados a los otros. Consideraba su cátedra como una tribuna desde la cual hablaba a los espíritus libres de su tiempo, y en él la ciencia se convertía en el instrumento del devenir de la historia. Sus oyentes no eran para él simplemente alumnos, sino hombres de quienes dependía el futuro, y que él preparaba para una misión".

<sup>78</sup> Cf. *Anales de Halle*, "Die Christliche Religionsphilosophie von H. Steffens" (La filosofía cristiana de la religión de H. Steffens), 1 de abril de 1841, pág. 309.

<sup>79</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 209. Carta de C. Marx a su padre, 10 de noviembre de 1837. Cf. C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Prefacio: "Estaba inscrito en la Facultad de Derecho, pero sólo estudiaba derecho accesoriamente; ante todo me interesaba en la filosofía y en la historia".

no bien levantados, se derrumban, y se agota en este trabajo febril, hasta el momento en que el sistema de Hegel le da la revelación de la verdad.<sup>80</sup>

De todos modos, el derecho es el objetivo primero de sus especulaciones y así es cómo, a comienzos de 1837, proyecta un vasto trabajo sobre la *Filosofía del derecho*.

Este trabajo, cuyo plan presenta en una carta a su padre del 10 de noviembre de 1837, revela a la vez las influencias de Gans y las de Savigny.<sup>81</sup> La del primero se siente por el lugar preponderante que concede al derecho romano, y la de Gans por su tendencia especulativa general.

En una primera parte, llamada *Metafísica del derecho*, Marx se esfuerza por determinar *a priori* los principios generales del derecho; en la segunda, que llama *Filosofía del derecho*, se propone mostrar la forma en que estos principios se realizaban en el derecho romano, que él considera, con Savigny, la forma ideal del derecho.

Piensa, como Savigny, que el derecho romano constituye la esencia del derecho moderno, y cree posible extraer de aquél los principios generales constitutivos del derecho. En tanto que Savigny, con su experimentado sentido de historiador, se limitaba a buscar en la legislación de su tiempo los elementos aún vivos del derecho romano, Marx, llevando más lejos la empresa, intentaba demostrar, otorgando al derecho romano un valor absoluto, que los principios de este derecho eran los elementos determinantes, no sólo del derecho alemán, sino del derecho en general.

Esta empresa tropezaba con una dificultad insalvable, dado que el derecho, en su realidad concreta, es la expresión, no de principios abstractos, sino de determinadas relaciones sociales, y que cambia de carácter, de sustancia y de forma junto con ellas.

Así es que el derecho romano, vinculado en forma estrecha a la religión y de carácter muy formalista, difiere muy profundamente del derecho moderno, basado, en esencia, en el consentimiento, y no se puede asimilar el uno al otro sin deformarlos, como lo demuestra la tentativa de Carlos Marx.<sup>82</sup>

En el esquema que da de su obra, sólo el consentimiento aparece como causa de obligación. Los contratos son clasificados en orden lógico según el beneficio obtenido por una o la otra parte, lo cual suprime toda diferencia específica entre ellos y permite a Marx asociar bajo un mismo título contratos de naturaleza muy diferente, como la caución (*fidei jussio*), y la gestión de negocios sin mandatos (*negotiorum gestio*).<sup>83</sup>

Después de haber avanzado mucho en este ensayo, del cual llegó a escribir, dice, 300 páginas, Marx se dio cuenta de su error. Se encontró frente a un verdadero monstruo jurídico, formado por una mezcla confusa de elementos de derecho romano y de concepciones jurídicas modernas, y él mismo, en una carta a su padre, hizo una penetrante crítica inspirada en la filosofía de Hegel, que ya había adoptado para ese entonces.

<sup>80</sup> De su vida y de sus trabajos en esta época sólo se sabe algo por la larga carta que dirige a su padre el 10 de noviembre de 1837, y por las cartas que éste le enviaba. Las otras cartas dirigidas a su padre se han perdido, y las que envió a Jenny fueron destruidas por su hija.

<sup>81</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 215-217. Carta de C. Marx a su padre del 10-11-1837.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, pág. 216.

<sup>83</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 216-217.

El fracaso de esta tentativa lo aparta momentáneamente de la especulación filosófica y lo lleva de vuelta a la literatura y al arte. Se enfrasca así en la lectura de obras de estética y de historia: lee el *Laocoonte* de Lessing, el *Erwin* de Solger, la *Historia del arte* de Winkelmann, la *Germania* de Tácito y la *Historia alemana* de Luden.<sup>84</sup> Cediendo a su inclinación por la literatura, escribe al mismo tiempo el primer acto de un drama de corte fatalista, *Oulanem*, una novela satírica, *Escorpión y Félix*, y poemas que envía a su padre en octubre de 1837, con motivo del cumpleaños de éste.<sup>85</sup>

El valor de estas producciones es, como el de sus primeros poemas, casi nulo. Su único interés consiste en que nos muestra la orientación espiritual y el estado de ánimo de Marx en el momento en que se está formando su personalidad.

El drama *Oulanem*, del cual sólo escribe el primer acto, permite adivinar los siniestros horrores de los dramas fatalistas entonces de moda.<sup>86</sup> Estos dramas, cuyo objeto era sumergir a los espectadores en una atmósfera de terror y de angustia con los medios más vulgares: ruidos extraños y tremendos en las tinieblas, asesinatos con escenificaciones espeluznantes, etc., eran la expresión ideológica de la decadencia de la sociedad feudal y marcaban, en el plano teatral, por la deformación sistemática de la realidad, la culminación del romanticismo. Esta es la atmósfera que reina en *Oulanem*. Los personajes están envueltos en el misterio, y el argumento es por demás oscuro. En la medida en que se puede descifrar por el acto único que existe, se reduce más o menos a lo siguiente: dos extranjeros, Oulanem (anagrama de Manuel) y Lucindo, son recibidos en una ciudad de Italia por un burgués, Pertini, que reconoce en Oulanem a su enemigo. Movido por la idea de la venganza, Pertini revela a Lucindo que es un bastardo y le presenta una doncella, Beatrice, aparentemente su hermana, y de quien Lucindo se enamora. Beatrice, prometida a un hombre que no ama, le retribuye su amor, pero tiene el sombrío presentimiento de que ese sentimiento habrá de serle fatal. El prometido de ella los sorprende juntos, en efecto, y mientras la doncella se desmaya los dos rivales se baten en duelo.

Por otra parte, nada de esto se presenta claramente en el drama, interrumpido en este punto. El drama está compuesto de parlamentos confusos, entrecortados por estallidos de cólera, que revelan el estado de ánimo trágico y desesperado de Marx. Este estado de ánimo se expresa especialmente en un monólogo de su héroe Oulanem, quien desafiando y apostrofando a un mundo hostil, quiere precipitarse en la Nada y arrastrar en su caída a todo el Universo:

“¡Debo encadenarme a la rueda llameante, a fin de bailar, saturado de embriaguez, la ronda de las eternidades! Si existiera un abismo en el cual todo se aniquila, yo me precipitaría en él, a riesgo de destruir el mundo que se ha interpuesto entre nosotros. Ese mundo estallaría bajo mis maldiciones, yo abrazaría la dura realidad y la ahogaría entre mis brazos. Hundirse entonces en la Nada, desaparecer en ella, perecer enteramente: esta sería la verdadera vida. ¡Ay, arrasados por el huracán de la eternidad, debemos cantar, con la muerte en el corazón, el himno al Creador, con la frente enrojecida por una vergüenza que el sol no puede borrar. Vanas son las maldiciones de nuestra alma encadenada,

<sup>84</sup> Cf. *Mega*, I, t. 12, pág. 218. Carta de C. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837. También lee *Tristes* de Ovidio y el *Derecho criminal* de Klein.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, pág. 218.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, págs. 59-75.

vana es la mirada que tiembla de alegría ante la idea de que todo lo va a aniquilar con sus rayos ponzoñosos: ellos no pueden echar lejos de nosotros a los mundos cuya pesadumbre nos abruma! ¡Ay, tenemos que vivir con el alma angustiada y vacía, eternamente encadenados a la dura roca de la existencia! Los mundos nos arrastran en su ronda y aúllan su canción de muerte, mientras que nosotros, bufones de un dios sin entrañas, damos afectuoso calor a la víbora en nuestro seno, para verla erguirse todopoderosa y vencernos con su desprecio, mientras que eternamente, agotando nuestro asco, el canto inútil de las olas ruge en nuestros oídos. Pero la suerte está echada. Destruyamos sin tardanza esta trama de mentiras, y que termine en una maldición lo que la maldición ha engendrado."<sup>87</sup>

En tanto que el drama era la imagen de las luchas interiores en que se debatía Marx, desesperado por no ver una salida favorable a su amor, ni finalidad cierta en la vida, su novela *Escorpión y Félix* es una descripción satírica del medio pequeñoburgués berlinés en el cual vivía.<sup>88</sup> Por su estilo deshilvanado y un poco confuso, esta novela se parece al drama. Está compuesta de una serie de fragmentos desvinculados entre sí, en los cuales se muestra, siguiendo la fantasía del autor, algunos tipos característicos de la pequeña burguesía de Berlín: el maestro sastre Mertens, su hijo Escorpión, un compañero (Félix), Grete la cocinera y Engelbert, un burócrata.

Lo que tiene de interesante esta novela (que recuerda por su estilo y su forma *Los elixires del diablo* de E. T. A. Hoffmann) es la crítica que Marx hace en ella del medio pequeñoburgués de Berlín, a la vez que de la reacción prusiana. Ridiculiza en el maestro sastre y su familia "teutona y cristiana", bajo los rasgos de personajes estúpidos y estrechos, a los alemanes patrioterres de esa época, que, adversarios del liberalismo, se complacían en presentarse como defensores de la religión cristiana y de las tradiciones germánicas. Esta primera alusión política que se encuentra en las obras de Marx muestra que, por efecto de la orientación general de pensamiento que heredaba de su padre y sus maestros, acentuada por la influencia que Gans ejercía sobre él en ese entonces, tomó desde ese momento, deliberadamente, el partido de los demócratas y los liberales en la lucha que éstos llevaban a cabo contra los reaccionarios. Tres capítulos de esta novela estaban dedicados, por otra parte, a narrar episodios de esta lucha. En el primero de ellos se critica la institución del mayorazgo, que el gobierno prusiano quería restablecer en Renania para reforzar el poder de la nobleza, y en los otros dos se ataca a la escuela histórica del derecho, a la cual se le reprocha, como lo hacía Gans, su tendencia reaccionaria, y su inclinación a reducir el estudio del derecho a una exégesis filosófica e histórica, sin tener en cuenta su elemento racional.<sup>89</sup>

Del mismo modo que el drama y la novela, los poemas que escribe en esos días y que manda en octubre a su padre sólo resultan interesantes como testimonios de su estado de ánimo y de sus tendencias intelectuales, políticas y sociales.

Estas poesías son líricas y satíricas.

La mayor parte de las primeras se parecen a las que había enviado a su novia unos meses antes. Se encuentra en ellas, como en las anteriores —de las cuales

<sup>87</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 68-69. Monólogo de Oulanem.

<sup>88</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 76-89.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, págs. 78-79, cap. XXI; pág. 83, cap. XXIX; pág. 84, cap. XXXI.

se reproduce una parte en esta selección—, los mismos personajes y los mismos temas del romanticismo más trivial, y las mismas imprecaciones contra el mundo que se muestra sombrío y hostil.

Estos sentimientos exaltados y salvajes, de los cuales sin duda hay que descontar la parte del romanticismo, traducen la efervescencia de su alma, que no encontraba satisfacción y apaciguamiento, ni en los estudios que realizaba entonces, ni en la vida mediocre y chata que le ofrecía Berlín.

A diferencia de los primeros poemas, la rebelión se dirige aquí, ya no contra el mundo en general, sino contra la sociedad.

A falta de vida política, Marx traspone, como era entonces la moda, la crítica política y social al plano literario, y se burla, en una serie de epigramas, de la literatura chata y los mediocres escritores de entonces. Como representantes del humanismo y del progreso, les opone a Goethe y a Schiller, y los defiende contra sus detractores, pequeñoburgueses limitados y pietistas que reprochaban a Schiller su idealismo y a Goethe su panteísmo.<sup>90</sup>

Estos epigramas, en los que se expresa la admiración del joven Marx por los grandes clásicos de la literatura alemana, en quienes ve a los representantes del humanismo alemán moderno, son testimonio de su aversión por el pietismo reaccionario y el espíritu limitado de los pequeñoburgueses.

En un epigrama, Marx se burla del espíritu estrecho y limitado de la pequeña burguesía, indiferente a los grandes problemas y a las ideas elevadas, que sólo aspira a la tranquilidad y al reposo, y únicamente se apasiona por el teatro. Lo presenta bajo los rasgos de un público apático, al cual nada puede sacudir de su modorra, y que sólo aprecia las obras mediocres de un Raupach, fabricante de piezas sentimentales, o de un Pustkuche, autor de una parodia moralizante del *Wilhelm Meister* de Goethe.

Esta crítica de la mentalidad estrecha y ruín de la pequeña burguesía alemana es, junto con las críticas contenidas en el drama y la novela, la primera manifestación, en Carlos Marx, de un sentimiento de rebelión contra la sociedad burguesa de su tiempo. Ya no se trata aquí, evidentemente, de la habitual crítica de la sociedad hecha por un estudiante que, en la época de sus travesuras, protesta contra toda regla y toda disciplina, sino del preludio a la gran crítica de la sociedad burguesa, a la cual Marx habría de dedicar su vida.

Esta crítica adquiere un carácter político más marcado en otro epigrama dirigido contra la actitud de la burguesía alemana después de la guerra de liberación. Esta guerra había liberado a Alemania con la caída de Napoleón, pero no le dio ni la libertad ni la unidad, y la culpa de ello la tenía la ruindad burguesa, que no había sabido oponer resistencia a la política reaccionaria de los príncipes. En este epigrama Marx reprocha a la burguesía que se desinterese, por cobardía, de los problemas políticos, y que esto la lleve a buscar refugio en ensueños utópicos y a mostrarse tanto más audaz en el reino de la imaginación cuanto más timorata en el reino de la acción.<sup>91</sup>

En su conjunto, estos poemas seguían siendo mediocres; sin embargo, revelaban más energía y tenían más fondo que los primeros. El lirismo de Marx se había vuelto más vigoroso y entreveía, dice, el reino de la verdadera poesía como un lejano palacio feérico, pero esta visión, lejos de estimularlo, le infundía la

<sup>90</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 43-45.

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, pág. 42, epigrama II.

conciencia de su insuficiencia y finalmente lo apartó de la poesía lírica.<sup>92</sup> De todos modos, no habría de perder un sentido muy seguro de la belleza lírica, que más tarde lo convertiría en el consejero temido y querido a la vez de grandes poetas como Heine y Freiligrath.

Al término de ese primer semestre su salud se había visto muy afectada por el exceso de trabajo intelectual y por la tensión en que vivía a consecuencia de la situación falsa en que se encontraba ante su novia y los padres de ésta. Jenny no sufría menos que él por esta situación, y por el secreto que debía guardar ante su familia. Para no dar motivos de sospechas, debía seguir llevando la misma vida mundana, y concurrir a los bailes. Mientras sus amigas se comprometían y se casaban, la joven rechazaba a todos sus pretendientes, lo cual empezaba a dar pie a murmuraciones. El profundo amor que sentía por Marx le permitió enfrentar la desconfianza hostil que sentía crecer a su alrededor. De todos modos, no siempre lograba defenderse de un sentimiento de temor y de desaliento.<sup>93</sup>

Con el propósito de poner fin a una situación que se estaba volviendo intolerable, Marx escribió, en marzo de 1837, a los padres de Jenny, pidiendo la mano de la joven. Pese a la oposición de una parte de la familia, especialmente del medio-hermano de Jenny, Ferdinand von Westphalen, que acababa de ser nombrado consejero de gobierno en Tréveris, el pedido fue aceptado, en buena parte por el afecto que sentía por Marx el barón de Westphalen.

De todos modos, el compromiso, que no se oficializaría antes de fin de año, no puso fin a los tormentos de Marx, pues —por un exceso de pudor—, su novia tenía dudas y tardó en escribirle.<sup>94</sup>

Este silencio, unido al exceso de trabajo en todos los terrenos —derecho, filosofía, arte, literatura—, así como la severa autocrítica a que sometía todos sus escritos, agravaba su nerviosidad. Un médico le aconsejó que hiciera una cura de reposo en el campo y fue a instalarse por algún tiempo a una aldea de los alrededores de Berlín, Stralau, donde vivía E. Gans, y se restableció rápidamente.<sup>95</sup>

La crisis intelectual por la que pasaba entonces se debía, en gran parte, a que, orientándose cada vez más hacia un liberalismo democrático, no podía encontrar satisfacción en un romanticismo que respondía a las tendencias reaccionarias de

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, carta a su padre, del 10 de noviembre de 1837, pág. 218.

<sup>93</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 201. Carta de H. Marx a C. Marx, Tréveris, 3 de febrero de 1837, y pág. 203, carta del 2 de marzo de 1837.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, pág. 212. Carta de H. Marx a C. Marx, 16 de setiembre de 1837. "Que no te escriba [...] me parece —no encuentro otra palabra— infantil. Pero no es posible dudar del absoluto amor que siente por ti, un amor que casi ha probado con su propia muerte [...]. Puedes estar seguro de ello, como lo estoy [...] que ningún príncipe podrá apartarla de ti. Está dedicada a ti en cuerpo y alma y hace por ti —nunca debes olvidarlo— un sacrificio que a su edad muy pocas jóvenes serían capaces. Si tiene la idea de que no puede o no quiere escribir, déjala en paz, por amor de Dios. En fin de cuentas, esto no es más que un signo externo, del cual se puede prescindir si uno está seguro de los sentimientos."

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, pág. 213. Carta de C. Marx a su padre del 10 de noviembre de 1837. "Las numerosas ocupaciones que me habían hecho velar muchas noches en este primer semestre, las luchas interiores que he debido sobrellevar, las incitaciones múltiples a trabajos de los cuales no debía obtener, en último término, mucho provecho, y que me hacían descuidar la naturaleza, el arte, el mundo y mis amigos: mi cuerpo ha sentido los efectos de todo esto. Un médico me aconsejó el campo, y por primera vez atravesé la ciudad en toda su extensión para ir a los suburbios, a Stralau. No creí que, de joven pálido y anémico que era, habría de trasformarme en poco tiempo en un robusto mocetón."

la época. Pero durante su estadía en Stralau se apartó, al mismo tiempo, y al precio de una dura lucha interior, del romanticismo y del idealismo de Kant y de Fichte, y adoptó, con la filosofía de Hegel, una concepción más realista del mundo.

Entendía que la mediocridad de sus ensayos, tanto los poéticos como los jurídicos, estaba motivada porque oponía a la realidad un ideal arbitrario, y su intención es, a partir de ese momento, extraer la idea de la realidad misma. "Al liberarme —escribe a su padre— del idealismo, que había alimentado con elementos fichteanos y kantianos, llegué a buscar la Idea en la realidad misma. Los dioses que hasta este momento habían planeado por encima de la tierra se convertían entonces en el centro de la misma."<sup>96</sup>

En esta evolución del idealismo hacia el realismo seguía la tendencia que se hacía sentir entonces en todos los terrenos, bajo el impulso del desarrollo económico y científico. Este desarrollo, que ligaba cada vez más estrechamente al hombre con su medio natural y social, y que le daba un conocimiento cada vez más exacto de la naturaleza y de sus leyes,<sup>97</sup> no permitía ya someter, como lo hacían los románticos, la realidad a las fantasías de la imaginación, y determinaba una adaptación cada vez más estrecha de las ideas a los hechos. Esta adaptación estaba marcada precisamente, en el terreno filosófico, por la doctrina de Hegel, quien, a la vez que conservaba el elemento espiritual, la Idea, como principio primero de los seres y las cosas, lo integraba a la realidad, cuyo desarrollo expresaba.

Marx había sentido al comienzo hostilidad hacia esa doctrina, pues percibía en ella un realismo grosero y su dialéctica le parecía repelente y extraña; en sus epigramas y en su novela, criticó la vulgaridad de pensamiento y la falsa apariencia de profundidad que eran el producto del lenguaje alambicado y oscuro.<sup>98</sup>

Durante su estadía en Stralau, se dedicó al estudio de esa filosofía hegeliana que acababa de criticar. En su evolución intelectual, que lo alejaba del romanticismo, no se convirtió inmediatamente al hegelianismo, sino que llegó antes a un grado intermedio entre el idealismo kantiano y el fichteano, que le parecía demasiado alejado de lo real, y el hegelianismo, al cual consideraba todavía demasiado contaminado por la realidad vulgar.

<sup>96</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 216. Carta de C. Marx a su padre, del 10 de marzo de 1837.

<sup>97</sup> En Alemania Schwann descubrió que la célula era el elemento fundamental de los seres vivos, animales y plantas; la fisiología realizaba grandes progresos con Liebig y las matemáticas con Gauss. Robert Mayer descubrió la ley de la conservación de la energía. Progresos paralelos se realizaron en el dominio industrial, en particular por los hermanos Siemens.

<sup>98</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 41-42. Hegel. Epigramas. I. "Después de descubrir a la vez, a costa de largas meditaciones, las cimas y los abismos del pensamiento, puedo permitirme, como Dios, ser vulgar y rodearme también yo de misterio. En mis largas investigaciones, que me arrastraron sobre la ola movible de los pensamientos, encontré las palabras que buscaba, y sigo aferrado a ellas." II. "Enseño las palabras inmersas en un encadenamiento caótico y diabólico; cada cual puede interpretarlas a su gusto, pues nada las fija dentro de límites estrechos, del mismo modo que no los tienen las palabras y los pensamientos que el poeta, inspirándose en las ondas que braman y las rocas escarpadas, presta a su bien amada. En lo que el poeta, como yo, imagina, reconoce y experimenta, cada cual puede encontrar a su gusto el néctar reconfortante de la sabiduría, pues yo todo lo he revelado, haciéndolo surgir de la nada." "Kant y Fichte gustaban de elevarse a las regiones etéreas, para buscar allí un lejano país; en cuanto a mí, me conformo con tomar lo que me ofrece la calle."

Para defenderse de la influencia de una doctrina que aún sigue rechazando, y para precisar su nuevo pensamiento, fijándolo en un sistema, escribe un largo diálogo filosófico: *Cleante, o el punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía*, en el cual muestra cómo Dios, que en su origen es un puro concepto, desarrolla dialécticamente su esencia manifestándose en forma de religión, de naturaleza y de historia. Este ensayo, que escribe con gran esfuerzo, tiene un resultado inesperado: en efecto, lo lleva, "como una pérfida sirena", a los brazos del enemigo, es decir, a Hegel, pues la conclusión a que llega —la creación de toda realidad por el desarrollo dialéctico de la Idea— constituye el principio de la filosofía hegeliana.

"Yo había leído —escribe a su padre— fragmentos de la filosofía de Hegel, cuya áspera y grotesca melodía dialéctica me desagradaba. Quise sumergirme una vez más en el océano de la especulación, pero con la firme intención de encontrar en la realidad espiritual el mismo carácter necesario, determinado y concreto que tiene la realidad material, y de no conformarme ya con vanos desfiles y vanas palabras, exponiendo a la luz del sol la perla verdadera en todo su fulgor.

"Escribí un diálogo de unas 24 páginas, *Cleante, o el punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía*. Al restablecer en cierta medida la unión del arte y de la ciencia, que estaban disociados, me puse valerosamente a la tarea. Me proponía demostrar el desarrollo dialéctico de Dios, concepto puro en su origen, que se manifiesta en forma de religión, de naturaleza y de historia. Mi última frase constituía el comienzo del sistema de Hegel, y este trabajo, para el cual tuve que asimilarle en parte la ciencia de la naturaleza, Schelling y la historia, que me costó un ímprobo trabajo y que, pese a que debía constituir una nueva lógica, seguía siendo tan oscuro que a mí mismo me resultaba difícil repensarlo, este hijo querido, engendrado a la luz de la luna, me ha entregado, como una pérfida sirena, en brazos del enemigo."<sup>99</sup>

El fracaso de esta tentativa le provocó un gran resquemor; abandonando por el momento la filosofía, se enfrascó nuevamente en sus estudios de derecho, correspondientes, más o menos, a los cursos que sigue en el semestre del verano de 1837.<sup>100</sup>

Más adelante, la filosofía lo atrae de nuevo y, después de haber estudiado la doctrina hegeliana en su conjunto, a la cual sólo conocía por fragmentos, se convirtió a esta filosofía, que lo fascinaba a pesar suyo, y que debía ejercer una influencia determinante sobre su pensamiento y su vida. Lo seduce, al parecer,

<sup>99</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 216-219. Carta de C. Marx a su padre, 10 de noviembre de 1837.

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, pág. 219. Carta de C. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837. En ese momento está leyendo el *Tratado de la posesión* de Savigny, el *Derecho criminal* de Feuerbach y Grolmann, el *Sistema de las Pandectas* de Wenning-Ingenheim, la *Doctrina Pandectarum* de Mühlenbruch, la *Concordia discordantium canonum* de Graciano, las *Institutiones* de Lancelotti, los capitulares de los reyes francos y las breves de los papas; asimismo, lee *De verborum significatione* de Crámer, la *Retórica* de Aristóteles y *De augmentis scientiarum* de Bacon.

Cf. *ibid.*, pág. 248. Cursos seguidos por C. Marx durante el semestre del verano de 1837 y el del invierno 1837-1838. En estos dos semestres sigue únicamente los cursos de Heffter, un hegeliano liberal como E. Gans.

Semestre del verano de 1837: Derecho canónico. Procedimientos civiles alemanes. Procedimientos civiles prusianos.

Semestre del invierno de 1837-1838: Procedimiento criminal.



por su realismo, y por esa melodía dialéctica que ponía en movimiento —de acuerdo con el ritmo que imponía— la totalidad del universo y permitía someterla a una marcha racional.

Carlos Marx debía coronar su conversión al hegelianismo en un círculo de jóvenes doctores de teología o filosofía, fervientes adeptos de la filosofía de Hegel, que habrían de desempeñar pronto un papel muy importante en el movimiento de la Izquierda hegeliana.

Este círculo, el *Doktorclub*, se reunía en un café de la calle de los franceses (Französische Strasse). Sus miembros, unidos por un mismo idealismo, un mismo entusiasmo en la búsqueda de la verdad y una misma sed de saber, discutían con pasión la filosofía de Hegel, que entonces dominaba los espíritus. Los principales, aquellos que Marx frecuentaba con más gusto y provecho eran:

Adolf Rutenberg (1808-1869), que había sido detenido como miembro de la Burschenschaft y que en esa época era profesor de geografía de la Escuela de Cadetes. No era una inteligencia profunda ni un gran sabio, pero escribía, con una pluma vivaz, para el diario liberal de Hamburgo, *El telégrafo de Alemania*, dirigido por Gutzkow, divertidas correspondencias en las que sabía mechar hábilmente alusiones políticas. Marx tenía un gran aprecio por él entonces, y lo llama, en una carta a su padre, su mejor amigo.

Karl Friedrich Köppen (1808-1863), profesor de historia en la *Königstädtische Schule*. Era un joven intelectual, que entonces se interesaba especialmente en la literatura de los países escandinavos, y que más adelante se haría conocer por sus trabajos sobre los historiadores alemanes, y en particular por su libro *La religión de Buda y sus orígenes* (1857-59).

El animador del club era Bruno Bauer (1809-1882), quien desde 1834 daba cursos en la Facultad de Teología. Bauer se distinguía, no sólo por la extensión de sus conocimientos, sino también por su ironía mordaz y por una profundidad y una audacia de pensamiento que habrían de convertirlo en uno de los jefes de la Izquierda hegeliana.<sup>101</sup>

La influencia del hegelianismo sobre el pensamiento de Marx parece haber sido, desde un principio, muy profunda. Una primera manifestación de ello se observa en la crítica que hace de sus primeras obras, en particular su ensayo sobre la *Filosofía del derecho*, a la cual le reprocha, no tanto su extravagancia jurídica, como el idealismo que la inspira y que determina, por la separación arbitraria establecida entre la idea del derecho y la realidad jurídica, sus errores de concepción y de método. "Este [ensayo] padecía antes que nada —escribe a su padre— de la oposición entre el Ser y el Deber Ser, propia del idealismo, que engendraría la división defectuosa de la obra. Venía luego lo que yo llamaba Metafísica del Derecho, es decir, los principios, las reflexiones y los conceptos separados de todo derecho real y de toda forma de derecho concreto, como se dan en Fichte, con la diferencia de que el conjunto, que pretendía ser más moderno, era más inconsistente. A esto se agrega la forma anticientífica del dogmatismo matemático, que razona abstractamente sobre un objeto sin que éste se le aparezca como realidad viva, continua, en vías de transformación y desarrollo. El triángulo deja al

<sup>101</sup> B. Bauer era alumno del profesor de teología Marheineke, quien defendía la concepción hegeliana de la identidad de la religión y de la filosofía, contra los ortodoxos que la negaban desde el punto de vista dogmático, y contra los liberales que la negaban desde el punto de vista racionalista.

matemático en libertad de construir y de probar a su gusto; él mismo sigue siendo una simple representación en el espacio, que no es susceptible en sí misma de desarrollo alguno. Es menester hacerle tomar posiciones diferentes, colocándolo junto a otra cosa, para que se creen para él relaciones y verdades nuevas.

"Otra cosa ocurre en el reino concreto del pensamiento vivo, constituido por el derecho, el Estado, la naturaleza y toda la filosofía. En este reino, en efecto, hay que considerar el objeto en su desarrollo, no introducir en él divisiones arbitrarias y observar la forma en que el elemento racional, que está en él, se desarrolla dialécticamente bajo el efecto de contradicciones internas, para encontrar en sí mismo su unidad."<sup>102</sup>

Este procedimiento a la vez dogmático y abstracto explicaba, según Marx, la división de la obra en derecho teórico y derecho positivo, que llevaba a una separación entre la forma y el contenido, es decir, a una forma vacía de todo contenido y a un contenido de carácter arbitrario.

"Después seguía —escribe—, como segunda parte, la filosofía del derecho, es decir, según mis concepciones de entonces, el estudio del desarrollo del concepto del derecho en el derecho positivo romano, como si el derecho positivo, considerado en su desarrollo conceptual, y no en su aspecto contingente, pudiera diferenciarse en algo del desarrollo del concepto del derecho, que constituía el objeto de la primera parte.

"Además, había dividido esta sección en derecho teórico y derecho práctico, con la intención de exponer, en un primer capítulo, la forma pura del sistema considerado en su conjunto y en su desarrollo, mientras que el segundo capítulo debía describir el contenido concreto, la concretización de la forma teórica del sistema [...]. El defecto consistía en que yo creía que la forma y el contenido podían y debían desarrollarse separadamente, de modo que no logré una forma verdadera, sino un escritorio con cajones vacíos, que después llené de polvo.

"El concepto es el que sirve de intermediario entre la forma y el contenido, del mismo modo que, en el desarrollo filosófico del derecho, es menester que la forma y el contenido se engendren recíprocamente, pues la forma no es más que la prolongación y el resultado del contenido.

"Debido a este defecto, llegué a una división del tema que sólo podía llevar a una clasificación extremadamente superficial, en la cual desaparecía tanto el espíritu como la verdad del derecho."<sup>103</sup>

Este es el primer ejemplo de autocrítica, que habría de convertirse para Marx en la regla a la cual se sometió constantemente para progresar en el pensamiento y en la acción. Esta crítica, en la cual subraya el defecto esencial del idealismo, que, al considerar toda realidad de modo dogmático y abstracto, fuera de las relaciones con su medio, únicas que permiten comprenderla y explicarla, llevan a una concepción metafísica del mundo, muestra que, ya en esa época, había asimilado lo esencial de la filosofía de Hegel. Esta filosofía, que mediante la explicación que da del devenir orgánico del mundo, lo alejaba a la vez del idealismo romántico, del dogmatismo y de la utopía, señala, en el paso progresivo de Marx del idealismo al materialismo, una primera etapa en la cual accede, por intermedio del idealismo objetivo de Hegel, a una concepción del mundo que, si bien sigue sien-

<sup>102</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 215. Carta de C. Marx a su padre, 10 de noviembre de 1837.

<sup>103</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 215-216. Carta de C. Marx a su padre, 10 de noviembre de 1837.

do en esencia idealista, adquiere ya —por el hecho de no separar la idea de lo real— un carácter más concreto.

La filosofía lo apartaba poco a poco de sus estudios de derecho, y al final de la larga carta del 10 de noviembre de 1837, en la cual da a su padre un resumen de su vida intelectual en el año que acaba de transcurrir desde su llegada a Berlín, le comunicaba su deseo de abandonar la carrera de las leyes y seguir la universitaria, que le parece responder más apropiadamente a sus aptitudes y sus gustos.<sup>104</sup>

Además de sus estudios filosóficos y jurídicos, Marx se interesaba también, como todos los intelectuales de su tiempo, por el teatro y los problemas literarios, pues la literatura era entonces, a falta de una vida política propiamente dicha, el terreno en el cual se agitaban los grandes problemas del día. Ya hemos visto cómo criticaba la apatía y la mezquindad de la pequeña burguesía alemana, presentándola como un público limitado, que se desinteresaba de todos los problemas elevados. Deseoso de participar ahora más directamente en la lucha política que se desarrollaba en el terreno literario, comunica a su padre que tiene intenciones de fundar una revista literaria.<sup>105</sup> Más adelante habla de una revista de crítica teatral, con la colaboración de Bruno Bauer y Rutenberg; pero el librero O. Wiegand, de Leipzig, futuro editor de las obras de la Izquierda hegeliana, le dio una respuesta evasiva.<sup>106</sup> Tampoco obtuvo mejores resultados con Chamisso, a quien había enviado algunas de sus poesías para que las publicara en el *Almanaque de las musas*, editado por éste.<sup>107</sup>

Estos proyectos literarios no dejaban de tener relación con su participación más activa en la vida berlinesa. Después de retirarse del mundo, a su llegada a Berlín, para vivir como un monje en su celda, en el segundo semestre empezó a concurrir con más frecuencia al teatro, donde trabó relaciones con artistas como Seidemann y E. Devrient. También frecuentaba el salón de Bettina von Arnim, a quien había conocido por intermedio de Bruno Bauer, que solía visitar ese lugar, y donde reaccionarios como Savigny y el copero mayor Pitt-Arnim marcaban el tono; también era recibido por Varnhagen von Ense, cuyo salón era, por el contrario, el centro de la oposición liberal y que decía en 1836, sobre la Prusia de esos días: "Los hombres inteligentes no tienen el poder y los que tienen el poder no son inteligentes. En 1806 nuestra situación no era más lamentable de lo que es ahora."

Su padre no quedó muy satisfecho con la larga epístola del 10 de noviembre de 1837, en la cual le daba cuenta de sus estudios y sus proyectos, y que sólo le procuró decepciones. Tenía la esperanza de que, después del año perdido en Bonn, su hijo emprendería sólidos estudios en Berlín, se crearía relaciones útiles y muy pronto daría —como era su obligación en vista de su noviazgo— la plena medida de su talento y sus capacidades, logrando una situación honorable y lucrativa. En vez de esto lo veía sumergirse en nebulosas especulaciones filosóficas, perder en apariencia el tiempo, gastar su dinero y arruinar su salud mientras construía

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, pág. 220. Carta de C. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837. Cf. igualmente págs. 200, 210 y 211. Cartas de H. Marx a C. Marx, del 3 de febrero de 1837 y 16 de setiembre de 1837.

<sup>105</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 207. Carta de H. Marx a C. Marx, del 2 de agosto de 1837.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, págs. 210-211. Carta de H. Marx a C. Marx, del 16 de setiembre de 1837; cf. *ibid.*, pág. 220. Carta de C. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, pág. 220. Carta de C. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837.

sistemas que echaba abajo no bien estaban levantados. Aunque su espíritu no era mezquinamente utilitario, y si bien mostraba una amplia comprensión hacia las aspiraciones de su hijo<sup>108</sup>, no podía admitir que éste perdiera en vagas investigaciones años de estudios preciosos y caros, sin preocuparse de su porvenir, al cual se encontraba unido el de su novia. A este respecto, le había dirigido numerosas amonestaciones, que por otra parte no lograban resultado, y comenzaba a dudar de las cualidades del corazón de su hijo; se preguntaba con inquietud si no habría hecho presa de él algún malévolos demonio, que causaría su desdicha y la de los suyos.

"A veces —le escribe ya en marzo de 1837— no puedo defenderme de ciertas ideas que me afligen y me inquietan, como sombríos presentimientos. Me veo invadido de repente por la duda, y me pregunto si tu corazón está de acuerdo con tu inteligencia y tus cualidades intelectuales, si es accesible a los tiernos sentimientos que constituyen aquí una fuente tan grande de consuelo para un alma sensible, y si el singular demonio que se ha apoderado manifiestamente de tu corazón es el espíritu de Dios o, por el contrario, el de Fausto. Me pregunto, y esta no es la menos grave de las dudas que me afligen, si serás alguna vez capaz de apreciar una dicha simple, las alegrías de la familia [...] y hacer feliz a los que te rodean."<sup>109</sup>

Estos temores revelaban la diferencia fundamental entre la naturaleza blanda y tierna del padre, y el temperamento ardiente, voluntarioso y combativo del hijo.<sup>110</sup> No era que éste; a menudo acusado de sequedad y dureza de corazón, fuera incapaz de afecto<sup>111</sup>; toda su vida dio, por cierto, pruebas de lo contrario en el amor profundo que demostró a los suyos y en la amistad sólida que sintió por quienes la merecían. Si muchas veces se mostró duro —por otra parte tanto consigo mismo como con los otros—, la causa hay que buscarla en el hecho de que puso su vida al servicio de un ideal al cual era menester sacrificarlo todo, y que lo obligaba a acallar en sí toda sensibilidad vana.

<sup>108</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 211. Carta de H. Marx a C. Marx, del 16 de setiembre de 1837. "No temo que las consideraciones que debes tener en cuenta te lleven a realizar acciones viles y bajas. A pesar de mis cabellos blancos, y de mi alma un tanto vencida por la vida y las preocupaciones, aún sería capaz de desafiar al destino, y desprecio lo que es bajo. A ti, con tus fuerzas indómitas y todos los dones que has recibido de la naturaleza, la idea de rebajarte debe parecerle inconcebible."

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, pág. 202. Carta de H. Marx a C. Marx, 2 de marzo de 1837.

<sup>110</sup> El carácter más timorato del padre surge en particular de una carta en la cual discute las ideas de su hijo sobre el derecho. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 199. Carta de H. Marx a C. Marx, del 28 de diciembre de 1836. "Tus ideas sobre el derecho no carecen de justeza, pero reunidas en un sistema amenazan con provocar una tempestad, y ya sabes hasta qué punto las tempestades, en los medios intelectuales, son violentas. Si no puedes eliminar por completo lo que puede herir, sería de todos modos necesario dulcificar la forma y la presentación."

<sup>111</sup> Sus sentimientos se manifiestan al final de la carta a su padre, del 10 de noviembre de 1837, en la cual expresa todo el afecto que siente por él y por los suyos; cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 221. "En la esperanza de que las nubes que se acumulan en torno de nuestra familia [se refiere a la enfermedad de su padre y de su hermano] habrán de disiparse poco a poco; de que me sea permitido sufrir y llorar con ustedes, y testimoniársles la simpatía profunda y el inmenso amor que a menudo expreso tan mal; en la esperanza, padre querido, de que, teniendo en cuenta la agitación de mi alma, me perdonarás lo que pudo parecerle falta de corazón, pero que en realidad sólo era el efecto de la lucha de que era víctima mi espíritu, hago votos para que tu salud se restablezca pronto y completamente, y para que pueda estrecharte contra mi corazón."

Lo que el padre tomaba por un demonio malévolo no era más que las tumultuosas manifestaciones del genio naciente de su hijo. Como no comprendía ni el objeto ni la finalidad de las luchas interiores en que éste se encontraba sumido, y como sólo percibía los efectos enojosos que tenían sobre su vida, no podía evitar un sentimiento de inquietud y de amargura.

Este sentimiento era tanto más vivo cuanto que sufría entonces los ataques de una afección bronquial que iba a terminar muy pronto con su vida, y que en agosto lo obligó a realizar una cura de tres semanas en Ems. La tos persistente le irritaba la garganta y le impedía casi totalmente el ejercicio de su profesión de abogado. Empezó a sentirse tentado por la idea de abandonar el foro y dedicarse a la magistratura.<sup>112</sup>

En medio de los sinsabores que le producían su propio futuro, el de su familia y la enfermedad de su hijo menor, Eduardo, que moriría a fines de ese año, recibió la larga epístola del 10 de noviembre de 1837, en la cual Carlos Marx le confesaba la agitación y la angustia de su alma.

Esta carta hizo desbordar el vaso. Hirschel acababa de amonestarlo por sus lamentos en relación con el silencio persistente de su novia, y le decía que ello no era digno de un hombre.<sup>113</sup> Lleno de indignación ahora, al pensar que los pesados sacrificios que se imponía por su hijo eran vanos, y de temor ante la idea de que éste podía comprometer su futuro y el de su novia, le reprocha con vehemencia, en una respuesta del 9 de diciembre, su vida desordenada, sus estudios confusos y estériles, y sus gastos excesivos.

"Esta era, en pocas palabras, tu tarea. ¿Cómo la has realizado? Por desgracia, no has demostrado más que desorden, vagabundeos por todos los terrenos de la ciencia, sombrías meditaciones a la melancólica luz de una lámpara [...] el desorbitado está en *robe de chambre*, con los cabellos revueltos, y ha remplazado con ello las borracheras en las tabernas, haciendo ostentación de desprecio hacia todas las obligaciones mundanas, todas las conveniencias y aun todas las consideraciones que se deben a un padre. La frecuentación de la buena sociedad ha sido sustituida por el encierro en un cuartucho sórdido, y en este laboratorio de ciencia demente y estéril crees hacer madurar los frutos que podrán regocijarte, lo mismo que a tu novia, y cosechar los resultados que te permitirán cumplir las sagradas obligaciones que has contraído con ella. Debo decirte que has causado a tus padres muchas contrariedades y pocas o ninguna alegría [...] Nuestro señor hijo piensa que somos nababs: en un año ha gastado —contrariamente a lo que habíamos

<sup>112</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, págs. 205-208. Carta de H. Marx a C. Marx, Bad Ems, 12 de agosto de 1837.

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, pág. 222. Carta de H. Marx a C. Marx, 17 de noviembre de 1837. "La nerviosidad que muestras me resulta odiosa, y esperaba encontrarla en ti menos que en ninguna otra persona. ¿Qué razones tienes para quejarte? ¿No te ha sonreído todo, desde la cuna? ¿La naturaleza no te ha dotado magníficamente? ¿Y no has conquistado de manera sorprendente el corazón de una joven que millares de hombres te envidian? ¡Y a la primera contrariedad, el primer deseo insatisfecho, te pones fuera de ti! ¿Es esto una manifestación de fuerza y de virilidad?" Poco tiempo antes, Jenny se había decidido finalmente a escribirle, y, lleno de alegría, Carlos Marx escribía el 10 de noviembre de 1837 a su padre (*Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 221): "No dejes de saludar de mi parte a mi dulce y magnífica Jenny. Ya he leído doce veces su carta, y vuelvo a encontrar incesantemente nuevos encantos en ella. Desde todo punto de vista, inclusive desde el punto de vista del estilo, es la carta femenina más hermosa que puedo concebir."

convenido y a lo que es la costumbre— cerca de 700 táleros [...], mientras que los más ricos no llegan a gastar 500.”<sup>114</sup>

Pero terminaba la carta con palabras afectuosas, y decía que esperaba con impaciencia su llegada, para Pascuas, y, a pesar del descontento que le había provocado, sería recibido con toda la ternura de un padre. En su última carta, del 10 de febrero de 1838, le da, con la serenidad que trae la proximidad de la muerte, algunos consejos de prudencia, y lo invita a que modere sus gastos, que excedían sus propias entradas.<sup>115</sup>

Sus últimos pensamientos debían ser para su hijo. En su lecho de muerte redacta, para él, el plan de un folleto sobre el conflicto de Colonia, que, pensaba, habría de granjearle el favor del gobierno. Demostraba que este conflicto entre el arzobispo y el gobierno, en relación con los matrimonios mixtos, debía encararse desde un punto de vista estrictamente jurídico, pues en esta cuestión, que ponía en juego la soberanía del Estado, éste podía recurrir legítimamente a medidas contrarias al derecho común.<sup>116</sup> Marx no redactó el folleto, que, sin duda, no estaba de acuerdo con sus puntos de vista. A partir de esa época, en efecto, la política reaccionaria del gobierno no lo incitaba a hacer una apología de éste, aun en los casos en que, como el presente, parecía tener razón.

Este sería el último testimonio del profundo afecto que sentía por él su padre. A partir de enero de 1838 la agravación constante de la enfermedad obligó a Hirschel a guardar cama. Con mucha dificultad, y con mano temblorosa, añade el 15 de enero algunas palabras en una posdata a una carta de su mujer, y tres meses más tarde, el 10 de mayo, muere a los 56 años de edad.

Esta muerte prematura evitó tal vez un conflicto trágico entre el padre y el hijo. Esta prueba, que habría sido dolorosa para ambos, dado el profundo afecto que se tenían, les fue evitada, y Carlos Marx pudo conservar un recuerdo cariñoso de su padre.

Con él desaparecen los vínculos sólidos que vinculaban a Carlos Marx con su familia. A partir de ese momento seguirá la inclinación de su genio, que, apartándolo de esa vida ordenada que era el anhelo de la prudente sabiduría paterna, lo lanzaría muy pronto a las luchas políticas y sociales.

La muerte de su padre coincidió, en efecto, con el final de ese período de agitación tumultuosa en el curso del cual su personalidad se había formado poco a poco y afianzado.

Este período había sido marcado por una crisis a la vez sentimental, intelectual y política. Agitado profundamente por un amor que podía parecerle desesperado, se vio dominado, al comienzo de la crisis, por un idealismo romántico que le hacía rechazar las concepciones chatamente utilitarias del medio en que vivía y que lo llevaba, en su oposición a un mundo hostil, a aislarse de éste mediante el ensueño o a lanzar vanas invectivas contra él.

Pero este romanticismo, que, al oponer a la realidad un ideal nebuloso, se condenaba a la impotencia y lo hacía perderse en especulaciones metafísicas, no podía satisfacer su deseo de comprender el mundo en su realidad concreta, ni su necesidad de acción.

<sup>114</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 225-227. Carta de H. Marx a C. Marx, 9 de diciembre de 1837.

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, págs. 228-229. Carta de H. Marx a C. Marx, 10 de febrero de 1837.

<sup>116</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 231-233. Carta de H. Marx a C. Marx, marzo-abril de 1838.

Así, pues, muy pronto lo rechazaría para encontrar en la filosofía de Hegel, luego de una dura lucha interior, la doctrina que mejor respondía a su temperamento y a sus aspiraciones. Esta conversión al hegelianismo no tuvo en él un carácter especulativo, sino que respondió al deseo de actuar más activamente en la lucha entre el liberalismo y el conservadurismo, en la cual tomaba ya deliberadamente partido con su crítica de la pequeña burguesía y de la política reaccionaria del gobierno prusiano. Como la filosofía hegeliana se había vuelto en Prusia, a la sazón, el ruedo de las luchas políticas, muy pronto habría de arrastrarlo al gran combate de su época y determinar, por un tiempo, el curso de su pensamiento y de su vida.

### F E D E R I C O E N G E L S

Mientras Carlos Marx pasaba de esta manera del racionalismo al romanticismo, y luego al hegelianismo, su futuro amigo y camarada de combate, Federico Engels, debía llegar, aunque a través de rodeos más grandes y luchas interiores todavía más duras, a una concepción semejante del mundo.

En efecto, contrariamente a Carlos Marx, nacido en un medio liberal, Engels debió liberarse de las concepciones religiosas y políticas reaccionarias de su familia antes de tomar el camino revolucionario, al cual fue empujado, como Marx, no por la necesidad, sino por una convicción profunda.

Nacido el 28 de noviembre de 1820 en Barmen, es decir, no como Marx, en la parte agrícola, sino en la zona industrial de Renania, Engels pertenecía a una familia de industriales establecidos desde hacía mucho tiempo en el valle del Wupper.<sup>117</sup> Su bisabuelo, Jean Caspar Engels, nacido de una vieja familia de campesinos, había fundado un pequeño comercio de hilados, que hizo prosperar rápidamente y que luego trasformó en una fábrica de encaje, a la cual había anexas una lavandería y una fábrica de cintas. Después de su muerte, la empresa, que se contaba entre las más importantes de Barmen, fue dirigida al comienzo por su primogénito, quien añadió un comercio de seda al por mayor, y después por sus tres nietos. Como éstos no se entendían entre sí, decidieron tirar a suertes la posesión de la empresa. La suerte no favoreció al padre de Federico Engels, que tenía el mismo nombre de su hijo. Mientras declinaba la antigua empresa, fundó con los dos hermanos Ermen, de Engelskirchen, primero en 1837 en Manchester y después en 1841, en Barmen y en Engelskirchen, hilanderías de algodón dirigidas por la firma de Ermen y Engels. Más dotado que sus hermanos, el padre de Federico Engels unía, a un audaz espíritu de empresa, sólidos conocimientos técnicos, y supo hacer prosperar su firma con la importación de máquinas inglesas, que le otorgaban superioridad sobre sus rivales.

Había casado con Elise van Haar, hija de un profesor de Hamm, un original de temperamento combativo, a quien le gustaba comentar el Apocalipsis, y que

<sup>117</sup> Cf. *Deutsches Geschlechterbuch* (Manual genealógico de familias burguesas), Görlitz, 1913, t. XXIV, árbol genealógico de la familia Engels establecido por Emil Engels. Barmen y la ciudad vecina de Elberfeldt tenían 70.000 habitantes. Era un gran centro de la industria textil, que daba trabajo a 32.000 obreros.

también se divertía contrándole a su nieto las leyendas griegas: la historia del Minotauro, de Teseo, de Hércules, de Argos y del Vellochino de Oro.<sup>118</sup>

A diferencia de la familia de Marx, de espíritu liberal y abierto, la de Engels tenía tendencias reaccionarias, y reinaba entre ellos un estrecho espíritu pietista, el mismo que dominaba en las escuelas y en la prensa.

Desde sus primeros años de juventud, Engels debió luchar duramente contra este espíritu, antes de llegar a las ideas liberales: primero en el terreno religioso y después en el terreno político, de modo que sus primeras luchas se desarrollaron, no como en el caso de Marx, en los marcos de la sociedad, sino en el seno de la familia, y la oposición política se presentó en un principio para él como un combate entre generaciones.<sup>119</sup>

El pietismo contra el cual debió luchar al principio, y que estaba unido en Barmen a sus tradiciones calvinistas y puritanas, era la expresión ideológica del capitalismo en vías de formación, que al principio sólo podría constituirse mediante una vida austera y un severo ahorro, y que convertía las necesidades económicas y sociales en virtudes morales.<sup>120</sup>

Este pietismo, de carácter puritano, engendraba una hipócrita religiosidad, que consideraba pecados todas las alegrías de la vida, y las condenaba.

Magnificaba las virtudes del trabajo, celebraba las del ahorro y se convertía —imponiendo a los fieles, además de una estricta religiosidad, un modo austero de vida— en el auxiliar del capitalismo. En efecto, de este modo se favorecía la explotación de la clase obrera, cuyos esparcimientos eran condenados, y era el aliado natural de la reacción en su lucha contra las tendencias racionalistas y liberales.

En esta atmósfera de pietismo hipócrita e intolerante, que llegó a condenar por su inmoralidad al más grande escritor alemán, Goethe, debería crecer Engels.

Su padre, de tendencias muy reaccionarias y de una estrecha ortodoxia, tenía cargos honoríficos en la iglesia y hacía educar a sus hijos en la fe más estricta. Su afición a los negocios y sus numerosos viajes a Inglaterra, que siempre le abrían nuevas perspectivas sobre el mundo, le habían impedido, de todos modos, naufragar totalmente en el pietismo. Por otra parte, a diferencia de otros pietistas, que consideraban el arte como una especie de sacrilegio, amaba la música: él mismo tocaba el flautín y el violoncelo, y organizaba en su casa conciertos de música de cámara.

Su mujer tenía un carácter y un temperamento muy diferentes. De inteligencia

<sup>118</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 462. Poema de F. Engels, *A mi abuelo*, compuesto en Barmen el 20 de diciembre de 1833.

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, p. 114. Memorias de Immermann: "El antiguo estilo de vida de nuestros padres, que encontraba satisfacción en la vida hogareña, cede cada vez más ante un sentimiento de malestar, que ya no se satisface más con la vida de familia. [...] La familia moderna no puede defenderse de este sentimiento de malestar, pues se reclaman de ella cosas incompatibles con el antiguo derecho familiar. La sociedad ha cambiado, pues la vida pública constituye ya un nuevo elemento. La literatura, la política y la ciencia, todo esto penetra ahora en el seno de la familia, que encuentra gran dificultad para albergar a los nuevos huéspedes. A decir verdad, la familia sigue aún demasiado impregnada de sus antiguos hábitos, y mal puede armonizar con estos intrusos. Ello requiere una regeneración de la familia, que, por penosa que sea, debe realizarse de una vez, y que, a mi modo de ver, hace mucha falta a la familia tradicional."

<sup>120</sup> Sobre el pietismo, cf. L. Hüffel, *Explicación histórica y religiosa del pietismo*, Heidelberg, 1846. Sobre el calvinismo, cf. Max Weber, *La moral protestante y el espíritu capitalista*, Archivos de Ciencias Sociales (*Archiv für Sozialwissenschaft*), t. 20-21.



muy despierta y ánimo alegre, no sentía inclinación alguna por la sombría religiosidad pietista. Le gustaba reír, gozaba de la vida, y de ella heredó Engels — a quien regaló al cumplir sus 20 años las obras de Goethe — su alegría de vivir y su sentido del humor.

Del mismo modo que en el caso de Marx, se sabe muy poca cosa de sus años de infancia. Su ciudad natal, Barmen, era todavía una pequeña ciudad de 20.000 habitantes. En ese tiempo sólo tenía pequeñas fábricas, con edificios y chimeneas modestos, y conservaba, con sus numerosos jardines y praderas, donde se tendía a secar la ropa, un aspecto semiagreste.<sup>121</sup>

La familia de Engels habitaba una gran casa, rodeada de un vasto jardín con magníficos árboles, en donde los niños jugaban.

Aquél concurrió hasta los 14 años al colegio municipal de Barmen, en donde reinaba el mismo espíritu pietista que en la casa familiar. Allí adquirió sólidos conocimientos de física, química y francés.<sup>122</sup>

A la edad de 14 años fue enviado al liceo de la vecina ciudad de Elberfeld, que tenía reputación de ser uno de los mejores de Prusia. A diferencia del colegio de Barmen, allí no reinaba el pietismo, sino un espíritu luterano, ya que el liceo pertenecía a la comunidad reformada de la ciudad. El estrecho espíritu luterano había sido atenuado por la atmósfera más liberal que reinaba en Elberfeld. A diferencia de Barmen, ésta era una ciudad más abierta al progreso, tanto político como social. En lugar de resignarse, como los obreros de Barmen, a su miserable destino, los de Elberfeld se habían rebelado en 1829 contra sus patrones y habían destruido las máquinas que, al producir la desocupación y la disminución de los salarios, agravaba su miseria. Este mismo espíritu de rebelión se hacía sentir en una parte de la burguesía, en la cual nació un movimiento liberal y democrático que debió sufrir la represión emprendida contra los "demagogos". Este movimiento había penetrado en el liceo, en el cual existían algunos profesores de tendencias liberales, como Clausen, que enseñaba historia y literatura, y que tuvo gran influencia sobre Engels.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 24. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (I). (En este valle se encuentran Barmen y la vecina ciudad de Elberfeld, actualmente reunidas bajo el nombre de Wuppertal.)

"En cuanto se pasa el puente, todo adquiere un aspecto más risueño: caserones de agradable estilo moderno rempazan las modestas casas de Elberfeld, que no son ni viejas ni modernas por su estilo, ni bellas ni totalmente feas. Por todas partes se construyen nuevas casas de piedra, el camino pavimentado es seguido por una hermosa carretera recta y bordeada de casas. Entre éstas se ven prados, en los cuales se seca la ropa blanca: el Wupper es todavía límpido aquí, y las colinas próximas, de agradables contornos y alternadas con bosques, prados y jardines, entre los cuales se divisan a veces techos rojos, confieren un aspecto cada vez más risueño a esta comarca, a medida que se avanza. Muy pronto el camino empedrado vuelve a aparecer, las casas grises, cubiertas de pizarra, se acercan unas a otras, pero el aspecto de la ciudad es más variado que el de Elberfeld, pues la monotonía está interrumpida aquí, en ocasiones, por una verde pradera cubierta de lienzos, ora por una casa moderna, un trozo de río o una hilera de jardines que bordean la calle."

<sup>122</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 34-35. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (II): "El colegio municipal de Barmen sólo cuenta con un presupuesto muy limitado; por lo tanto, no dispone de buenos profesores, pero hace lo que puede dentro de sus límites. Está en manos de una comisión directiva de espíritu estrecho y avaricioso, que por lo general elige a pietistas como profesores. El director, muy vinculado con los pietistas, administra el colegio con mucha firmeza y sabe perfectamente dar a cada profesor el lugar que más conviene a sus aptitudes."

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, pág. 37, F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (II): "C. Clausen es sin

A fin de evitar al joven el largo viaje diario desde Barmen hasta el liceo de Elberfeld, los padres lo pusieron como pensionista en casa del director del liceo, el doctor Hantschke, quien enseñaba filología clásica y hebreo.<sup>124</sup> Aunque el doctor Hantschke era un luterano de estricta observancia, el padre de Engels no vaciló en confiarle su hijo, pensando que su severa tutela aplastaría los accesos de humor independiente de éste que ya empezaban a inquietarlo.

El espíritu gozoso y libre heredado de su madre llevaba, en efecto, al joven Engels, a librarse de la atmósfera sofocante y deprimente que reinaba en la casa paterna. El pietismo, que despojaba al cristianismo de todo carácter humano y condenaba como pecados todas las alegrías de la vida, sólo podía repugnarle y despertar en él el deseo de tener una vida más libre.

Esto habría de motivar severas reprimendas de parte de su padre, a quien atormentaban su indisciplina y su afición a la independencia. El padre escribía el 27 de octubre de 1835 a su mujer, que había acudido a Hamm, donde su padre estaba agonizando: "La semana pasada Federico ha traído la libreta de clasificaciones. Las notas son mediocres. Como sabes, su aspecto exterior ha mejorado, se muestra más urbano, pero a pesar de los severos castigos recibidos no ha aprendido, al parecer, a obedecer, ni siquiera por el temor a las penitencias. Hoy mismo he tenido, una vez más, el disgusto de encontrar en su escritorio una novela repugnante, tomada de una biblioteca circulante: una historia de un caballero del siglo XIII. Es curioso comprobar el descuido con que deja en su armario libros de esta clase. ¡Que Dios proteja su alma! A menudo me siento inquieto por este muchacho, que en cierto sentido es excelente [...] El doctor Hantschke me escribe que le han propuesto dos pensionistas, pero que rechazará la oferta si nosotros optamos por dejarle a Federico después del otoño, y añade que éste tiene necesidad de ser vigilado constantemente, que el largo viaje sería perjudicial para sus estudios, etc.

"Le he contestado para darle las gracias [...] y le he rogado que siga teniendo a Federico como pensionista [...] No debemos tener en cuenta el dinero cuando se trata del bien de nuestro hijo. Federico es un muchacho tan especial, tan inestable, que un régimen de vida reglamentado severamente puede trasformarlo en un hombre: es lo que más falta le hace. Y una vez más pido a Dios que proteja a este muchacho y guarde su alma. Hasta el momento ha dado muestras de una falta de comprensión y de carácter que, a pesar de sus cualidades (que pueden alegrarnos), resultan inquietantes."<sup>125</sup>

Como el padre de Carlos Marx, pero antes que éste, el de Engels reconocía las cualidades de su hijo, pero se sentía turbado por la naturaleza básicamente distinta de éste, y temía que dicha naturaleza perturbara su alma y comprometiera su futuro.

duda el profesor más capaz de todo el liceo; muy versado en todas las ciencias, se destaca en historia y literatura. Posee en alto grado el arte de cautivar a los alumnos con sus lecciones, es el único que sabe transmitirles el sentido de la poesía, sentido que, de otro modo, quedaría sofocado en el medio filisteo del valle del Wupper."

<sup>124</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 37. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (II): "El doctor Hantschke, profesor real y director provisional del liceo, escribe versos y prosa en un latín ciceroniano, y es también autor de varios sermones, escritos pedagógicos y un libro de ejercicios de hebreo."

<sup>125</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 463.

Como Engels no encontraba en su familia comprensión para sus aspiraciones a un estilo de vida más humano y libre, se sentía aislado y se encerraba en sí mismo. Una anciana que había vivido en casa de ellos recordaba haberlo visto en pleno día, con una linterna en la mano, declarar que, como Diógenes, estaba buscando seres humanos.

En su oposición a esta opresión familiar, que asfixiaba toda manifestación espontánea de vida, y a la opaca religiosidad que se le imponía, Engels no trataba aún de encontrar satisfacción a sus aspiraciones fuera de la religión cristiana, que abarcaba entonces los ámbitos de su vida, pero intentaba llegar, por una interpretación diferente del cristianismo, a una concepción más humana de la religión, lo cual no se daba en él sin duras luchas interiores.

Empezó con un intento —en ocasión de su confirmación, a la edad de 16 años— de encontrar el camino de la salvación en un retorno a la fe ingenua de su infancia. Lleno de ardiente piedad, se reprochaba como un pecado su alegría de vivir y aspiraba a una comunión en Dios dando la espalda al mundo. Este es el sentimiento que expresa en un poema escrito a comienzos de 1837, en el cual ruega a Cristo que acoja y salve su alma.<sup>126</sup>

El día de su confirmación, el 12 de marzo de 1837, produjo una impresión edificante en todos los asistentes por su actitud piadosa y recogida, y en el certificado de finalización de estudios que le entregó el director Hantschke unos meses más tarde, el 5 de setiembre de 1837, se elogiaba, además de la pureza de su alma y de su carácter jovial, la profunda fe religiosa del joven.<sup>127</sup>

El deseo de encontrar la paz del alma en la vuelta a la verdadera fe chocaría nuevamente contra el cristianismo disecado y frío que reinaba en la casa paterna, y que muy pronto debía apartarlo de la fe cristiana.

A la máxima que se le había propuesto como regla de vida en el momento de la confirmación: "Olvido lo que está detrás de mí y me dirijo a lo que está por delante, hacia la joya que nos muestra la vocación celeste de Dios en Jesucristo" (*Fil.*, 3-13-14),<sup>128</sup> le daría una interpretación, ya no religiosa, sino terrestre, que respondía a las aspiraciones y a las concepciones nuevas que empezaban a surgir en él, y que no lo inclinaban ya a elevarse hacia un reino celestial, sino a edificarlo sobre la tierra por medio de la emancipación de los hombres.

Su aspiración a la libertad adoptaría primero la forma de un deseo vago y general de liberación, que encuentra su primera expresión en la evocación de los grandes héroes de la antigüedad, y en especial de la Edad Media, por quienes, como lo muestra su afición por las novelas de caballería, se había entusiasmado desde su más tierna edad.<sup>129</sup>

En su ciudad natal no existía un movimiento liberal y democrático, como en Tréveris. La burguesía pietista de Barmen se mostraba hostil a toda tendencia liberal, y la Revolución de 1830 no había tenido allí eco alguno. A diferencia de la burguesía esclarecida de Tréveris, no participaba en la lucha por la libertad de prensa y por la Constitución; los únicos problemas que interesaban a esta burguesía eran económicos: la creación de la unión aduanera, la fundación de una sociedad de navegación a vapor por el Rin, la construcción de ferrocarriles, etc.,

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, pág. 465.

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, págs. 480-481.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, pág. 477.

<sup>129</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 464.

si llegaba a estar en oposición con el gobierno, era sólo para defender los intereses del comercio y de la industria contra la política agraria que favorecía a los señores feudales del este. Del mismo modo que el movimiento de la Burschenschaft había sido ignorado por ella, se desinteresaba ahora por el movimiento de la "Joven Alemania", que expresaba las tendencias de la burguesía alemana liberal.<sup>130</sup> Esto explica que, a diferencia de Marx, Engels no haya sido, en su aspiración a la libertad, influido inmediatamente por el movimiento liberal y que, en un principio, expresara esa aspiración en la forma vaga y general de una evocación de los héroes de la Edad Media y la antigüedad.

Si bien no fue atraído al comienzo por el movimiento político, el problema de la emancipación social se planteó para él mucho antes de que Marx se interesara en ese aspecto.

En efecto, su ciudad natal, que a diferencia de Tréveris era una ciudad ya fuertemente industrializada, podía mostrar al joven el espectáculo constante de la atroz miseria que pesaba sobre la clase obrera. En esa época de formación del capitalismo los obreros, que no estaban protegidos por una organización sindical o por leyes sociales, eran abominablemente explotados. El desarrollo del maquinismo y la intensificación de la competencia provocaban una incesante prolongación de la jornada de trabajo, que extenuaba a los obreros, y una disminución constante de salarios, con los cuales apenas podían subsistir. Esta explotación no perdonaba ni a las mujeres ni a los niños, forzados a trabajar desde los seis años, y aun antes. Las condiciones de vida eran tan duras para los obreros, que cuando no los llevaban a repentinas protestas, durante las cuales rompían las máquinas a las que consideraban sus peores enemigos, buscaban olvidar sus miserias por medio del alcoholismo, que los degradaba moral y físicamente.

"Recuerdo aún muy bien —escribía Engels en 1876— cómo a fines de la década de 1820-30 el alcohol de mala calidad (*Schnaps*), que se había vuelto muy barato de repente, inundó toda la cuenca industrial renana. La masa de la población obrera, especialmente en los distritos de Berg y Elberfeld-Barmen, se entregó a la bebida. Se podían ver bandas de borrachos que ocupaban todo el ancho de la calle a partir de las nueve de la noche, y que avanzaban con pasos vacilantes, lanzaban gritos destemplados y se metían de taberna en taberna, para desplomarse

<sup>130</sup> Cf. la descripción de la burguesía de Barmen hecha por F. Engels en 1839, en sus *Cartas del valle del Wupper* (II). *Mega*, I, t. II, pág. 37: "No hay el más leve rastro de cultura; el que sabe jugar al *whist* y al billar, hablar un poco de política, componer hábilmente un cumplido, resulta en Barmen y Elberfeld un hombre culto. La vida que lleva esta gente es increíble, lo cual no les impide mostrarse satisfechos de sí mismos: durante todo el día están sumergidos en las cifras de sus balances, y ponen en ello una pasión y una intensidad increíbles; al atardecer, a una hora dada, van al club y juegan a las barajas, hablan de política, fuman y vuelven a sus casas a las nueve en punto. [...] Los jóvenes son bien adiestrados por sus padres y muestran toda la flexibilidad necesaria para llegar a ser como sus progenitores. Los temas de sus conversaciones son uniformes: los de Barmen hablan ante todo de caballos; los de Elberfeld, de perros; cuando la conversación se eleva, se hace una reseña de las beldades locales, o se charla de negocios. [...] Eso es todo. Casi nunca hablan de literatura, y cuando lo hacen, piensan en las obras de Paul de Kock, Marryat, Tromlitz, Nestroy y otros escritores de esta laya. En política demuestran ser buenos prusianos, pues viven bajo el dominio prusiano, y se manifiestan hostiles a toda forma de liberalismo mientras Su Majestad acepte dejarles el Código Napoleón; si éste fuera suprimido, veríamos, en efecto, que todo este patriotismo se desvanecer. Nadie puede hacerse una idea de la importancia literaria de la Joven Alemania: ésta pasa por ser una asociación secreta de demagogos presididos por los señores Heine, Gutzkow y Mundt."

finalmente en sus casas [...] El carácter de la borrachera había cambiado totalmente.

"Los placeres que en otros tiempos no iban más allá de una animación alegre y que rara vez llegaban a excesos, habían degenerado en repugnantes borracheras, que terminaban infaliblemente en grescas acompañadas de cuchilladas, que por lo general tenían resultados mortales. Los curas echaban la culpa de este estado de cosas a la impiedad creciente, los juristas y otros filisteos a los bailes populares. La verdadera razón era la veloz invasión de la zona por el infecto alcohol procedente de Prusia.<sup>181</sup>

El alcoholismo era favorecido deliberadamente por el Estado, que obtenía un beneficio directo de los impuestos aplicados al alcohol, y por los empresarios, quienes podían explotar así más fácilmente a obreros menos capaces de defenderse a consecuencia de su vicio.<sup>182</sup>

Engels aprendió así, antes y en forma más directa que Marx, a conocer las condiciones particularmente inhumanas de la vida de la clase obrera en el período de formación del capitalismo. Hijo de un fabricante, veía cómo los empresarios extraían sus riquezas del trabajo de los obreros explotados sin piedad, a quienes sólo les dejaban el alcohol y la esperanza de una vida mejor en el más allá para olvidar y soportar su miseria. Esto engendraría en él una repugnancia cada vez más profunda hacia la religión, a la cual veía como una farsa, y hacia el capitalismo inhumano, y lo llevaría, mucho antes de ser comunista, a hacer la crítica de la religión y de la sociedad burguesa.

Sin embargo, el problema político y social no se convirtió para él en un objetivo inmediato de combate, y hasta el final de su estadía en el liceo de Elberfeld la oposición a su familia y al medio en que vivía, y su aspiración a la libertad, siguieron encontrando su expresión ideológica en las luchas religiosas interiores y en la evocación liberadora de figuras heroicas.

En líneas generales, realizó buenos estudios en el liceo de Elberfeld. Por su certificado de terminación de estudios nos enteramos de que tenía particular facilidad para el estudio de los idiomas; así, se observa en este certificado que había adquirido sólidos conocimientos de latín, griego, alemán y francés, así como de historia, geografía, matemáticas y física. Por otra parte, su profesor de historia y de literatura, el doctor Clausen, subrayaba que las disertaciones de alemán del joven contenían buenas ideas personales y que había dado pruebas de particular interés por los clásicos alemanes.<sup>183</sup>

Su intención había sido seguir la carrera de derecho después del liceo, pero de acuerdo con los deseos de su padre —que lo destinaba, en su condición de primogénito, a remplazarlo más adelante en la conducción de sus negocios— debió abandonar el liceo en octubre de 1837, un año antes de recibirse de bachiller. El director Hantschke, que en su condición de amigo de la familia conocía las razones de esta partida, lo justificaba en el certificado de terminación de estudios,

<sup>181</sup> Cf. Mayer, *F. Engels. Eine Biographie*, t. I, págs. 12-13.

<sup>182</sup> Cf. F. Engels, *Preussischer Schnaps* (*El aguardiente prusiano*), Volkstaat, 1876, págs. 23-25.

<sup>183</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 480. Certificado de terminación de estudios del alumno de primer año, F. Engels, Elberfeld, 25 de setiembre de 1837: "Se ha distinguido especialmente en la clase de primer año por su buena conducta, y se ha hecho estimar de sus profesores por su modestia, su carácter franco y agradable, y un encomiable esfuerzo, secundado por felices aptitudes, para adquirir una cultura científica tan vasta como es posible."

afirmando que en lugar de continuar el estudio, como había sido su intención, este alumno debía elegir la carrera del comercio, a la cual consideraba una actividad puramente exterior.<sup>134</sup>

Este término, "actividad exterior", subrayado deliberadamente por el director, muestra que la carrera comercial no respondía en nada a las aspiraciones personales de Engels. Éste hubiera preferido, sin duda, como Marx, ser un poeta; pero tal cosa era imposible en vista de las intenciones bien definidas de su padre, con quien no se atrevía aún a entrar en conflicto. Lo que tal vez le hizo aceptar con más facilidad la carrera comercial, que pesaría mucho sobre él hasta el momento en que pudo librarse de ella, fue la esperanza de poder dedicar sus horas de ocio a la poesía, como el poeta Freiligrath, quien, empleado entonces en una casa de comercio de Barmen, no dejaba por ello de escribir poesías y era muy festejado por la juventud de esa ciudad.<sup>135</sup>

Después de su partida del liceo pasó un año en la casa paterna, a fin de prepararse para su futura profesión. Dada la atmósfera que allí reinaba, su estadía no debe haberle resultado muy grata. Su estado de ánimo se expresa en poesías que fueron para él entonces, como para Marx, una manera de evadirse del ambiente en que vivía y oponerse a él.<sup>136</sup> Frecuentaba un pequeño círculo de poetas jóvenes, amigos fervorosos de la poesía: cada uno leía sus obras y las sometía a la crítica de los oyentes. El círculo contaba entre sus miembros a los dos mejores amigos del joven: los hermanos Gräber, futuros pastores, con quienes habría de intercambiar durante cierto tiempo una activa correspondencia.

Las poesías escritas por Engels en esta época se han perdido. Probablemente se inspiraban en los héroes de las leyendas alemanas, que encarnaban entonces para él su deseo de libertad. La primera expresión política de éste se encuentra en un relato de 1837, *Una historia de corsarios*, en la cual celebra, como los liberales y los demócratas de esos días, la lucha heroica de los griegos por librarse del dominio turco, y describe las hazañas de los corsarios griegos que desafiaban a los enemigos de su país.<sup>137</sup>

A fines de agosto de 1838, Engels abandonó su ciudad natal para realizar su aprendizaje en Bremen, en casa de un amigo de su padre, el cónsul de Sajonia, Heinrich Leupold, quien poseía una importante casa de exportación especializada

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, pág. 481. Certificado de fin de estudios: "El que suscribe expresa aquí sus mejores deseos a este querido alumno, particularmente apreciado por las relaciones que tiene con su familia [...] en el momento en que se prepara, al terminar el año escolar, a entrar en la carrera comercial, que ha debido escoger como actividad destinada a asegurar su vida, en vez de proseguir sus estudios, como era su intención."

<sup>135</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 37-38. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (II): "Cuando llegó a Barmen, Freiligrath se vio asediado por las visitas de esta nobleza verde (así llamaba a los jóvenes empleados de comercio); muy pronto se dio cuenta de la calidad de sus espíritus y trató de aislarse; pero ellos lo persiguieron, alabando sus poesías y su vino, y se esforzaron en toda forma por trabar relación más íntima con un hombre que había hecho imprimir sus escritos, pues para estas personas un poeta no vale nada, pero un escritor lo es todo." Cf. Büchner, *Ferdinand Freiligrath*, Lahr, 1882, t. I, págs. 70 y ss., 205 y ss.

<sup>136</sup> F. Engels, que formaba parte de un círculo literario en el liceo, escribió poemas desde su primera juventud: Poema al abuelo (*Mega*, I, t. II, pág. 462), Poema de 1836 (*ibid.*, pág. 464). Además había leído, con motivo de una fiesta escolar en el liceo de Elberfeld, un poema en griego, compuesto por él, en el cual se describía el combate entre Etéocles y Polinice (*ibid.*, págs. 478-479).

<sup>137</sup> Cf. *Mega*, t. II, págs. 467-477.

en enviar telas de Silesia a los Estados Unidos. Este comerciante, muy conservador desde el punto de vista religioso y político, ofrecía al padre de Engels las garantías necesarias de que el joven siguiera viviendo del mismo modo en que había sido educado en la casa paterna.

En el medio burgués de Bremen reinaba el mismo estrecho espíritu pietista de Barmen, que llevaba a condenar todo lo que tenía relación con el mundo, salvo el comercio. Sin embargo, esta gran ciudad hanseática ofrecía a Engels, por el comercio activo que mantenía con todas las partes del mundo, perspectivas mucho más vastas sobre la vida económica y social que Barmen, la cual en comparación con ella, era apenas una aldea. Debido a ello, Bremen habría de desempeñar para él aproximadamente el mismo papel que desempeñó Berlín para Marx: allí pasaría también él por una etapa decisiva en su evolución, que lo llevaría, antes que nada, al liberalismo democrático.

Feliz de haber escapado a la severa tutela de su familia y a la atmósfera sofocante del medio pequeñoburgués de Barmen, Engels se dejó llevar en un principio por la alegría de vivir en una ciudad mucho más grande y más animada, en donde podía comportarse y desarrollarse más libremente, a pesar del pietismo predominante.<sup>138</sup> Esta circunstancia fue favorecida por el hecho de que había entrado como pensionista, no en casa del cónsul Leupold, sino en la del pastor de la iglesia de San Martín, G. G. Treviranus. Este hombre, aunque de tendencias ortodoxas, no era de miras estrechas. Ponía en práctica los principios evangélicos, se ocupaba preferentemente de obras de caridad, se interesaba en especial por las sociedades de beneficencia, las mujeres parturientas, los inmigrantes y los condenados que salían de la cárcel. Engels, con su temperamento despierto y jovial, fue bien visto en la casa del pastor, y muy pronto se lo empezó a tratar como a un miembro de la familia. Por otra parte, participaba activamente en la vida de ésta, y siempre estaba dispuesto a dar una mano cuando había que matar un cerdo o poner en orden la bodega. Para retribuir estos favores, la mujer del pastor y sus hijas le tejían bolsitas para su pipa, eligiendo los colores favoritos del joven: los mismos de la *Burschenschaft*.<sup>139</sup> Se entendía igualmente bien con el pastor, aunque ya estaba demasiado lejos de la religión para que la actividad social de éste pudiera volverlo a la fe.

También era muy querido por la familia del cónsul, que lo recibía de muy buen grado. En la oficina daba muestras de un celo moderado, y aprovechaba la ausencia del jefe para extraer de su pupitre una botella de cerveza y un buen cigarro. Asimismo le gustaba echarse una siestecita después del almuerzo, en una hamaca que había colgado en el granero. Por otra parte, practicaba muchos deportes: le gustaba apasionadamente la esgrima, atravesaba a nado el Weser, y los domingos hacía largas excursiones a caballo. En su exuberancia juvenil, le gustaba burlarse de los filísteos, y como protesta contra las maneras y los aires circunspectos de éstos se dejó crecer, como un bohemio, el bigote. Al atardecer solía tocar algún instrumento, componía corales y era miembro de una sociedad

<sup>138</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 500. Carta de F. Engels a F. Gräber, Bremen, 20 de enero de 1839: "Con razón tienen Barmen y Elberfeld reputación de ciudades oscurantistas y místicas; Bremen tiene la misma celebridad, y no deja de parecérseles; el espíritu pequeñoburgués, unido al celo religioso y a una vergonzosa constitución, frena toda expansión del espíritu..."

<sup>139</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 576. Carta a su hermana Marie, Navidad de 1838.

de canto. Además de su gusto por la poesía y la música, se interesaba en el dibujo, y su sentido de lo cómico se expresaba en caricaturas, en las cuales revelaba condiciones para subrayar, con unos pocos rasgos, el aspecto característico y ridículo de sus modelos. También frecuentaba de buen grado la "Unión", el círculo local de los empleados jóvenes, donde bebía copiosamente, pero donde también leía los diarios extranjeros y realizaba, gracias a su excepcional facilidad para los idiomas, progresos tan rápidos en las lenguas extranjeras, que sus cartas están salpicadas de expresiones, no sólo francesas e inglesas, sino también españolas, portuguesas, italianas y holandesas.<sup>140</sup>

Esta vida un poco desquiciada, que recuerda la que Marx llevó en Bonn, no constituye, por otra parte, nada más que uno de los aspectos de su existencia. En realidad, esta disipación ocultaba una profunda crisis que estaba atravesando (como Marx), y que se traducía en duras luchas interiores. Al igual que Marx, Engels sentía entonces, ante todo, la necesidad de ver claro en sí mismo y de liberarse del poder de las fuerzas que estorbaban su libre desarrollo. Pero en vez de buscar, como aquél, la solución de los problemas que se le planteaban en el plano abstracto de la filosofía, encerrándose en su habitación, no se aislaba del mundo y se esforzaba por resolverlos mediante un análisis de sus relaciones con la realidad inmediata.

Tenemos el cuadro de su vida que presentan las cartas que escribía entonces a su hermana María y a los hermanos Gräber. Las dirigidas a su hermana María, a la cual trata a menudo de "gansita", pues la considera demasiado tonta para comprender los graves problemas religiosos y políticos, nos dan —dentro de una modalidad amena— una imagen de su existencia diaria, mientras que las enviadas a los hermanos Gräber nos describen las luchas interiores por las que pasaba en ese entonces y nos permiten seguir paso a paso, por así decirlo, la lenta evolución que lo llevaría a liberarse progresivamente de las concepciones religiosas y políticas de su familia.

Su liberación en el plano político se realiza en un principio, a diferencia de Marx, a través de su apego a las tradiciones nacionales. Continúa, como en Barmen, interesándose por los libros populares, cuyos héroes, especialmente Fausto y Sigfrido, se le aparecen como símbolos de la lucha por la libertad.<sup>141</sup> Esto marca en él un primer paso hacia la liberación, que se caracteriza, como en los primeros utopistas, por el hecho de que el ideal que debe realizar no está situado en el futuro, sino que se retrotrae a un pasado lejano, a una Edad de Oro ilusoria.

Se entusiasma al mismo tiempo por la Burschenschaft que también se vinculaba, muy de cerca, a las tradiciones nacionales, y en las cartas a María y a los hermanos Gräber manifiesta su fervor por los colores entonces prohibidos de la Burschenschaft: el negro, el rojo y el gualda, en los cuales ve el símbolo de la idea de libertad.<sup>142</sup> Esto lo lleva a ocuparse de las cuestiones políticas del día, en especial del conflicto del rey de Hanover con los profesores de Goettingen, y de la lucha entre el Estado prusiano y el arzobispado de Colonia; y adopta, de entrada y francamente, el partido del liberalismo.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 577, 582, 589, 590, 594, 595. Cartas a su hermana Marie, enero de 1839, 10 de abril de 1839, 7 de noviembre de 1839, 20-25 de agosto de 1840.

<sup>141</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 488-489. Carta a F. Gräber, 17-18 de setiembre de 1838.

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, pág. 607. Carta a su hermana Marie, 28 de diciembre de 1840.

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, pág. 485. Carta a F. y W. Gräber, 1 de setiembre de 1836: "He comprado



Asimismo, entra en contacto con el movimiento de la Joven Alemania, cuyo carácter superficial y brillante le había desagradado al comienzo, pues no respondía a su deseo de acción, que lo llevaba, no sólo a criticar, sino también a suprimir el estado de cosas existente.<sup>144</sup>

Al mismo tiempo, siente nacer en él el gusto por la poesía. Sus poemas tienen al principio un carácter satírico. Efectivamente, se complace en enviar durante un semestre, con el seudónimo de Theodore Hildebrandt, a una insignificante publicación local, *El mensajero de Bremen*, poemas moralizantes en los que se burla de esa misma publicación.<sup>145</sup>

También había enviado antes a un suplemento de ese mismo periódico, el *Bremisches Unterhaltungsblatt*, su primer poema político, *Los beduinos*, que se publicó el 16 de setiembre de 1838, casi inmediatamente después de su llegada a Bremen.

Este poema revela la profunda influencia que tiene sobre él Freiligrath, quien, como hemos visto, era el ídolo de la juventud de Barmen, y a quien Engels también trataba de imitar. Es así que elige, como aquél, paisajes exóticos como tema de sus poemas; y no se conforma como el poeta —que está muy por encima de él por la ligereza, el color, el ritmo y la fuerza de los versos— con evocar estos paisajes, sino que utiliza el cuadro para celebrar la actividad libre, forma en que se expresaban entonces sus primeras aspiraciones a la libertad.

En *Los beduinos* contrasta Engels la vida libre y orgullosa que antiguamente llevaban estos hombres en su patria con la servidumbre que les ha sido impuesta en la actualidad. La oposición entre libertad y servidumbre adquiere aquí un carácter literario que recuerda las primeras sátiras políticas de Marx. Se manifiesta, en efecto, bajo la forma de un contraste entre los beduinos, convertidos en actores de teatro, y un público de filisteos que aplaude las piezas de Kotzebue, ese mediocre ayuda de cámara.<sup>146</sup>

El mismo Engels no estaba muy contento con este poema, y como el joven Marx en la carta a su padre, critica con bastante severidad su composición en una carta a F. Gräber. Se da cuenta de que no es un gran poeta; pero como estaba mucho más dotado para la poesía que Marx, en quien la experiencia de

---

recientemente el folleto escrito por Jakob Grimm en su propia defensa. Es extraordinariamente hermoso, y tiene una fuerza que se encuentra rara vez. Hace poco, en una librería, he leído por lo menos siete folletos sobre el conflicto de Colonia.

"N. B. — Ya he leído algunas cosas, en particular en lo que se refiere a literatura que conozco, que nunca imprimirían en nuestra ciudad; ideas completamente liberales y magníficas reflexiones sobre ese pijo rey de Hanover."

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, págs. 496-497. Carta a F. Gräber, del 20 de enero de 1839. "¡Los Jóvenes Alemanes de Berlín forman un hermoso grupo! Quieren convertir nuestra época en una época de situaciones nuevas y de relaciones más matizadas, lo cual significa para ellos más o menos esto: lanzamos al mundo nuestros escritos y, a fin de poder ennegrecer las carillas, escribimos cosas que no existen y que bautizamos con el nombre de 'situaciones' [...] Ese Theodore Mundt, con sus relatos sobre Mlle. Taglioni, no es más que un tinterillo [...] Y ese Heinrich Laube sólo sabe describir personajes irreales, componer malos cuentos para relatar sus viajes, y acumular tantas tonterías, que uno tiembla..."

<sup>145</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 9 y 580.

<sup>146</sup> *Mega*, I, t. II, págs. 486-490. Carta a los hermanos Gräber, 17-18 de setiembre de 1838.

la vida se trasformaba en abstracción, no renunció inmediatamente, como éste, a un género literario que todavía le procuraría muchas satisfacciones.<sup>147</sup>

En otro poema escrito en tercetos, *Florida*, trata el mismo tema de la oposición entre los pueblos primitivos que en otros tiempos vivían libres, y los europeos que los han sometido y que viven también ellos como esclavos.<sup>148</sup> Esta posición ya no se presentaba en el plano literario, sino que se trasponía a un plano político.

Oprimidos por los blancos, los habitantes de la Florida, los seminolas, juran vengarse y matar a todo blanco que desembarque en sus costas. La primera víctima es un joven alemán, miembro de la Burschenschaft, que después de haber estado preso siete años se expatria a América, con la esperanza de vivir allí libremente. El joven escapa a un naufragio, pero es capturado por los seminolas, quienes lo condenan a muerte. Ante este nuevo golpe del destino, el joven se dice: "Vine aquí con la esperanza de encontrar la libertad, y quienes por ella combaten me reciben con la muerte, haciéndome pagar así los pecados de mis hermanos."<sup>149</sup>

A partir de entonces, Engels se libera cada vez más rápidamente, al precio de una lucha siempre dura, de las concepciones reaccionarias, para orientarse, cada vez con más claridad, hacia un liberalismo democrático. Ya en abril de 1839 expresa, en una carta a F. Gräber, su entusiasmo por las ideas liberales y democráticas. "Estas ideas del siglo [...] —escribe— se basan en los derechos naturales de los hombres, y se oponen a todo lo que contradice estos derechos en la sociedad actual. Forman parte de dichas ideas, en primer término, la participación del pueblo en la administración del Estado, es decir, la Constitución, además de la emancipación de los judíos, la abolición de toda coacción religiosa y de la aristocracia del dinero. ¿Quién puede oponerse a esto [...] No puedo dormir de noche: hasta tal punto me siento agitado por estas ideas del siglo. Cuando estoy en el correo y veo los escudos prusianos se apodera de mí el espíritu de la libertad, y cada vez que leo un diario procuro averiguar en qué forma se desarrolla la libertad."<sup>150</sup>

Al condenar el pietismo, en el cual ya sólo ve un sostén de la reacción, Engels adopta al mismo tiempo una concepción racionalista y liberal de la religión, y escribe al efecto, en esa misma carta a F. Gräber: "Te lo digo, Federico: si un día te haces pastor, podrás ser tan ortodoxo como quieras, pero si te conviertes en uno de esos pietistas que insultan a la Joven Alemania y que hacen de la *Gaceta evangélica* su oráculo, entonces tendrás que vértelas conmigo. Yo nunca he sido pietista; durante cierto tiempo fui místico, pero estas son cosas del pasado. Ahora soy un supranaturalista convencido y relativamente muy liberal."<sup>151</sup>

Por esta carta puede verse en qué forma se iba desprendiendo de los dogmas y se convertía al mismo tiempo en un partidario franco de la Joven Alemania,

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*, págs. 487-488. Carta a F. Gräber, 17-18 de setiembre de 1838: "Mi poesía me desespera, y dudo cada vez más de mis dones poéticos, después de haber leído las dos disertaciones de Goethe *A los poetas jóvenes*, en las cuales me encuentro excelentemente descrito. Estas disertaciones me han hecho comprender que no soy más que un rimador. De todos modos, no dejaré de versificar, pues, como dice Goethe, uno siempre experimenta placer cuando ve impreso un poema suyo en un diario."

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, págs. 493-495. Carta a F. Gräber, 20 de enero de 1839.

<sup>149</sup> Cf. *ibid.*, pág. 495.

<sup>150</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 503-504. Carta a F. Gräber, 8-9 de abril de 1839.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, pág. 504.

cuyas ideas adoptaba, orientándose hacia un liberalismo religioso y político a la vez.

Estas nuevas concepciones, que avivan en él el ardor combativo, encuentran su expresión en un fragmento de la tragicomedia *Sigfrido el de piel dura*<sup>152</sup>, que envía a F. Gräber el 1 de mayo de 1839.

Contrariamente a los primeros poemas, *Los beduinos* y *Florida*, en los cuales el deseo de liberación y de libertad se expresaba en forma elegíaca, el deseo de combatir por su liberación se manifiesta aquí a través de los rasgos del héroe máxino de la leyenda alemana, el joven Sigfrido, que rompe todos los obstáculos que le oponen. Describe con entusiasmo la forma en que Sigfrido abandona el castillo de su padre y se precipita impetuosamente al torbellino de la vida, y hace que el héroe se compare a un torrente desencadenado que barre con todos los obstáculos:

"El torrente salvaje se precipita, impetuoso, por la garganta boscosa; ante él los pinos se derrumban, mugiendo, y así queda el camino despejado. Quiero ser como ese torrente, y abríame yo solo mi camino."<sup>153</sup>

Este deseo de luchar, que se expresaba aún en forma vaga, adquirirá muy pronto un carácter más preciso, pues Engels participará en el movimiento liberal y democrático.

En su lucha por llegar a la verdad y a la libertad, Engels se había librado primero del estrecho pietismo que reinaba en su familia y de la estricta ortodoxia que había encontrado en Bremen.

Esta liberación religiosa, nacida de su deseo de vivir más libremente y de seguir los impulsos de su ser, estaba acompañada en él por un esfuerzo de liberación de carácter más amplio, que lo llevaba a evocar las figuras de los héroes de la antigüedad griega y germánica, que simbolizaban para él la libertad.

Esta aspiración a la libertad comienza a adquirir un carácter político cuando se encarna en el ideal de la Burschenschaft, con la cual se entusiasma durante cierto tiempo.

Esta concepción más precisa de la libertad, de una libertad ya no vagamente humana, sino concebida en su oposición a las tendencias reaccionarias de la época, que eran las de su familia y las de su ambiente en Bremen, lo acercan al movimiento de la Joven Alemania, que representaba las tendencias liberales de la Alemania de entonces, y que al principio le había resultado antipática por su carácter más brillante que profundo, que no respondía a su anhelo de acción.

Al mismo tiempo que llega, de tal manera, a un liberalismo político fuertemente teñido de democratismo, pues siempre se inclina a defender, no los intereses específicos de la burguesía sino, más generalmente, los del pueblo, y en particular los de la clase obrera, cuya explotación conocía y condenaba, se aleja de todo dogmatismo religioso, manteniéndose durante cierto tiempo apegado a un supranaturalismo, es decir, a una creencia en Dios desprendida de todo dogma.

Este acceso al liberalismo político y religioso lo llevaría muy pronto más allá del movimiento de la Joven Alemania, para arrastrarlo al combate filosófico y político que la Izquierda hegeliana, en formación entonces, empezaba a desarrollar.

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*, págs. 507-510. Carta a F. Gräber, del 23 de abril-1 de mayo de 1839.

<sup>153</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 508-509.

### CAPÍTULO III

#### FORMACION DE LA IZQUIERDA HEGELIANA

La entrada de Carlos Marx y Federico Engels en la nueva vida que habría de llevarlos a participar directamente en el movimiento liberal y democrático coincidía con la prosperidad económica de Alemania, favorecida en 1834 por la creación de la Unión Aduanera, y el despertar del liberalismo alemán.

Vencido en el terreno político después de la festividad de Hambach, en 1832, el movimiento liberal y democrático había dado pruebas de gran actividad en el terreno literario, con la *Joven Alemania*, que oponía al romanticismo reaccionario y al conservadurismo del Estado prusiano y de la Iglesia, los principios de la Revolución francesa.

Reducida al silencio por la interdicción de la publicación de sus libros en 1835, la *Joven Alemania* sería remplazada por un movimiento político liberal, de carácter no ya literario, sino filosófico, el movimiento de la Izquierda hegeliana, que se esforzaría por adaptar la filosofía hegeliana al liberalismo.

Por intermedio de este movimiento, en el cual habrían de participar activamente, Marx y Engels serían conquistados por el radicalismo filosófico y político, y en el ámbito de este movimiento se desarrollaría el pensamiento y la acción de estos hombres en ese primer período de su actividad política.

Después del rápido fracaso de la Izquierda hegeliana, Marx y Engels se apartarían del liberalismo burgués, orientándose hacia el comunismo y asumiendo la defensa de los intereses de clase del proletariado.

Después de la muerte de su padre, seguida muy pronto por la de Gans en 1839, Carlos Marx abandona casi por completo sus estudios jurídicos para dedicarse al estudio de la filosofía. Exceptuado del servicio militar por una enfermedad cardíaca<sup>1</sup>, sigue en el semestre del verano de 1838 el curso obligatorio de lógica dictado por Gabler, uno de los discípulos más mediocres de Hegel, un curso de derecho prusiano a cargo de E. Gans y un curso de Karl Ritter sobre geografía general.<sup>2</sup>

Al renovar el estudio de la geografía, que hasta entonces había tenido un carácter esencialmente descriptivo, Karl Ritter (1779-1859), inspirándose en la

<sup>1</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 230 y ss. Carta de Enriqueta Marx a Carlos Marx, del 15-16 de febrero de 1838. Además de esta enfermedad cardíaca, Marx tenía la vista débil.

<sup>2</sup> Cf. Karl Ritter, *La geografía considerada en sus relaciones con la naturaleza y la historia humana* (1817).

filosofía de Schelling, consideraba las distintas partes del mundo como organismos vivos que determinan la vida y la historia de sus habitantes, y pensaba que los grandes acontecimientos históricos están esencialmente condicionados por sus factores geográficos. Aunque seguía siendo profundamente idealista en su concepción general del mundo y de la historia, en los cuales veía la expresión de la voluntad divina, la doctrina de Ritter permitía deducir, por la correlación que establecía entre la evolución humana y el medio-natural, los lineamientos de una concepción materialista del mundo, y es posible pensar que estos cursos no dejaron de tener influencia sobre Marx en el movimiento que muy pronto lo llevaría del idealismo hegeliano al materialismo histórico.

Durante el semestre del invierno de 1838-39, Marx sigue sólo un curso de derecho de sucesión, dictado por Rudorff, mediocre discípulo de Savigny, y —después de la muerte de Gans— un curso de su amigo Bruno Bauer sobre Isaías en el semestre del verano de 1839; y un curso de Gepper sobre Eurípides en el semestre del invierno de 1840-41.

Con una intensidad aún mayor que la demostrada en el primer año de su estancia en Berlín, continúa sus estudios fuera de la universidad, a la cual abandona casi por completo.

El centro de su actividad es entonces el "Club de los Doctores", cuyos principales miembros eran Bruno Bauer, Rutenberg y Koeppen, y que, en el medio estrecho y servil que reinaba entonces en Berlín, constituían un grupo intelectual independiente y vital.

Aunque mucho más joven que los otros miembros del club —sólo tenía veinte años, mientras que el promedio de la edad de los demás era de treinta—, Marx se impuso desde el primer momento a ellos por su fuerte personalidad y fue admitido como un igual.

Todos estos jóvenes doctores en filosofía, en historia o en teología eran fervientes adeptos de la filosofía hegeliana, la cual había dado —así les parecía a ellos— una solución definitiva de los problemas esenciales.

Esta filosofía gozaba entonces del favor del gobierno prusiano; se había convertido en la filosofía oficial del Estado, y el ministro de Instrucción Pública y Culto, Altenstein, favorecía el acceso de los hegelianos a las principales cátedras universitarias.

Sin embargo, el rápido desarrollo económico y social, que hacía estallar poco a poco las contradicciones internas de esta filosofía, conmovería los fundamentos del monumental sistema edificado por Hegel, y llevaría a su disolución y derrumbe.

A pesar de los esfuerzos de Hegel para establecer una transacción perdurable entre su sistema de tendencia reaccionaria y su concepción del desarrollo orgánico y dialéctico del mundo, esta transacción tenía que ser precaria y momentánea.

Ya resquebrajada por la Revolución de 1830, que había señalado el fin de la Restauración y el sistema de la Santa Alianza, la doctrina de Hegel no podría resistir los efectos del despertar económico, político y social de Alemania después de 1830. En tanto que los rápidos progresos de la ciencia de la naturaleza traían la ruina de las construcciones especulativas de su *Filosofía de la naturaleza*, el desarrollo económico que favorecía, además de la prosperidad de la burguesía, la del liberalismo, tornaba imposible la transacción establecida por Hegel entre un sistema político conservador y un método dialéctico revolucionario.

La concepción hegeliana del desarrollo dialéctico de la historia implicaba, en efecto, un devenir incesante, un cambio continuo al cual no se puede asignar como límite y como fin una forma determinada. En efecto, por el progreso dialéctico, toda realidad de orden económico, político o social, tiende a perder el carácter de necesidad, a la vez histórica y lógica, que tiene en determinado momento; se vuelve, por lo tanto, irracional y debe ceder su lugar a una nueva realidad, destinada a su vez a desaparecer un día. Pero contrariamente a esta concepción dialéctica, Hegel, que se inclinaba cada vez más hacia el conservadurismo, tendía a atribuir a las instituciones de su tiempo, en especial a la religión cristiana y al Estado prusiano, un valor absoluto, y a detener en ellos la marcha de la historia.<sup>3</sup>

La contradicción entre el sistema político reaccionario y el método dialéctico revolucionario debía provocar una escisión en el seno de la escuela hegeliana, entre una derecha conservadora, compuesta de discípulos ortodoxos, apegados a la doctrina del maestro, y una izquierda progresista que se esforzó por adaptar dicha doctrina a las tendencias liberales de la burguesía mediante una disociación de la filosofía hegeliana, cuyos elementos conservadores arrojó a un lado para conservar sólo la dialéctica revolucionaria.

"La doctrina de Hegel —escribe Engels—, tomada en su conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el *sistema* de Hegel podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el *método* dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición... Hacia fines de la década del 30, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los reaccionarios feudales, iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófica elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día, que hasta allí había valido a sus doctrinas la tolerancia y hasta la protección del Estado... La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora se trataba ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado imperante... La política era una materia muy espinosa; por eso los disparos principales se dirigían contra la religión."<sup>4</sup>

Sólo progresivamente, en el transcurso de una lucha política, que al comienzo tuvo un aspecto filosófico y religioso, operó la izquierda hegeliana esta transformación de la doctrina de Hegel y la convirtió en el arma de combate del liberalismo.

Discípulos entusiastas de Hegel, al principio, los Jóvenes Hegelianos tomaron posición contra su maestro en forma indirecta, oponiendo —a la manera de Enrique Heine, e imitándolo— al Hegel esotérico, que había hecho concesiones cada vez más grandes a la reacción, un Hegel esotérico, un Hegel más oculto, cuyo pen-

<sup>3</sup> Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 637.

<sup>4</sup> Cf. Engels, *Ludwig Feuerbach*, op. cit., pág. 689.

samiento secreto había que captar, y a quien ellos celebraban como un pensador revolucionario.<sup>5</sup>

Esta forma ideológica de combate político, que ya se había manifestado en el dominio del derecho, por la lucha entre Gans y Savigny, estaba determinada por la debilidad de la burguesía, incapaz de llevar el combate al terreno político, y por el gobierno reaccionario, que vedaba toda discusión política.

La separación entre la derecha y la izquierda hegelianas, ya esbozada con Gans, quien sostenía, contra Hegel y los hegelianos ortodoxos, que las ideas liberales constituían una expresión nueva y un progreso de la Idea absoluta, se produjo en el ámbito de la religión, en el cual se desarrolló el verdadero combate, la lucha decisiva entre estas dos tendencias.

Como era menos peligroso criticar a la iglesia y a sus dogmas que al Estado y a sus instituciones, los Jóvenes Hegelianos, como los enciclopedistas franceses del siglo XVIII, dirigieron sus ataques contra la religión, antes de plantear la lucha en el terreno político. Por otra parte, al proceder así continuaban, aunque de modo distinto, la lucha antirreligiosa que habían llevado a cabo los escritores de la Joven Alemania que se inspiraban en el saintsimonismo.

El litigio surgió en primer lugar sobre el punto que consistía en saber si, como lo sostenía Hegel, la religión y la filosofía tenían una esencia idéntica, o si, por el contrario, eran de naturaleza fundamentalmente diferente e incompatible entre sí.

Continuando las tentativas realizadas por los racionalistas alemanes del siglo XVIII, en particular Lessing y Kant, de reconciliar la razón y la fe, en su *Filosofía de la religión* Hegel se había esforzado por reducir la fe a la razón, la religión a la filosofía, y por justificar desde el punto de vista racional la religión, cuya expresión más elevada veía en el cristianismo.

Asimiló el contenido de la religión al de la filosofía, y afirmó que las dos eran idénticas en su esencia, puesto que ambas eran una revelación de Dios, y sólo las separaba una diferencia de forma: la religión revelaba en forma de símbolos el contenido racional de la filosofía.

"La filosofía y la religión tienen un contenido, una finalidad y un interés comunes: la verdad eterna considerada en su objetividad, es decir, Dios, Dios solo y su explicación. Al explicar la religión, al desarrollar su contenido, la filosofía se explica a sí misma, del mismo modo que, al explicarse, explica la religión [...] Por eso la religión y la filosofía son una sola cosa; la filosofía es en sí misma un servicio divino [...] La filosofía es, por lo tanto, idéntica a la religión, y la única diferencia consiste en que sirve a Dios de manera distinta [...] En su manera particular de servir a Dios radica la diferencia entre ambas."<sup>6</sup>

Mediante esta asimilación de la religión a la filosofía, Hegel se había visto obligado a eliminar el lado místico de la religión y a transformar los dogmas en símbolos que expresaban en forma sensible los conceptos fundamentales de la filosofía. De esta manera, convierte a Dios en el símbolo de la Idea Absoluta, a la Trinidad en el símbolo del movimiento dialéctico de la tríada, por el cual se realiza la unidad de los contrarios, a Cristo y la Encarnación en el símbolo de la unión de lo universal y lo particular realizado por la idea concreta, a la Redención en el símbolo del Espíritu que, superando el dualismo y la contradic-

<sup>5</sup> Cf. H. Heine, *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*.

<sup>6</sup> Cf. Hegel, "Curso sobre la filosofía de la religión", *Obras Completas*, Stuttgart, 1928, t. I, págs. 37-38.

ción, accede al pleno conocimiento de sí mismo y —de tal modo— a la verdad eterna. Esta reducción de la religión a la filosofía, y esta asimilación de la filosofía a la religión le valió a Hegel acerbos críticos, tanto de los ortodoxos como de los racionalistas, que no podían admitir que se redujera la fe a la razón o la razón a la fe.

Los primeros ataques serían lanzados por los teólogos ortodoxos. Así, en 1822 el profesor de teología H. F. W. Heinrichs (1794-1861), al defender la tesis ortodoxa contra Hegel, sostuvo, en su libro *La religión considerada en sus relaciones con la ciencia*, que la religión era la expresión de una verdad superior a la verdad racional, pues constituía la única revelación de Dios. Después de él, otro profesor de teología, E. W. Hengstenberg, había criticado más incisivamente aún la filosofía de la religión de Hegel en el *Diario de la iglesia evangélica*, fundado por él en 1827.<sup>7</sup>

También los racionalistas protestarían contra esta asimilación, pero con finalidades opuestas. El ataque primero y decisivo, hecho desde el punto de vista racionalista, fue el realizado en 1835 por David Strauss en su libro *La vida de Jesús*, que habría de determinar, por las polémicas suscitadas en torno de él, la formación de la Izquierda hegeliana.<sup>8</sup>

La doctrina hegeliana tropezaba, según Strauss, con tres objeciones fundamentales. La primera se relacionaba con la concepción misma de la religión. ¿Es posible —decía— reducir a conceptos el contenido de la fe sin deformarla, y, en tal caso, es posible, encuadrar la verdad histórica y particular que representa una religión en los marcos de la verdad racional?

La segunda objeción se refería a la concepción de Cristo. ¿Cómo podía conciliarse la idea general de mediación entre Dios y el mundo, que representa para Hegel la persona de Cristo, con la existencia particular e individual del Cristo de los Evangelios?

Finalmente, si, como lo pensaba Hegel, Dios se realiza progresivamente en el curso de la historia humana, Cristo no puede representar nada más que un momento de esta realización, y no es posible, por lo tanto, atribuir a la religión cristiana un valor eterno y absoluto.

A estas objeciones se propuso dar una respuesta David Strauss en su libro *La vida de Jesús*. Inspirándose en la crítica del Antiguo Testamento, emprendida en 1831 por el profesor de teología de Tübingen, C. Baur, que había procurado extraer y precisar el contenido histórico de la Biblia, Strauss extendió en su libro esta crítica al Nuevo Testamento, en particular a la época central y capital de la vida de Jesús. Se ubicó con su crítica en un plano no filosófico, sino histórico, y se propuso extraer de los Evangelios su contenido histórico real y, basándose en ello, comprender la personalidad verdadera de Jesús.

Strauss se pronuncia contra la asimilación hegeliana, y sostiene que no es posible reducir los dogmas a conceptos filosóficos sin alterar profundamente el carácter y el contenido de la religión. En oposición a Hegel, que al estudiar la religión cristiana había pretendido pasar por alto su realidad histórica, y los relatos bíblicos y evangélicos, para limitarse a su contenido simbólico, consideraba que estos relatos constituían la esencia misma de la religión cristiana, y veía en

<sup>7</sup> E. W. Hengstenberg (1802-1869), profesor de teología en Berlín desde 1824.

<sup>8</sup> David Strauss, *Vida de Jesús*, ts. I y II, Tübinga, 1835-1836.



los Evangelios, no símbolos religiosos, sino mitos que traducían las aspiraciones profundas del pueblo judío.

Pero esto planteaba el problema de la historicidad de la persona de Jesús. En su respuesta a este problema, David Strauss vaciló entre dos soluciones. Al comienzo pensó que la imagen de Cristo era incompleta y deformada, y se propuso extraer de los Evangelios la figura verdadera de Jesús. El fracaso de esta tentativa lo llevó a romper con la concepción de un Jesús histórico. Retomó la noción de un Dios impersonal, cuya existencia se confunde con la de la humanidad, noción contenida implícitamente en la cristología hegeliana, y llegó a negar la historicidad de Jesús, a quien atribuía un valor puramente simbólico, sosteniendo, contra Hegel, que, lejos de constituir la revelación total del Espíritu divino, Cristo sólo representa un momento esencial, y que únicamente la humanidad entera da, en el curso de su desarrollo, una imagen completa de Dios.<sup>9</sup>

Este libro de Strauss asestó un serio golpe a la filosofía de Hegel. En efecto, se había roto la armonía establecida por éste entre la religión y la filosofía, al demostrar que éstas tenían, cada una de ellas, su carácter particular y su dominio propio, y que no eran reducibles la una a la otra. Al sostener, de este modo, que junto a la verdad racional y lógica existía una verdad histórica, que no coincidía necesariamente con ella, destruía igualmente la identidad establecida por Hegel entre la evolución histórica y el desarrollo racional, que está en la base de su doctrina. Finalmente, por la integración total de Dios en el desarrollo de la humanidad, cosa que implicaba la negación de un principio primero exterior y superior al hombre, despojaba al hegelianismo de su carácter metafísico y trascendental, y conmovía con su crítica de la religión cristiana, a la cual negaba un valor absoluto, uno de los puntos de apoyo del sistema conservador de Hegel.

Al socavar de esta manera la base del edificio laboriosamente construido por Hegel, David Strauss —a pesar de que personalmente no era un temperamento muy combativo— abrió el camino para el ataque que la Izquierda hegeliana lanzaría contra el conjunto del sistema de Hegel.

El libro de Strauss suscitó ardientes polémicas y fue violentamente atacado, ante todo por los ortodoxos y los pietistas. Por un movimiento análogo al que se había producido a comienzos del siglo XIX en el catolicismo, que combatió, por medio del ultramontanismo, las tendencias racionalistas del siglo XVIII, los ortodoxos protestantes, replegándose en un luteranismo intransigente y acercándose al pietismo, se elevaron contra la pretensión de la ciencia, de llevar sus investigaciones al terreno de la religión y criticar los dogmas de ésta. Su jefe, Hengstenberg, profesor de teología en Berlín, partidario de un régimen de autoridad para el Estado y para la iglesia, y que combatía en el *Diario de la iglesia evangélica* todas las tendencias racionalistas y liberales, atacó con más violencia que nunca la doctrina de Hegel, y demostró que, al reducir la fe a la razón, la doctrina hegeliana transformaba el cristianismo en un vago panteísmo que, como lo mostraba el libro de David Strauss, llevaba directamente al ateísmo. A fin de defenderse contra este ataque, los hegelianos ortodoxos, deseosos de mantener la unión establecida por Hegel entre la religión y la filosofía, se esforzaron por defender esta unión, tanto contra Hengstenberg como contra David Strauss, a quien acusaron de deformar el pensamiento de Hegel. Es lo que hizo, en particular, Bruno

<sup>9</sup> Cf. A. Ruge, *Obras Completas*, t. V, págs. 42-43.

Bauer, quien publicó entonces, en colaboración con su maestro Marheineke, profesor de teología en Berlín, *La filosofía de la religión* de Hegel y defendió, en la *Revista de teología especulativa* (*Zeitschrift für spekulative Theologie*), la doctrina hegeliana. Bauer defendió en esta revista, y en los *Anales de crítica científica*, el punto de vista apologetico, contra Strauss, y negó a la crítica el derecho de atacar los dogmas, lo cual le valió una réplica agria del auro de la *Vida de Jesús*.

En ocasión de esta polémica suscitada en torno del libro de Strauss, se formó el grupo de los hegelianos liberales, los Jóvenes Hegelianos, quienes formarían la Izquierda hegeliana. Pronunciándose a la vez contra los cristianos ortodoxos, que pretendían subordinar la filosofía a la religión, y contra los hegelianos conservadores, que querían asimilar la religión a la filosofía, los Jóvenes Hegelianos tomaron partido, en esta polémica, a favor de David Strauss y reivindicaron con él el derecho de la filosofía y la ciencia a someter la religión a un análisis crítico.

Después de este primer ataque a la filosofía hegeliana, los Jóvenes Hegelianos habrían de modificar muy profundamente también la doctrina de Hegel en otro punto.

El problema fundamental que se les planteaba para adaptar la filosofía hegeliana al liberalismo consistía en suprimir la contradicción implícita en esta filosofía, entre el desarrollo dialéctico, que entraña un progreso continuo, y el sistema político conservador, para lo cual era preciso separar el método dialéctico y el sistema, y extender al futuro el movimiento dialéctico de la Idea, que Hegel había detenido en el presente.

En su doble deseo de justificar el presente y combatir el dogmatismo y la utopía, Hegel había restringido la aplicación de la dialéctica a la explicación del pasado y del presente, y vedado al filósofo la especulación sobre el porvenir. "El pájaro de Minerva —dice en su prefacio a la *Filosofía del derecho*— sólo se despierta al caer la noche." Con esto quería decir que la filosofía debe limitarse a comprender lo que es, a registrar la obra de la Razón tal como ésta se manifiesta en la Historia, y que no debe anticipar la marcha de la Idea, subordinando el desarrollo de la Historia a un ideal imaginario.<sup>10</sup>

Al transformar la dialéctica hegeliana, para convertirla en un instrumento de acción, en un arma de combate contra la reacción, los Jóvenes hegelianos pensaban que debía servir, no sólo para deducir el presente del pasado, sino también para prever el futuro, basándose en el presente, a fin de determinar la marcha racional de la historia.

Como no encontraba en la burguesía alemana, en razón de su debilidad y de sus tendencias semiconservadoras, el apoyo revolucionario que los enciclopedistas franceses del siglo XVIII hallaron en la burguesía francesa, el movimiento de la Izquierda hegeliana estaba destinado a ser un movimiento esencialmente ideológico.

Impregnados de la doctrina hegeliana, y sin poner en duda el poder omnímodo del Espíritu para transformar el mundo, los Jóvenes hegelianos, incapaces de llevar el combate al plano político y social, se mantenían, en su lucha, en el plano conceptual, y pensaban que, como el desarrollo de las ideas determinaba el de la realidad, bastaba eliminar en teoría los elementos irracionales incluidos en lo real para dar a la Marcha de la Historia un carácter racional.

Al oponer el desarrollo dialéctico de las ideas al sistema conservador de Hegel,

<sup>10</sup> Cf. Hegel, *Filosofía del derecho*.

extraían de la filosofía de éste una doctrina de acción adaptada a las aspiraciones liberales de la burguesía, y trasformaban, por una curiosa vuelta de los acontecimientos, una filosofía que había servido para justificar la política reaccionaria de la Santa Alianza en una doctrina revolucionaria.

Esta trasformación revolucionaria de la filosofía de Hegel encontró su primera expresión en los *Prolegómenos a la filosofía de la historia* (1838) de A. von Cieszkowski.<sup>11</sup>

Éste exponía en su libro la necesidad de sustituir la filosofía de Hegel, puramente especulativa, por una filosofía de la acción, y sostenía, contra Hegel, que la filosofía no debía limitarse a extraer del pasado las leyes de la historia, sino que debía apoyarse en éstas para trasformar el mundo.

"La historia del mundo —decía, retomando el pensamiento fundamental de Hegel— expresa el desarrollo de la Idea, del Espíritu. Hasta ahora lo ha hecho de un modo imperfecto, pues no ha sido la obra de la actividad consciente de los hombres, de su voluntad racional. Pero nos encontramos en el umbral de un nuevo período que se abre con Hegel, en el cual el hombre determinará la marcha racional de la historia."<sup>12</sup>

El mérito de Hegel ha consistido en extraer del pasado las leyes del desarrollo histórico, y su defecto fue el de considerar la actividad humana en forma de pensamiento y no de voluntad,<sup>13</sup> y haber restringido la explicación de sus leyes a la explicación del pasado.

Para trasformar el mundo es preciso apoyarse en estas leyes, deducir del pasado y del presente las líneas generales del futuro, y regular así en forma racional la actividad humana y, por ende, la marcha de la historia.<sup>14</sup> Von Cieszkowski pretendía así sustituir la filosofía hegeliana, sin influencia sobre los destinos humanos, por una filosofía de la acción, una filosofía de la actividad práctica, de la "Praxis" (aquí aparece por primera vez este concepto, que sería retomado por Carlos Marx), que permita al hombre dirigir su destino.<sup>15</sup>

Esta filosofía de la acción, que permite al hombre colaborar con la historia del mundo, en lugar de ser su instrumento inconsciente, había encontrado, decía von Cieszkowski, una primera expresión en las nuevas doctrinas socialistas, en par-

<sup>11</sup> A. von Cieszkowski (1814-1894), *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlín, 1838.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 30.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 120: "Según Hegel la voluntad es sólo un modo de ser particular del pensamiento, lo cual es falso: por el contrario, el pensamiento es el que constituye no más que un momento de la voluntad, pues el pensamiento que quiere realizarse adquiere la forma de voluntad y de acción."

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, págs. 8-9: "En su obra, él [Hegel] nunca menciona el porvenir; considera que la filosofía sólo puede aplicarse al estudio del pasado y que debe dejar el futuro completamente fuera de la especulación. Nosotros pretendemos, por el contrario, que sin el conocimiento del porvenir como momento de la historia, que constituye la realización de los fines últimos del hombre, no se puede llegar al conocimiento de la Historia del Mundo considerada en su totalidad espiritual y en su desarrollo orgánico racional. Por lo tanto, comprobar que se puede acceder al conocimiento del porvenir es indispensable si se quiere dar un carácter orgánico al desarrollo de la historia."

<sup>15</sup> Cf. *Prolegomena*, pág. 129: "Llegar a ser una filosofía práctica, o, mejor dicho, una filosofía de la actividad práctica, de la 'praxis', que ejerza una influencia directa sobre la vida social; desarrollar la verdad en el dominio de la actividad concreta: ésta es la función que deberá desempeñar la filosofía en el futuro." Págs. 131-132: "La filosofía empezará a ser una filosofía aplicada [...] y a ejercer su influencia normal sobre la determinación de la vida de los hombres a fin de desarrollar la verdad objetiva, no sólo en la realidad

ricular en la de Fourier, que tenían, sin embargo (a su modo de ver), el defecto de seguir demasiado apegadas al presente, en vez de alejarse de él para determinar el futuro de modo puramente racional.<sup>16</sup>

Después del ataque de Strauss contra la filosofía hegeliana, la crítica de von Cieszkowski provocó, en otro plano, una transformación igualmente profunda de esta filosofía.

La filosofía de la acción, que estipulaba como tarea esencial de la filosofía la determinación del porvenir, oponiendo al Ser un Deber-Ser, al mundo presente un ideal que debe realizar, modificaba radicalmente en consecuencia la doctrina de Hegel, y la aproximaba a la de Fichte.

Al contrario de Hegel, que había condenado el dogmatismo y el utopismo, y se había esforzado constantemente por mantener una unión estrecha entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y el mundo, uniéndolos en forma indisoluble el uno al otro, von Cieszkowski quebraba —a imitación de Fichte— esta unión, y consideraba el pensamiento, bajo forma de voluntad actuante, en su oposición constante a la realidad presente.<sup>17</sup>

Con esta concepción dogmática de la historia, cuyo desarrollo debía estar determinado por la oposición de un ideal a la realidad, von Cieszkowski procedía como Fichte y, contrariamente a Hegel, convertía la determinación del futuro en el objeto esencial de la filosofía. De este modo superaba en la concepción de esta determinación al liberalismo y, de un modo más general, al pensamiento burgués, pues proponía como fin para el desarrollo de la historia la organización de una nueva sociedad de carácter socialista. Llamaba la atención, sin duda por influencia de Saint-Simon, sobre la importancia de las relaciones de producción en este desarrollo, y concebía, antes de Carlos Marx, aunque de modo aún idealista, la filosofía como una "praxis", es decir, como una filosofía integrada a la actividad social y que prevé su fin en su forma abstracta.<sup>18</sup> Como todos los idealistas, von Cieszkowski no concebía la "praxis" como una actividad revolucionaria que se propone como objetivo inmediato la transformación objetiva de la sociedad, sino en la forma de una determinación *a priori* del futuro.

presente, sino en la realidad más evolucionada del futuro. Esto permite entender el príncipio de nuestra época, que ha llegado a ser una verdadera monomanía, de edificar sistemas sociales y construir *a priori* la sociedad, tendencia que hasta el momento había adoptado sólo la forma del sentimiento oscuro de una exigencia de los tiempos presentes, de la cual los hombres no habían tenido aún conciencia plena."

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, pág. 146: "Llamo la atención de los pensadores especulativos sobre el sistema de Fourier, no porque desconozca los defectos esenciales que lo convierten en un sistema utópico, sino porque mediante él se ha dado un paso considerable en el camino de la realización concreta de la verdad orgánica." Pág. 148: "El futuro no pertenece, como pensaba Fourier, a su sistema: su sistema es el que pertenece al futuro, pues si bien es un momento importante de la formación de la verdadera realidad, es sólo un momento." Pág. 144: "Lo que convierte al sistema de Fourier en una utopía es que se adapta demasiado a la realidad presente; al mismo tiempo, constituye el sistema más especulativo, a pesar de no haber sido construido en una forma especulativa y con un espíritu especulativo."

<sup>17</sup> Cf. *Prolegomena*, pág. 148: "Para desarrollar una verdad, no se debe proceder de manera excesivamente idealista, porque el bien, en su forma concreta, es tan sólo el otro lado, el otro aspecto de la verdad."

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, pág. 130: "Del mismo modo que el pensamiento y la reflexión han superado a las bellas artes, la acción y la actividad sociales están llamadas ahora a superar a la verdadera filosofía."

Esta filosofía de la acción, que se proponía regular el curso de la historia por la actividad espiritual concebida en forma de voluntad, debía convertirse en la filosofía de los Jóvenes hegelianos, quienes se inclinaban a creer que el devenir de la historia podía ser determinado por la simple crítica de la realidad presente. Pero en oposición a von Cieszkowski, que, superando como Heine y Gans el liberalismo, se proponía ya un socialismo utópico, como objetivo para realizar en el porvenir, los Jóvenes hegelianos, de tendencia liberal, defendían ideológicamente las aspiraciones y los intereses de clase de la burguesía y, hasta el comienzo de la década de 1840-50, es decir, hasta el momento en que el proletariado empieza a desempeñar en Alemania un papel importante y el problema social adquiere para él un carácter de actualidad, las ideas socialistas que respondían a las aspiraciones y a los intereses de clase del proletariado sólo desempeñarían un papel secundario en este movimiento. Al convertir la filosofía en un arma política, como los invitaba a hacerlo von Cieszkowski, y al retomar el combate del racionalismo burgués, que había criticado, en nombre de la razón, la organización absolutista y feudal, para dar a la sociedad un carácter racional, es decir, conforme a las aspiraciones de la burguesía, la Izquierda hegeliana continuaría las aspiraciones de la Joven Alemania y se esforzaría por orientar el Estado prusiano hacia el liberalismo.

Profundamente imbuidos del pensamiento hegeliano, los Jóvenes hegelianos idealizaban, como el mismo Hegel, al Estado, y en particular al Estado prusiano, en el cual veían la encarnación del Espíritu. Pero, en su condición de intérpretes de las aspiraciones liberales de la burguesía, consideraban que el Estado prusiano no había realizado aún, sino que debía realizar en el grado más elevado la moralidad objetiva, que es el producto de la síntesis perfecta de lo real y lo racional. Pensaban que para realizar esta elevada misión el Estado prusiano debía seguir siendo fiel a su pasado, e inspirarse en el espíritu de la Reforma y de la Era de las Luces, que habían comenzado a dar un carácter racional al desarrollo histórico.

Este tema, que habría de convertirse en el principal de sus obras, es el que los diferencia profundamente de los escritores de la Joven Alemania, cuyo liberalismo se inspiraba en el liberalismo francés.

Para defender sus ideas, encontraron un órgano en los *Anales de Halle para la ciencia y el arte alemanes*,<sup>19</sup> fundado en 1839, por Arnold Ruge y Theodor Echtermeyer,<sup>20</sup> para combatir al órgano conservador de los Viejos Hegelianos, los *Anales berlineses de crítica científica*.<sup>21</sup>

Nacido en 1802, en la isla de Rügen, A. Ruge, detrás de quien se esfumaría muy pronto T. Echtermeyer, había participado como estudiante de filosofía en el movimiento de la Burschenschaft, y en 1826 fue condenado a catorce años de prisión en una fortaleza, como "demagogo". Liberado en 1830, llegó a ser en 1832 profesor de filosofía en Halle, y en 1827 publicó un libro de estética inspirado en los principios de Hegel (*Neue Vorlesungen über die Ästhetik*). No era un pensador muy original, pero su espíritu emprendedor, sus extensos conoci-

<sup>19</sup> *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*.

<sup>20</sup> Nacido en 1805, Theodor Echtermeyer había estudiado filología en Halle y en Berlín. Fue nombrado profesor en Halle en 1831, y fundó con A. Ruge, en 1838, los *Anales de Halle*. Enfermó al poco tiempo, se retiró de la revista en 1841 y murió en 1844.

<sup>21</sup> *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.

tos y su temperamento combativo lo convertían en un excelente director para una revista. Impulsado por él, *Anales de Halle*, al cual inspiró de un carácter de oposición cada vez más marcado, se convirtió rápidamente en el centro de agrupamiento de los Jóvenes Hegelianos.<sup>22</sup>

A decir verdad, en el primer momento los *Anales de Halle* no tenían un carácter político y se ocupaban casi exclusivamente de arte y de literatura.<sup>23</sup> Pero como defendían los derechos de la crítica, la independencia de la ciencia y del Estado frente a la iglesia, y sostenían a David Strauss contra los ataques de que era objeto, fueron muy pronto atacados por todos los reaccionarios y llevados a la oposición.<sup>24</sup>

Al responder a los ataques reaccionarios, A. Ruge dijo que éstos afectaban el fundamento mismo del Estado prusiano, el cual, lejos de ser un fermento de sublevación y de desorden, constituía la mejor garantía contra la revolución, puesto que permitía, como lo demostraba el ejemplo de Prusia, el desarrollo racional y progresivo de las instituciones del Estado.<sup>25</sup>

Ruge pensaba entonces que había concordancia entre la idea de libertad, los principios de la Reforma y los del Estado prusiano, al cual consideraba todavía —con Hegel— como la encarnación misma de la razón y, lejos de mostrarse hostil a la religión protestante, creía —también con Hegel— que ésta coincidía en su principio y en su esencia con la filosofía.

A diferencia de Hegel, estimaba, sin embargo, que el Estado prusiano no había realizado completamente aún la elevada misión que le había sido asignada, y pensaba que para ello sólo tenía que seguir siendo fiel al espíritu de la Reforma y de la Aufklärung, que habían dado el primer impulso a un desarrollo racional de la historia.

Este fue el tema de sus primeros artículos políticos en los *Anales de Halle*, en los cuales se pronunció contra los elementos reaccionarios que se oponían al desarrollo liberal de Prusia.<sup>26</sup> En un artículo de octubre de 1838, dirigido nue-

<sup>22</sup> Sobre la tendencia de los *Anales de Halle*, cf. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris* (Dos años en París), Leipzig, 1856, t. II, págs. 74-85. A. Ruge, *Aus früherer Zeit* (Recuerdos), Berlín, 1867, t. IV, págs. 496-497: "Nosotros representamos una tendencia más libre, el verdadero principio de la filosofía, mientras que la antigua escuela representaba la tendencia reaccionaria en política y en religión."

<sup>23</sup> Cf. *Anales de Halle*, artículos de enero de 1838. T. E. Echtermeyer, *La Universidad de Halle*; Justinus Kerner, *El doctor F. Strauss*; F. Bulau, *Característica de Dahlmann*; A. Ruge, *La academia de pintura de Dusseldorf*; Gottling, *Característica de Niebuhr*; Carové, *Hermesiana*; A. Ruge, *H. Heine*.

<sup>24</sup> Cf. A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, t. IV, págs. 272 y ss. Cf. *Anales de Halle*, 21 de junio de 1838; A. Ruge, *Sendeschreiben an Görres von H. Leo* (Palabras sobre Görres de H. Leo), pág. 1183. El espíritu hostil de la reacción se levanta: a) contra los derechos de la Razón, y por lo mismo contra la era de las luces y del racionalismo; b) contra la reforma alemana, tanto en su principio como en el desarrollo que ha adquirido en la Prusia actual.

<sup>25</sup> Cf. *Anales de Halle*, 27 y 28 de julio de 1838: "La denuncia de los *Anales de Halle*. - Nadie puede proyectar, nadie puede hacer, nadie puede impedir una verdadera Revolución. No se la hace: se hace, lo cual quiere decir que, cuando llega, la forma violenta que reviste entonces el desarrollo del mundo es históricamente necesaria. Pero si este desarrollo no es demorado ni detenido; si, por el contrario, el Estado encierra en sí, como en Prusia, un principio reformador, entonces no hay necesidad, ni siquiera posibilidad, de una Revolución."

<sup>26</sup> Cf. A. Ruge, *Obras completas*, t. IV, págs. 75-76: "Los *Anales de Halle* tuvieron que luchar al comienzo contra la reacción en su forma más grosera. Izaron la bandera de la libertad protestante o filosófica, contra los jesuitas católicos y protestantes. Los jesuitas

vamente contra H. Leo y Hengstenberg, Ruge demostraba que la filosofía se limita a desarrollar el contenido esencial de la religión, y que su tarea actual consistía en realizar la idea de libertad, que constituía el fundamento mismo del protestantismo y del Estado prusiano.<sup>27</sup>

Al sostener al gobierno prusiano contra la iglesia católica, A. Ruge confiaba en ganar al primero, por lo menos en cierta medida, para la lucha que llevaba a cabo contra la reacción religiosa y política. Pero esta esperanza resultaría ilusoria antes de que pasara mucho tiempo. El gobierno prusiano, alarmado por la crítica que David Strauss había hecho de los dogmas, e inquieto por las consecuencias acarreadas por la filosofía hegeliana, acentuó su política reaccionaria y condenó, no sólo al movimiento de los Jóvenes Hegelianos, sino que llegó a rechazar al hegelianismo, hasta entonces considerado como firme sostén del Estado, y que ahora le parecía peligroso. El ministro de Instrucción Pública y de Culto, Altenstein, que hasta entonces había protegido a los hegelianos, ya no se atrevió a apoyarlos abiertamente, y se negó a nombrar a A. Ruge profesor titular de Halle, lo cual contribuyó sin duda a que éste se lanzara más abiertamente a la oposición.

Por otra parte, en el plano teórico, esta tentativa de conciliar al protestantismo con la filosofía, proclamando que la esencia de ambos es la libertad, debía revelarse muy pronto como ambigua y vana.

Así fue denunciada en primer lugar por Ludwig Feuerbach, quien habría de representar un papel de primer plano en el desarrollo de la Izquierda hegeliana.

Nacido en Landshut, en 1804, Feuerbach había estudiado teología en Halle y filosofía en Berlín, donde siguió los cursos de Hegel. Profesor en Erlangen en 1830, se retiró de esta universidad en 1834, a consecuencia de las enconadas críticas que suscitó la publicación en 1832 de su libro *Reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*). Renunció a la carrera universitaria, se casó en 1837 y se estableció en la aldea de Bruckberg, donde pudo llevar una existencia independiente gracias a la fortuna de su mujer. Idealista hasta 1838, sostenía en sus escritos —exposiciones de las filosofías de Leibniz y de Bayle, crítica del *Anti-Hegel* de Bachmann, comentario de la *Crítica del idealismo* de Dorguth— el punto de vista hegeliano, es decir, que la razón constituye la esencia y el elemento regulador del mundo. Sin embargo, sus vínculos más estrechos con la naturaleza, que Hegel sólo consideraba bajo la

---

alemanes, beneficiándose de la protección más elevada, habían fundado en Berlín un diario reaccionario, el *Periódico político semanal*. Los ultracatólicos Jarcke, en Viena, Görres y Philipps en Munich, y los partidarios protestantes de la Restauración, Leo en Halle, Radowitz y otros oscurantistas en Berlín, defendían a Don Carlos, a la iglesia y a la nobleza. Junto a ellos, el nuevo partido clerical se agitaba en el *Diario de la Iglesia Evangélica de Hengstenberg*."

<sup>27</sup> Cf. *Anales de Halle*, 2-3 de octubre de 1838. A. Ruge, *Leo y el Diario de la Iglesia evangélica contra la filosofía*, 2 de octubre de 1838, pág. 1888. "Ella [la filosofía] no integra directamente en sí las formas del pasado; sólo lo hace cuando éstas han pasado por su mediación. La verdad que encuentra en la Biblia, en los símbolos religiosos y, en forma general, en la historia, debe recrearla de modo independiente, es decir, en el curso de una evolución dialéctica del espíritu, que no es otra cosa que el desarrollo del contenido de la filosofía cristiana." Cf. igualmente A. Ruge, *Preussen und die Reaktion. Zur Geschichte unserer Zeit (Prusia y la reacción. Contribución al estudio de la historia de nuestro tiempo)*, Leipzig, O. Wigand, 1838.

forma de una alienación de la Idea, carente de valor propio, y, sin duda, también las reflexiones que provocó en él la crítica que Dorguth había hecho del idealismo, lo llevaron a una apreciación más exacta del mundo sensible, y de esta manera se produjo su paso del idealismo al materialismo.

Este paso se efectúa en él mediante una inversión del hegelianismo, de la cual constituyen la primera expresión los artículos de los *Annales de Halle* en los que critica la tentativa de conciliación entre la religión y la filosofía, la fe y la razón, iniciada por Hegel y renovada, en un plano algo distinto, por A. Ruge.

Al retomar en un primer artículo, *Contribución a la crítica de la filosofía positiva*,<sup>28</sup> la oposición subrayada por David Strauss entre el pensamiento y la fe, entre la filosofía basada en la razón y la religión basada en el dogma, mostraba que toda tentativa de conciliarlas llevaba necesariamente a una falsificación de la religión y de la filosofía. "Al querer ser a la vez —escribía— religión y filosofía, la filosofía positiva no es una cosa ni la otra [...] Los dogmas no son doctrinas filosóficas, sino artículos de fe [...] En su naturaleza está el contradecir a la razón..."

"La explicación más completa del dogma que ella [la filosofía positiva] pretende dar, constituye una verdadera mentira, tanto respecto del dogma como en relación con la filosofía: una mentira en cuanto a la filosofía, porque mediante conceptos filosóficos, y justificándolos con ellos, construye dogmas que contradicen esos conceptos, y una mentira en cuanto al dogma, porque lo justifica por medio de conceptos que no sólo lo contradicen, sino que constituyen su propia negación."<sup>29</sup>

Después de haber demostrado así la imposibilidad de conciliar, como quería Hegel, la religión y la filosofía, subrayaba en otro artículo, en el cual se ocupaba del ataque lanzado por H. Leo contra los Jóvenes Hegelianos, que ese ataque no era más que un episodio de la lucha inevitable y necesaria entre la religión y la filosofía.<sup>30</sup>

Por último, extendiendo su crítica al conjunto de la filosofía hegeliana, y denunciando, no ya como lo había hecho von Cieszkowski, la transacción entre el método dialéctico y el sistema conservador de Hegel, sino el idealismo que está en el fundamento de su doctrina, mostraba, en un tercer artículo, *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*,<sup>31</sup> que esta filosofía era la última forma del idealismo especulativo, que sólo llega a realizar la unidad del espíritu y de la materia, del hombre y de la naturaleza, por medio de la espiritualización de la totalidad de lo real. En esta filosofía la realidad concreta, la naturaleza, sólo aparece como la exteriorización, la alienación del Espíritu puesto como principio primero de los seres y las cosas. Ello explica el dominio absoluto del Espíritu en

<sup>28</sup> Cf. *Annales de Halle*, 3 de diciembre de 1838. L. Feuerbach, *Zur Kritik der positiven Philosophie*.

<sup>29</sup> Cf. *Annales de Halle*. L. Feuerbach, *Zur Kritik der positiven Philosophie*, págs. 2308 y 2310.

<sup>30</sup> Cf. *Annales de Halle*, 4 de marzo de 1839. L. Feuerbach, *Der wahre Gesichtspunkt aus welchem der Leo-Hegelsche Streit beurteilt werden muss* (El verdadero punto de vista desde el cual debe ser juzgada la querrela entre Leo y Hegel). Este artículo fue censurado en parte, pero se publicó el mismo año bajo el título de *Über Philosophie und Christentum in bezug auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*.

<sup>31</sup> Cf. *Annales de Halle*, agosto-setiembre de 1839. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*.



la filosofía de Hegel, y la actitud activa e irónica que adopta frente a la realidad concreta. Pero este procedimiento, que en apariencia permite a esta doctrina acceder a una concepción orgánica del mundo, en realidad la hiere de esterilidad, pues al espiritualizar lo real concreto, al vaciarlo de su sustancia propia para reducirlo a conceptos, se cierra el acceso a la naturaleza, que es la fuente viviente del espíritu.

"La filosofía hegeliana es el punto culminante de la filosofía especulativa sistemática [...] Pero precisamente debido a que Hegel no se colocó en el plano de la conciencia sensible y a que esta conciencia no es aquí otra cosa que el objeto de la conciencia de sí, la exteriorización del pensamiento en el interior de sí mismo, la *Fenomenología* y la *Lógica*, que en ese sentido son idénticas, comienzan por una petición de principios, por una contradicción no resuelta, por una ruptura absoluta con la certeza sensible, pues no empiezan con algo distinto del pensamiento, sino con el pensamiento en la forma de algo distinto de sí mismo, lo cual, en primer lugar, da al pensamiento la certeza de la victoria sobre su adversario, y ello explica también el humorismo, la ironía con que el pensamiento se burla de la experiencia sensible [...] La filosofía es la ciencia de lo real concebido en su verdad y en su totalidad. Ahora bien, lo real está incluido en la naturaleza. Los misterios más profundos se encuentran en los objetos naturales más simples, desdeñados por el espíritu especulativo, que planea y sueña en el más allá. El retorno a la naturaleza es la única fuente de salvación."<sup>32</sup>

Con esta crítica, más general y más profunda que las de David Strauss y Cieszkowski, Feuerbach destruía la metafísica hegeliana basada en el postulado de que lo único verdaderamente real es la esencia espiritual, la idea, y para ello realizaba una inversión de la concepción idealista de las relaciones entre el pensamiento y el ser. A partir de esta inversión, que lo llevaba a subordinar la idea a la realidad concreta, en vez de convertir a aquélla, como Hegel, en el principio creador y regulador del mundo, Feuerbach disolvía la doctrina hegeliana y planteaba el fundamento de una filosofía nueva, de carácter materialista, que, partiendo del mundo sensible, convertía en principio primero, no ya la idea, sino la realidad objetiva, la naturaleza y el hombre concreto. Esta filosofía materialista separaba a Feuerbach del conjunto de los Jóvenes Hegelianos, quienes, por ser idealistas, no podían criticar fundamentalmente la filosofía de Hegel y romper con los principios de ésta.

La influencia de Feuerbach debía ejercerse, al comienzo, de modo paralelo a la de la filosofía crítica; sólo se haría sentir plenamente después del fracaso del movimiento de la Izquierda hegeliana, cuando la filosofía crítica reveló ser incapaz de transformar el mundo, y sólo en los Jóvenes Hegelianos, quienes dejaron de defender al liberalismo y los intereses de clase de la burguesía, y se orientaron hacia el radicalismo democrático y hacia el comunismo.

En su creencia, aún inquebrantable, en los plenos poderes del espíritu, y en medio de la embriaguez que les inspiraba la certeza del triunfo ineluctable de la razón, en el momento de entrar al escenario político los Jóvenes Hegelianos se sentían llenos de confianza en el arma de combate que era para ellos la filosofía con la cual creían poder transformar al mundo. Alentados por la crítica de David

<sup>32</sup> Cf. *Anales de Halle*. L. Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, 4 de setiembre de 1839, pág. 1689; 6 de setiembre, pág. 1705; 9 de setiembre, pág. 1725.

Strauss, y en oposición a los discípulos ortodoxos de Hegel, los Viejos Hegelianos, a quienes reprochaban sus tendencias conservadoras, se proponían extender dicha crítica a todos los terrenos, para establecer una armonía efectiva entre el desarrollo de la razón y el de la realidad política y social, dando a esta última un carácter cada vez más racional.

A pesar de las molestias que le había causado el gobierno prusiano, A. Ruge seguía convencido de que Prusia, expresión suprema de la Razón, estaba destinada a realizar el progreso racional y moral en defensa de la libertad, contra todas las potencias de la reacción. Englobando a todas éstas bajo el nombre genérico de romanticismo, Ruge mostraba, en un manifiesto publicado en octubre de 1839, en los *Anales de Halle*, "El protestantismo y el romanticismo", cómo Prusia se había vuelto reaccionaria por influencia del romanticismo, y la invitaba a liberarse de la influencia de éste, para convertirse en un Estado liberal, y a mostrar, como ya lo había hecho en la época de la Reforma, el camino del progreso.<sup>33</sup>

Sin embargo, bajo la presión de hechos que probaban el carácter cada vez más reaccionario del gobierno prusiano, Ruge, que se había retirado de la universidad a principios de 1839 para tener mayor libertad de acción, no debía tardar en modificar su actitud, y el tema de sus artículos ya no sería la oposición entre Prusia y la reacción; en adelante señalaría que Prusia adquiriría un carácter reaccionario cada vez más marcado.

En un artículo, *Karl Streckfuss y el prusianismo*,<sup>34</sup> que señala para la Izquierda hegeliana el paso deliberado a la crítica política, Ruge se pronunciaba contra las tendencias reaccionarias de Prusia y le reprochaba, en respuesta a la apología que acababa de hacer un funcionario prusiano, Karl Streckfuss,<sup>35</sup> el ser infiel a su misión e inclinarse hacia el catolicismo, es decir, hacia una forma de gobierno autoritario y absoluto, en lugar de continuar la obra del protestantismo y la Reforma, desarrollando las instituciones liberales y favoreciendo el movimiento constitucional. "Ella [Prusia] —escribía— es actualmente, por sus tendencias profundas y su constitución, esencialmente católica. En ello reside su debilidad, y también el peligro para una Alemania libre. ¿Por qué es importante Prusia? Porque, debido a su forma de Estado, ha favorecido la libertad y la cultura alemanas. Queremos estar con Prusia, queremos participar en el movimiento mundial que debe nacer de su espíritu, pero deploramos no encontrar ahora en ella

<sup>33</sup> Cf. *Anales de Halle*, 12 y 14 de octubre de 1839. A. Ruge y T. Echtermeyer, *Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über unsere Zeit und ihre Gegensätze* (El protestantismo y el romanticismo. Contribución a la comprensión de la historia de nuestro tiempo y de sus contradicciones).

A. Ruge, *Obras completas*, Berlín, 1867, t. V, págs. 78-79: "La crítica en los *Anales* no se había comprendido aún de la filosofía de Hegel. Pero era justamente la envoltura filosófica que hacía posible la publicación. La crítica política directa era entonces más peligrosa que la crítica religiosa; por lo tanto, fue necesario evitarla al comienzo, tanto más cuanto que el medio de los escritores no estaba aún preparado ni armado para ella. De todos modos, yo logré, en un artículo de los *Anales* sobre el prusianismo, criticar, aunque de manera todavía velada, el principio del gobierno, calificando a Prusia de católica y llamando protestantismo al principio de libertad, que ella había rechazado."

<sup>34</sup> Cf. *Anales de Halle*, noviembre de 1839. A. Ruge, *Karl Streckfuss und das Preussentum*.

<sup>35</sup> Cf. Karl Streckfuss, *Ueber die Garantie der preussischen Zustände* (Sobre las garantías de las instituciones prusianas), Halle, 1839. El libro de Karl Streckfuss era también una respuesta a un libro de Venedey, *Preussen und Preussentum* (Prusia y el prusianismo) (1839), hostil a Prusia.

el fundamento de su grandeza [...] El protestantismo profundo, que ha impregnado en nuestro país a todo el Estado y se ha encarnado en la vida constitucional [...] Sólo por medio del renacimiento de un movimiento libre y realmente reformador podrá este Estado convertirse para nosotros en lo que deseamos: la cabeza y el centro de una Alemania libre, que recupere su supremacía en Europa. Esta es la tarea de Prusia, como un gran Estado, y esta sería la garantía de nuestro porvenir y nuestra emancipación."<sup>36</sup>

Este tránsito de los *Anales de Halle*, de la crítica filosófico-religiosa a la crítica política, señala el comienzo del movimiento político propiamente dicho de la Izquierda hegeliana, que debía adquirir, a falta de un sistema parlamentario y de partidos políticos en Prusia, un carácter filosófico y crítico.

También a partir de ese momento, el "Club de los Doctores", del cual formaba parte Carlos Marx, empieza a colaborar regularmente en los *Anales de Halle* y a desempeñar un papel en la vida política alemana.

En su esfuerzo por adaptar el hegelianismo al liberalismo, los miembros del Club de los Doctores se inspiraban en Enrique Heine, que había mostrado, en su libro *Contribución al estudio de la religión y la filosofía en Alemania*,<sup>37</sup> que la filosofía idealista alemana traducía, en el plano ideológico, el movimiento revolucionario francés, al cual había dado un fundamento doctrinario más sólido.

Se proponían continuar esta obra revolucionaria y pensaban, con Ruge, que ella debía ser realizada primordialmente por Prusia, que estaba destinada, si seguía siendo fiel a su tradición, a terminar la obra de liberación iniciada por la Aufklärung y continuada por la Revolución Francesa.

Como no disponían, del mismo modo que los otros Jóvenes Hegelianos, de fuerza alguna, y como, con Hegel, en el poder creador del Espíritu, de la Razón, se inclinaban naturalmente a reducir su acción, tal como lo hacía Ruge, a una prédica puramente crítica, concibiéndola bajo la forma puramente teórica de una filosofía de la acción.

Eso fue lo que hizo en primer lugar Cieszkowski, sin indicar, sin embargo, qué carácter y qué forma debía adoptar esa filosofía de la acción para llegar a resultados inmediatos y concretos. Ello debía ser obra del miembro más importante del Club de los Doctores, Bruno Bauer, quien ejercía en él una influencia preponderante y constituía su figura más notable. Después de haber sido, hasta entonces, un hegeliano ortodoxo y defendido, contra David Strauss, en la *Revista de teología especulativa*, el punto de vista apologético, Bauer evolucionaba rápidamente hacia el liberalismo religioso y político.

Adoptando el punto de vista crítico, Bauer se pronunció en su *Crítica de la historia de la Revelación*,<sup>38</sup> publicada en 1838, contra la concepción ortodoxa que asimilaba, como expresiones de una misma revelación divina, al Nuevo y al Antiguo Testamento.

Retomó la concepción de Lessing, quien había sostenido, en su opúsculo sobre

<sup>36</sup> Cf. *Anales de Halle*, A. Ruge, *Karl Streckfus und das Preussentum*, 1 de noviembre, 1839, págs. 2101-2102; 4 de noviembre, pág. 2107.

<sup>37</sup> Cf. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* (1834).

<sup>38</sup> B. Bauer, *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, t. I: *Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt* (La religión del Antiguo Testamento expuesta en el desarrollo histórico de sus principios), Berlín, 2 vols., 1838.

La educación del género humano, que el Antiguo y el Nuevo Testamento constituían dos grados sucesivos de la Revelación divina, y estaban adaptados, cada uno, a un distinto nivel del desarrollo de la humanidad, y mostró en su libro que el Antiguo y el Nuevo Testamento representaban dos momentos diferentes de la Revelación divina. Hizo observar que el progreso realizado por el Nuevo Testamento en relación con el Antiguo constituía el defecto, el límite de éste, y subrayó la contradicción inherente a los diferentes momentos de la Revelación, que por separado sólo tienen un valor relativo y pretenden tener un valor absoluto.<sup>39</sup> Dio a esta tesis un carácter polémico; subrayó la oposición entre el devenir histórico y la religión revelada, y se pronunció, en un folleto publicado en abril de 1839, contra el jefe de los ortodoxos, Hengstenberg, quien con propósitos apologeticos asimilaba el Nuevo Testamento al Antiguo, y los Evangelios a la ley judía. Demostró que los testamentos constituían dos momentos diferentes del desarrollo del Espíritu Absoluto, y que el Nuevo Testamento no encerraba ya la contradicción implícita en el Antiguo, que consistía en afirmar la universalidad de su principio y restringir su aplicación al pueblo judío únicamente.<sup>40</sup>

Bruno Bauer fue fuertemente atacado por los ortodoxos, como ya lo había sido David Strauss. A fin de protegerlo contra estos ataques, el ministro Altenstein lo envió, en octubre de 1839, como maestro de conferencias, a la Universidad de Teología de la Universidad de Bonn, asegurándole que muy pronto sería nombrado profesor titular de ésta.

No sin pena tuvo Bauer que abandonar Berlín, el Club de los Doctores y, en particular, a Carlos Marx, quien se había convertido en su mejor amigo. En efecto, en diciembre de 1839 Bauer escribe: "Frecuento aquí un círculo de profesores que se reúne en el hotel de Tréveris, pero nada puede compararse con nuestro Club, que siempre estaba animado por su interés en problemas espirituales [...] ¡Ay, los tiempos pasados no vuelven!"<sup>41</sup> Y un poco más tarde, en enero de 1840: "¿Pero dónde están las rosas de antaño? Ya no florecerán para mí hasta el momento en que vengas a verme. No me faltan aquí diversiones, y

<sup>39</sup> B. Bauer, *Crítica de la historia de la Revelación*, t. I, vol. I, *Introducción*, pág. XXIII: "Encontramos en el dominio de la Revelación una cantidad de concepciones que han aparecido sucesivamente, y que en el momento de aparecer se presentaban como exponentes de la verdad en su forma general y absoluta. Las concepciones que se revelaron más tarde, en el momento en que la conciencia humana había alcanzado un nivel superior, no estaban contenidas en la Revelación anterior y faltaban en ésta. Este defecto indica el límite de las concepciones anteriores, determinado por el hecho de que una parte, un momento de la verdad seguía estando fuera de su esfera. Este límite [...] caracteriza y determina su esencia y hace que sólo tengan un valor relativo [...]. Por la naturaleza de su contenido, la Revelación adquiere así un carácter contradictorio."

<sup>40</sup> B. Bauer, *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums*, Berlín, 1839, págs. 13, 70, 80: "¿Qué quiere el doctor Hengstenberg? Quiere que las relaciones entre la Ley y la Revelación cristiana no aparezcan como contrarias en su naturaleza, y que la Revelación cristiana se haya producido sin modificar en nada a la Ley y sin constituir la menor negación de ésta [...] La cuestión consiste en saber si la Ley, como tal, ha constituido un límite para la idea de universalidad. Y es menester responder afirmativamente a esta pregunta. En la ley hay unión de la universalidad de su conciencia y de la limitación de su aplicación histórica al pueblo judío únicamente. Esto ha dado a la Ley un carácter contradictorio, que se desarrolló en la conciencia profética..."

"Si se considera a la Ley en el plano conceptual, desde el punto de vista de la Crítica, se reconoce en ella una forma determinada de la Conciencia de Sí del Espíritu absoluto."

<sup>41</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 235. Carta de B. Bauer a C. Marx, 11 de diciembre de 1839.

tengo oportunidad de reírme, aunque nunca me divierto como en Berlín, cuando cruzaba contigo una calle."<sup>42</sup>

En efecto, en Bonn debía vivir en un medio de profesores de teología, hostiles, no sólo al liberalismo religioso, sino también a la filosofía hegeliana, a la cual se sospechaba de heterodoxa, y la doctrina que elaboraba entonces Bauer, sobre la naturaleza de los Evangelios y las relaciones entre la religión y la filosofía, no estaba hecha para granjearse la simpatía de ellos.<sup>43</sup> Esta crítica iniciada por él, de los Evangelios, estaba concebida desde un punto de vista diferente del de David Strauss, y basaba en ella una filosofía nueva, que, al profundizar la filosofía de la acción, habría de dirigir el pensamiento y la acción de los Jóvenes Hegelianos.

En esta crítica de los Evangelios, que Bauer terminó rápidamente —en 1840 publicaba la *Crítica de la historia evangélica de San Juan*, y entre 1841 y 1842 la *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos y de San Juan*—, partía de la oposición que acababa de establecer, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, concebidos como dos grados sucesivos y diferentes de la Revelación divina, que él reducía al desarrollo de la Conciencia universal. En su explicación de los Evangelios rechazaba, no sólo el punto de vista ortodoxo, apologético, sino también la interpretación mítica que había dado David Strauss, quien veía en ellos la expresión de la tradición mesiánica. Eliminó en su crítica los últimos restos de realidad histórica que Strauss reconocía aún en los Evangelios, y procuró mostrar, subrayando la oposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que la comunidad cristiana, lejos de haber encarnado en Jesús el dogmatismo mesiánico, como lo pensaba Strauss, había creado su propio dogmatismo y convertido a Jesús en el símbolo de sus propios pensamientos y aspiraciones; esto es lo que convertía al Nuevo Testamento, frente al Antiguo, en la expresión de un grado nuevo y más elevado de la Conciencia universal. "Cuando digo y demuestro —escribía unos años más tarde, en un libro en el cual resumía su crítica de los Evangelios— que los escritores sagrados han expresado los movimientos interiores y las luchas que agitaron a la comunidad cristiana, cuando pretendo que la conciencia que esta comunidad tenía de sí misma era su verdadera esencia, y cuando pruebo que estos escritores sagrados han tomado la sustancia para sus obras de su propia naturaleza, que era tan grande y tan rica que traducía en sus movimientos la vida profunda de sus tiempos [...] no me estoy refiriendo a la tradición en el sentido de Strauss, sino a la sustancia histórica que han modelado los Escritos sagrados, a la sustancia verdadera de que están hechos, y no a la sustancia quimérica que reflejaría —si creemos en la hipótesis de la tradición— la copia que de ella nos han dado los escritores sagrados."<sup>44</sup>

Al estudiar los Evangelios, no tanto en sus relaciones con el judaísmo cuanto en sus relaciones con el pensamiento general de la época, Bauer demostraba que

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 236. Carta de B. Bauer a C. Marx, comienzos de 1840.

<sup>43</sup> Sobre el medio universitario de Bonn, cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>. Cartas de B. Bauer a C. Marx, del 1 de marzo y el 5 de abril de 1840.

<sup>44</sup> Cf. B. Bauer, *Die theologische Erklärung der Evangelien*, Berlín, 1852, págs. 143-144. Cf. igualmente: B. Bauer, *Kritik der Evangelien*, 1850, t. I; Prefacio, págs. VI y IX; t. II, págs. 33, 39, 42; t. III, pág. 312.

la religión cristiana era, como las doctrinas filosóficas de ese tiempo, una expresión nueva de la Conciencia universal.<sup>45</sup>

Se inspiraba para ello en Hegel, quien al acercar la religión cristiana al pensamiento griego consideraba que las filosofías contemporáneas de los Evangelios —el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo— eran el producto de la Conciencia desdichada del Espíritu oprimido, que, en la miseria espiritual y moral nacida de la decadencia del Mundo Antiguo y de la opresión que sobre él ejercía el Imperio romano, se había replegado sobre sí mismo para proteger su libertad.<sup>46</sup> Pero en tanto que Hegel condenaba estas doctrinas, como todas las que ponen dogmáticamente frente a lo real un ideal arbitrario y abstracto, y les oponía la religión cristiana, que, a su modo de ver, representaba, por medio de la persona de Cristo, la reconciliación del hombre con Dios, la unión de la Conciencia y del Mundo, de lo racional y de lo real, Bruno Bauer, asimilando los Evangelios a estas doctrinas, veía en aquéllos, tanto como en éstas, por la oposición planteada entre el hombre y el mundo, la expresión de un momento esencial del desarrollo de la conciencia universal.

En vez de atribuir, como Hegel, un valor absoluto a la religión cristiana, Bauer sólo le reconocía, como a los otros momentos del desarrollo de la Conciencia universal, una relativa importancia, limitada en el tiempo. Consideraba los Evangelios y toda la religión cristiana como una forma momentánea de la Conciencia universal, y pensaba que la religión cristiana, después de haber tenido el mérito de transformar el mundo antiguo, al dar un valor eminente a la personalidad humana, se había convertido en un obstáculo para el desarrollo de la Conciencia universal, pues sometió el hombre a Dios y le hizo adorar en Él a su propia sustancia, representada como una potencia extraña y superior al hombre.<sup>47</sup> Bauer opinaba que la tarea que se planteaba entonces a la humanidad era la de libe-

<sup>45</sup> Cf. *Anales alemanes*, 1 de noviembre de 1841: Observaciones sobre la crítica de la historia evangélica de B. Bauer. Un berlinés, pág. 418: "¿Qué distingue la obra de Bruno Bauer de la obra de Strauss? El hecho de que, a diferencia de Strauss, quien sigue atribuyendo una verdad histórica a múltiples elementos, a acontecimientos importantes de la vida de Jesús, Bauer procura demostrar que los Evangelios no contienen un átomo de realidad histórica, que son una creación espontánea de los evangelistas [...] Pronunciándose contra la concepción de Strauss, quien presupone una realidad histórica, B. Bauer hace la Conciencia de Sí de la humanidad el elemento creador de la Historia Sagrada, así como Feuerbach se esfuerza por demostrar que ésta es la creadora de los dogmas."

<sup>46</sup> Cf. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929, págs. 158 y 193. Cf. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (ed. Michelet), trad. de W. Roces, ed. Fondo de cultura económica, México, 1955, t. II, pág. 339: "Dentro del funesto mundo romano, se borra con mano áspera todo lo que había de bello y de noble en la individualidad espiritual. En este estado de divorcio del mundo, en que el hombre se ve empujado a su interior, esfuérzase en buscar por la vía de lo abstracto la unidad y la satisfacción que ya no acierta a encontrar en el mundo [...] En tal estado de desintegración, hacíase necesario refugiarse en esta abstracción como en el pensamiento de un sujeto existente, es decir, en esta libertad interior del sujeto como tal."

<sup>47</sup> B. Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens aus betrachtet (anonym erschienen)* (La doctrina hegeliana de la religión y del arte considerada desde el punto de vista de la fe [anónimo]), Leipzig, 1842. "Él considera, en fin de cuentas, que los Evangelios no son otra cosa que libres productos literarios, cuya esencia está constituida por los conceptos religiosos elementales. Lo que hay de particular en estos conceptos es su derrocamiento de las leyes del mundo real y racional, el hecho de que despojan de su universalidad a la Conciencia de Sí y la presentan bajo la forma de un poder celestial o de un desarrollo histórico limitado, que le son igualmente extraños."

rarse, por medio de la crítica —que él consideraba el instrumento esencial del progreso—, del poder de la religión y suprimir de tal modo los obstáculos que la religión ponía al progreso de la Conciencia universal.

De esta crítica de los Evangelios Bruno Bauer extraía una doctrina de acción, la filosofía crítica, que reforzaba la que acababa de ser establecida por Cieszkowski.

A partir de esta crítica, demostraba que la historia era la creación de la Conciencia universal, la cual realiza su esencia de modo cada vez más perfecto en la sucesión de las formas religiosas por medio de las cuales se manifiesta. Lo que importa, por lo tanto, en la evolución general del Mundo, es la Conciencia, es decir, el Espíritu que llega al conocimiento de sí mismo, y no la sustancia, o sea, la realidad concreta, la forma definida y particular que adquiere en el curso de su desarrollo y que sólo es, como el No-Yo de Fichte, el instrumento del cual se sirve el Espíritu para elevarse sin cesar, mediante una constante superación de sí mismo. En este desarrollo infinito la Conciencia progresa, como el Yo de Fichte, destruyendo sin cesar la realidad que crea.

Este desarrollo dialéctico de la Conciencia es la obra de la Crítica, que, al confrontar continuamente lo racional con lo real, y al eliminar de este último los elementos irracionales, determina una progresión infinita de la Conciencia universal y, junto con ella, del Mundo.

La acción actual de la crítica debía tender, según Bruno Bauer, a liberar al espíritu y su encarnación más elevada, el Estado, del poder de la religión cristiana. Esta liberación, que él se proponía precisamente emprender con su crítica de los Evangelios, tendía en lo esencial a una liberación espiritual, la única que tenía para él un valor real, y pensaba, como Ruge, que para realizarla había que contar al comienzo con el apoyo del Estado prusiano. Éste, basado en la razón, no podía dejar de defender, contra la iglesia, los derechos de la Crítica y de la Ciencia.<sup>48</sup>

Esta doctrina, que uaducía en el plano ideológico la lucha de la burguesía contra las potencias reaccionarias, y que completaba de tal modo la filosofía de la acción de Cieszkowski, demostrando no sólo que el deber de la filosofía era determinar el futuro, sino cómo debía realizarse esta determinación mediante la crítica, modificaba la filosofía hegeliana más profundamente que la crítica de Strauss y de Cieszkowski, y la convertía en el arma de combate del liberalismo.

En efecto, al reducir la revelación divina al desarrollo de la Conciencia universal, y al integrar completamente este desarrollo en el devenir histórico, despojaba a la filosofía hegeliana de su carácter trascendental, mediante la generalización de la noción de immanencia.

Por otra parte, al plantear en principio el desarrollo infinito de esta Conciencia universal, y al negar por lo tanto a toda sustancia, a toda forma religiosa o po-

<sup>48</sup> Cf. *Wigands Vierteljahrsschrift*, 1845, B. III: "Bauer und die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Charakteristik." ("Bauer y el desarrollo del actual humanismo teológico. Crítica y característica"), pág. 57: "Bauer considera que la ciencia encarna la razón del Estado, de tal modo que, al entregar la libertad científica al odio de la iglesia, el Estado es infiel a su propio principio. La iglesia vuelve sospechosa la ciencia a los ojos del Estado, es decir, vuelve sospechosas su propia verdad y su propia razón. Por el contrario, la ciencia lo invita a que no desempeñe un papel de verdugo en beneficio de la iglesia. De esta manera, encontramos en Bauer, desde el instante mismo en que se pone al servicio de la ciencia, una clara noción de la importancia de ésta, frente a la teología y a la religión, para el desarrollo general, histórico y político."

lítica determinadas, el derecho de encarnarla de modo absoluto, destruía definitivamente el sistema conservador de Hegel, y sólo conservaba de esta filosofía la concepción del desarrollo dialéctico infinito de la historia. Pero al reducir el movimiento de la historia a un desarrollo esencialmente espiritual, y al separar el espíritu de la realidad concreta, por la oposición constante de la Conciencia a la Sustancia, quebraba la unión establecida por Hegel<sup>49</sup> entre el pensamiento y el ser en la idea concreta, y tendía a dar, mediante un regreso a Fichte, un carácter subjetivo, dogmático y abstracto a la actividad espiritual. En efecto, al retener de Hegel nada más que la noción de la actividad creadora del espíritu y al considerar secundaria la expresión concreta de esta actividad, la sustancia en la cual ésta adquiere forma, esta doctrina reducía la realidad concreta a ser nada más —como en Fichte— que la expresión fugitiva, continuamente cambiante, del Espíritu, el instrumento del cual éste se sirve para afirmarse y desarrollarse.

Esta reducción de la Idea a la Conciencia de Sí y la oposición constante establecida entre la Conciencia y la Sustancia hacían renacer el antagonismo fichteano entre el Ser y el Deber-Ser, que Hegel había combatido áspersamente<sup>50</sup>, y señalaba la vuelta a un idealismo de carácter subjetivo.

Al orientar en forma más decidida que Cieszkowski la filosofía hacia la transformación radical del estado de cosas existente, Bruno Bauer abría, con Ruge, el camino que llevaba del liberalismo religioso al liberalismo político. En efecto, al proclamar el derecho de la crítica a rechazar toda realidad positiva que, por el solo hecho de su existencia, tiende a volverse irracional, Bauer justificaba, en el plano teórico, la crítica revolucionaria más audaz y proporcionaba el arma que habría de servir a la Izquierda hegeliana para minar los fundamentos, no ya de la religión cristiana, sino también del Estado prusiano.

El mismo Bauer no había tenido hasta ese momento ideas políticas muy definidas. En ese sentido sus concepciones estaban determinadas esencialmente por sus convicciones religiosas. Pensaba que si la religión cristiana —que en su origen representó un elemento de progreso como nueva expresión de la Conciencia universal— había podido triunfar sobre el Mundo antiguo, más fácil aún le sería a la conciencia moderna triunfar sobre la religión cristiana, convertida en un elemento reaccionario.

Esta doctrina, que, al reducir el movimiento de la historia a un progreso esencialmente espiritual, y al afirmar el poder del Espíritu, de transformar lo real por sus propias fuerzas<sup>51</sup>, reducía la actividad práctica a una crítica de los dogmas y

<sup>49</sup> Hegel, *Filosofía del derecho*, op. cit., párrafo 24, pág. 59: "La universalidad concreta en sí —la que también es para sí— es la sustancia, la especie immanente o la idea inmanente de la autoconciencia..."

En Bauer, en cambio, la autoconciencia se convierte en un pensamiento abstracto que se mueve afuera de la realidad concreta, y sólo es capaz de acceder a la universalidad abstracta, y no a la concreta, que comprende en sí la totalidad de lo real.

<sup>50</sup> Cf. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit. Introducción, pág. 17: "Pero la separación de la realidad y de la idea es especialmente favorita del intelecto que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y que está todo él henchido de su Deber-Ser, que también predica en el campo de la política, como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para saber como debiera ser, y no es."

Hay edición en francés, *Correspondance*, trad. de Jean Carrère, ed. Galimard, 1962, pág. 227.

<sup>51</sup> Por lo demás, los jóvenes Hegelianos habían tomado del propio Hegel esta exagerada estimación del poder del espíritu. Cf. *Briefe von und an Hegel* (*Correspondencia de He-*



las instituciones del Estado, fue recibida con entusiasmo por los Jóvenes Hegelianos. Tan impotentes en la práctica como ávidos de acción, estos jóvenes tenían una natural inclinación a exagerar la influencia de las ideas sobre el desarrollo de la historia, y a creer que el solo poder del pensamiento podía transformar radicalmente el mundo.

Su crítica, que al comienzo estuvo dirigida principalmente contra la religión cristiana, adquirió un carácter político más marcado con Ruge. Éste acentuó cada vez más su oposición frente al Estado prusiano, lo cual llevaría a una separación definitiva entre la derecha hegeliana, que seguía vinculada al sistema político reaccionario de Hegel, y la izquierda hegeliana, que acusaba a la primera de traicionar el espíritu mismo de la doctrina de Hegel.

En el primer número de los *Anales de Halle*, de 1840, y con el propósito de subrayar la nueva orientación de la revista, A. Ruge criticó la actitud conservadora de los Viejos Hegelianos.<sup>52</sup>

Al denunciar las consecuencias de la reacción, y los peligros que ésta representaba para el desarrollo del espíritu libre y la filosofía,<sup>53</sup> Ruge proclamaba, en la continuación del manifiesto *Protestantismo y romanticismo*, inspirándose en la filosofía de la acción de Cieszkowski, que la acentuación de la reacción en Prusia no permitía continuar ya la lucha en el plano especulativo y abstracto, y que era menester pasar en adelante al plano de la acción. Para luchar con energía y eficacia contra las tendencias reaccionarias era necesario, decía, que la filosofía perdiera su carácter abstracto, extraño a la vida, que le daban los Viejos Hegelianos, y saliera de un aislamiento que la mantenía apartada del mundo y de los problemas de la época, para convertirse en una filosofía activa, en una filosofía de la acción práctica (Praxis), la única capaz de asegurar el triunfo de la razón.<sup>54</sup>

Esta afirmación de voluntad activa y combativa fue calificada de tendencia

gel), t. I, pág. 194. Hegel a Niethammer, 28 de octubre de 1808: "Cada vez me convenzo más de que el trabajo teórico realiza más cosas en el mundo que el trabajo práctico; cuando las concepciones de los hombres se transforman, la realidad no puede dejar de plegarse a esta transformación."

Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 250. Carta de B. Bauer a C. Marx, 31 de marzo de 1841: "Sería una locura de tu parte elegir una carrera práctica. La teoría es hoy la actividad práctica más fuerte, y todavía no podemos prever en todo su alcance este carácter práctico."

<sup>52</sup> Cf. *Anales de Halle*, 1 de enero de 1840, núm. 1, págs. 4-5. *Vorwort der Redaktion*. (Prefacio de la Redacción.)

<sup>53</sup> Cf. *Anales de Halle*, 10 de febrero de 1840. A. Ruge, *Consequenz der Reaktion* (Consecuencias de la reacción).

<sup>54</sup> Cf. *Anales de Halle*, marzo de 1840. Ruge y Echtermeyer, *Protestantismo y romanticismo*, 2 de marzo de 1840, págs. 417-419: "La pereza teórica de los Viejos Hegelianos ha terminado, y la acción práctica que enfrenta implacablemente a toda realidad con su esencia verdadera y que, poniéndose al duro servicio de la verdad, la introduce por todas partes en el mundo, constituye un sistema nuevo; el deseo y la alegría de obrar, propios del espíritu liberado; el entusiasmo reformador que se apodera del mundo, no se contentan ya con el espíritu contemplativo hegeliano, que, satisfecho de sí mismo, se limita a observar el curso de la historia [...] sino que quieren, por el contrario, obrar para transformar el mundo. El desarrollo de la Historia es el de la Razón, y esta Razón es la que la ciencia de la Razón, la Filosofía, debe hacer triunfar en las cosas. Cuanto más verdadera es la filosofía, tanto más deliberadamente debe ponerse en oposición al Espíritu muerto, superado por la Historia. La Filosofía toma partido contra el pasado, en favor del verdadero presente."

destruictiva, y Echtermeyer, adhiriendo a las tesis de la filosofía crítica de Bruno Bauer, respondió en un artículo, publicado en abril de 1840, que toda filosofía verdadera es crítica y negativa por su esencia, y que su función consiste en denunciar lo que está muerto y pertenece al pasado, y acelerar de tal modo el proceso histórico. En consecuencia, la filosofía sólo es negativa en relación con lo que está muerto: es negación de la negación, y su efecto es eminentemente positivo, puesto que favorece el triunfo de la Razón.<sup>55</sup>

Por su parte, Ruge acentuaba su oposición a los Viejos Hegelianos, a quienes reprochaba el hecho de atribuir al sistema de Hegel un valor absoluto y de querer detener en él la marcha de la historia. A la vez que denunciaba las debilidades del hegelianismo, demostraba también el progreso que representaba su concepción del desarrollo histórico y dialéctico de la libertad en relación con las declamaciones sobre la libertad en que hasta ese momento se había encontrado solaz, y exponía, a la manera de Bruno Bauer, cómo se desprendía de la filosofía de Hegel una doctrina de progreso.<sup>56</sup>

Al mismo tiempo que criticaba a los Viejos Hegelianos, se pronunciaba contra el romanticismo, y a su estéril ironía oponía la acción negativa y fecunda de la dialéctica, utilizando contra él los ataques que había lanzado contra Enrique Heine, a quien comparó con Börne, celebrando a éste como un valeroso defensor de la libertad.<sup>57</sup>

Como Bruno Bauer, Ruge concebía el combate por el progreso y la libertad como una lucha intelectual que consistía esencialmente en una crítica incesante de la realidad presente, lo cual daba a su concepción general del mundo un carácter idealista.<sup>58</sup> A diferencia de Bauer, Ruge pensaba, sin embargo, que la actividad

<sup>55</sup> Cf. *Anales de Halle*, 21 de abril de 1840. Th. Echtermeyer, *Der Vorwurf destruktiver Tendenzen* (Reprocha de tendencias destructivas).

<sup>56</sup> Cf. *Anales de Halle*, A. Ruge, E. M. Arndt: *Erinnerungen aus dem äusseren Leben* (Recuerdos), 8 oct. de 1840, pág. 1931: "Es verdad que Hegel no ha seguido siendo fiel al principio de desarrollo propio del verdadero idealismo y a la dialéctica que anima a su Filosofía del Espíritu, ni en el dominio de la religión, ni en el de la política, ni, en términos más generales, en la historia, y que su polémica contra el 'Deber Ser', dirigida, no contra el dogmatismo, sino contra la crítica que es el elemento determinante del proceso histórico, así como su sabiduría contemplativa y especulativa de brahmán constituyen la negación de todo idealismo práctico..." Cf. *Anales de Halle*, A. Ruge, *Contribución a la crítica del derecho público e internacional*, 25 de junio 1840, pág. 1209: "La historia es el devenir de la libertad, su objetivación; el derecho y el Estado constituyen su existencia concreta, su forma objetiva y determinada. Por lo tanto, hay que considerar al Estado y al derecho, en su forma última, como el resultado del último desarrollo de la historia. Como la historia y el Estado se comportan la una frente al otro del mismo modo que el desarrollo general frente a la forma particular manifestada [...] ni falta hace decir que, así como el Estado es el resultado de la historia, el desarrollo de la historia está determinado por el Estado..." Pág. 1211: "Considerar el sistema de Hegel como el término final de la historia, como la realización de lo Absoluto, es conocerlo mal..."

<sup>57</sup> Cf. *Anales de Halle*, 29 enero 1838. A. Ruge, H. Heine, pág. 207.

<sup>58</sup> Cf. *Anales de Halle*, A. Ruge, E. M. Arndt: *Erinnerungen aus dem äusseren Leben*, 8 de oct. de 1840, pág. 1932: "La comprensión filosófica es el resultado esencial de la historia; permite captar la realidad histórica en su forma más característica, más rica en consecuencias, así como sus verdaderas finalidades; nadie estaba más imbuido de ello que Hegel, cuyo principio dialéctico afirma que es menester captar en todas partes, y por consiguiente también en el dominio de la historia, la realidad en su verdad profunda; el conocimiento verdadero de un grado de la historia está siempre dado por el grado siguiente, que responde a una nueva forma del Espíritu. La dialéctica es idealidad, y el comportamiento, tanto teórico como práctico, que responde a su ser es el idealismo."

de la crítica no debía limitarse al terreno de la religión, sino que tenía que aplicarse especialmente a la política, y consideraba que el conflicto entre las tendencias liberales y reaccionarias, que hasta entonces había concebido bajo la forma semirreligiosa de una oposición entre el protestantismo y el catolicismo, debía ser ahora concebido de un modo más deliberadamente político.

Mientras los Jóvenes Hegelianos se lanzaban, llenos de arrojo y de fe, al combate que, gracias a la filosofía crítica, debía transformar a Prusia en un Estado racional e infundirle un carácter liberal, en el país se produjo un acontecimiento que ejercería una profunda influencia sobre el movimiento. En la primavera de 1840 murió el rey Federico Guillermo III y los liberales saludaron alborozados el advenimiento de Federico Guillermo IV, en la esperanza de que se iniciaba con él una era de libertad.

Bruno Bauer evocó en términos ditiirámicos el acceso al trono de este rey, en su libro sobre el radicalismo político alemán (1842). "La conciencia humana se había ensombrecido cada vez más, había perdido la fe en sí misma, en los tiempos presentes y en su destino; había renunciado a la esperanza de la libertad y a una felicidad digna de los seres humanos [...] Pero he aquí que la primavera reverdece en los corazones, se reavivan los deseos sofocados desde hace mucho tiempo, las esperanzas casi apagadas; los hombres, levantando la cabeza, se miran más francamente, y vuelven a tener contacto los unos con los otros. Todo parece transformado. Los que encontramos ya no son los mismos hombres; todos caminan con más impulso y alegría. Un albor de esperanza se refleja en los rostros e ilumina las miradas, y de todos los corazones parece querer surgir, en todo momento, una inmensa alegría.<sup>59</sup>

Esto era abandonarse a ilusiones engañosas. En realidad ese rey era más reaccionario que su padre. Educado por su preceptor Ancillon en el odio a la Revolución francesa y las ideas liberales, imbuido de los principios de Haller sobre el Estado patrimonial, y viviendo en medio de nobles reaccionarios y pietistas, como el conde von Stohlberg, el general von Thile y los hermanos von Gerlach, soñaba con el retorno a un régimen político y social medieval, en el cual la autoridad del príncipe era absoluta; convencido de su misión divina, quería convertir su reino en un Estado absolutista, patriarcal y cristiano.

Sin embargo, al principio el rey disimuló sus tendencias reaccionarias bajo vestiduras de monarca liberal y con el misticismo romántico con que aureoló al subir al trono su concepción de la monarquía, y cubrió su política reaccionaria con un aire falso y momentáneo de liberalismo. Como su espíritu versátil detestaba el orden y el método, se entregaba de buena gana a críticas de la burocracia, cuya autoridad pesaba sobre el pueblo. Por otro lado, le gustaba darse aires de monarca liberal, a quien nada puede separar de su pueblo.<sup>60</sup> Algunas medidas suyas, como la reintegración a sus funciones del general Boyen y de E. M. Arndt, que habían caído en desgracia desde 1819, y una amnistía concedida a las víctimas de las persecuciones contra los "demagogos", parecieron confirmar al comienzo este seudoliberalismo, y alimentaron durante cierto tiempo las ilusiones

<sup>59</sup> Cf. B. Bauer, *Der Aufstand und Fall des deutschen Radikalismus von Jahre 1842* (Ascenso y caída del radicalismo alemán en 1842), 2ª edición, Berlín, 1850, pág. 5.

<sup>60</sup> Cf. R. Prutz, *Zehn Jahre Geschichte der neuesten Zeit (1840-1850)* (Diez años de historia contemporánea, 1840-1850), Leipzig, 1850, t. I, pág. 196.

de los liberales sobre sus tendencias reales y sus esperanzas de que con él cambiara el curso de los acontecimientos.<sup>61</sup>

Estas ilusiones tendrían una vida muy breve. El primer conflicto surgió, en efecto, entre los liberales y el rey respecto de la cuestión constitucional. La Dieta de Prusia oriental, reunida en Königsberg para rendir homenaje al rey, había solicitado, el 7 de setiembre de 1840, que se otorgara una Constitución, de acuerdo con la promesa real hecha en 1815 y renovada en 1819, así como la convocatoria de un Parlamento nacional. A esta demanda el rey respondió con un discurso grandilocuente, en el cual proclamó su amor al pueblo y prometió a los diputados cumplir fielmente con su deber.<sup>62</sup> Pero a su regreso a Berlín el rey expresó con claridad su resolución de mantener las Dietas de provincia y no convocar el Parlamento nacional reclamado por los liberales.<sup>63</sup>

Pero ya habían pasado los tiempos en que el rey de Prusia podía gobernar a su gusto, sin encontrar una resistencia seria. La burguesía, cada vez más conciente de su creciente fuerza, reclamaba su participación en el poder. En un folleto que tendría gran resonancia, un médico de Königsberg, el doctor J. Jacoby, traduciendo las aspiraciones de esa burguesía, protestaba contra un régimen que pretendía mantener al pueblo bajo su tutela. En el folleto, que llevaba el título de *Respuesta a cuatro preguntas por un prusiano del Este*, el doctor Jacoby atacaba la censura, que sofocaba todo pensamiento libre, y las Dietas de provincia, que eran tan sólo una caricatura de Parlamento, y reclamaba, junto con la libertad de prensa, un Parlamento nacional que permitiera al pueblo expresar su voluntad y participar en el poder.<sup>64</sup>

En el medio que rodeaba al rey se oían voces que le aconsejaban hacer las necesarias concesiones a la burguesía. En un escrito igualmente anónimo, *¿De dónde venimos y a dónde vamos?*, el presidente de Prusia oriental, von Schön, expresaba ideas análogas a las de J. Jacoby.<sup>65</sup> "Sólo mediante una Dieta nacional —escribía— podrá nuestro pueblo nacer a la vida política. No es posible volver a la época del régimen patriarcal, en que el pueblo era tratado como una masa de menores a los cuales se puede dirigir a voluntad. Si se decide no tomar

<sup>61</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 245. Carta de B. Bauer a Carlos Marx, 25 de julio de 1840.

Cf. *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839-1842 aus Bonn und Berlin*. (Correspondencia entre B. Bauer y Edgar Bauer durante los años 1839-1842), Charlottenburg, 1844. Carta de E. Bauer a B. Bauer, 13 de junio 1840.

<sup>62</sup> Cf. R. Prutz, *Zehn Jahre*, t. I, pág. 243.

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, pág. 256. Discurso del rey, del 6 octubre 1840.

<sup>64</sup> *Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreussen*, Leipzig, Wigand, enero 1841, 2<sup>a</sup> edic., Estrasburgo, 1841, pág. 5: "¿Qué desea el pueblo? La participación legal de la burguesía independiente en los asuntos del Estado." Pág. 7: "El pueblo puede participar efectivamente en los asuntos públicos, es decir, en sus propios asuntos, en dos formas: por la prensa y por la representación parlamentaria. Pero en Prusia dominan los dos peores enemigos de esta participación: la censura y un pseudo régimen parlamentario. Desde hace 30 años la historia y la legislación de Prusia demuestran la necesidad absoluta de un régimen parlamentario. Sólo por medio de éste se podrá poner fin a la arbitrariedad de la burocracia y permitir que la voz del pueblo llegue hasta el trono, restableciendo entre el gobierno y el pueblo la confianza, único elemento que podrá preservar al país, en caso de futuras tormentas, de la suerte corrida en 1807."

<sup>65</sup> "Woher und Wohin?", Th. von Schön (1773-1856) era un espíritu liberal y había colaborado en la reforma de Prusia con Stein y Hardenberg.

su época tal como es, y a desarrollar lo que ella encierra de bueno, será castigado por ella."<sup>66</sup>

No era casual que el primer movimiento de oposición proviniera de Koenigsberg, que era el centro de un comercio activo con los países del norte, en particular con Inglaterra, y en el cual se había desarrollado una burguesía poderosa, cuyo liberalismo se inspiraba en las ideas de la Aufklärung y la filosofía de Kant. Estas exigencias de los liberales irritaron al rey, quien, imbuido de poder absoluto, reaccionó con prontitud y brutalidad. Hizo acusar a J. Jacoby del delito de alta traición y lesa majestad, y en 1842 el doctor fue condenado a dos años y medio de prisión en una fortaleza; y respondió ásperamente a von Schön, a quien dejaría cesante un año después, en una carta que proclama su vanidad y su presunción: "Me siento rey —le escribe— por la gracia de Dios, y con la ayuda de Él lo seguiré siendo hasta el fin. Os aseguro, y podéis confiar en mi regia palabra, que durante mi reinado ningún príncipe, ni servidor, ni Dieta, ni camarilla intelectual judía obtendrá, sin mi consentimiento, los bienes y los derechos justa o indirectamente adquiridos por la Corona [...] Los príncipes alemanes tienen la costumbre de gobernar de modo patriarcal. He recibido el poder como una herencia de mi padre, como un patrimonio; estoy profundamente vinculado a mi pueblo y por ello quiero dirigir a aquellos de mis súbditos que, como niños menores, tienen necesidad de ser dirigidos, castigar a quienes se dejan corromper, hacer que participen en la administración de mis bienes los que son dignos de ello, constituir su patrimonio personal y protegerlos contra la presuntuosa insolencia de los servidores."<sup>67</sup>

Al mismo tiempo que se negaba a conceder una Constitución liberal y un régimen parlamentario, Federico Guillermo IV acentuaba el carácter reaccionario del gobierno prusiano, favoreciendo el pietismo y persiguiendo al liberalismo en todas sus formas. Los Jóvenes Hegelianos serían las primeras víctimas de esta política. Hacia las postrimerías de su reinado Federico Guillermo III se había apartado de los hegelianos, y su ministro Altestein, quien seguía siendo amigo de ellos, tenía muchas dificultades para defenderlos de los ataques de los ortodoxos y los pietistas. Después de la muerte de este ministro, que sucedió casi al mismo tiempo que la de Guillermo Federico III, en la primavera de 1840, el hegelianismo conoció la hostilidad y la izquierda hegeliana fue perseguida. Federico Guillermo IV, que sentía aversión por los Jóvenes Hegelianos a causa de sus tendencias liberales y antirreligiosas, nombró como sucesor de Altenstein al ortodoxo Eichhorn, quien combatió al hegelianismo con tanto celo como el que puso su predecesor en defenderlo. Los hegelianos fueron apartados sistemáticamente de las cátedras universitarias, el jurista reaccionario Stahl, teórico del absolutismo, sucedió a Gans y el viejo Schelling fue llamado a Berlín y se le encomendó la misión de combatir y refutar el hegelianismo.

Todas las manifestaciones liberales eran, por otra parte, severamente reprimidas. Los estudiantes de Halle, que habían solicitado al rey, en su condición de rector, que reinstalara a David Strauss en esa universidad como profesor de teología, recibieron un agrio sermón en respuesta; el poeta Hoffmann von Fallersleben, pro-

<sup>66</sup> *Woher und Wohin?*, citado por R. Prutz, *op. cit.*, t. II, pág. 13.

<sup>67</sup> Cf. Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19 Jahrhundert (Historia alemana en el siglo XIX)*, t. IV, págs. 57-58.

fesor en Breslau, fue perseguido por haber publicado una selección de poesías políticas, por otra parte muy deslucidas (*Unpolitische Lieder*), y Rutenberg, miembro del Club de los Doctores, profesor de la Escuela de Cadetes, fue exonerado porque se lo sospechaba de colaborar en diarios liberales tales como *El telégrafo de Hamburgo* y *La Gaceta general de Leipzig*.

Por obra de esta reacción, los Jóvenes Hegelianos se vieron llevados cada vez más a la oposición, a pesar de su culto por el Estado prusiano. Si habían tenido pocas simpatías por el régimen conservador y burocrático de Guillermo Federico III, mucho más detestaban las tendencias pietistas y reaccionarias de Federico Guillermo IV, quien apartaba definitivamente a Prusia de su elevada misión, al despojar al Estado prusiano de todo carácter racional y trasformarlo en un Estado cristiano. Lejos de desalentarlos y abatirlos, este conflicto, que los oponía al gobierno, exaltaba, por el contrario, su ardor combativo, pues estaban imbuidos de la creencia de que del desarrollo racional del Estado prusiano dependía, en gran medida, el futuro de la humanidad y de la fe en el triunfo final y necesario de la Razón.

Así fue que Bauer escribía a Marx, el 1 de marzo de 1840: "Nuestra época se vuelve cada vez más terrible y más bella. Si bien el interés político es mayor en otros países, los problemas que se refieren al conjunto de la vida no han alcanzado en parte alguna el elevado grado de complejidad y madurez que tienen en Prusia."<sup>68</sup>

En una carta que le envía un mes más tarde, el 5 de abril de 1840, compara la lucha que la Izquierda hegeliana debía llevar a cabo con la desarrollada por el cristianismo contra el Mundo Antiguo, y proclamaba su fe en el triunfo próximo y total de la Razón: "La catástrofe —le escribía— será terrible, grandiosa, más grandiosa aún que la que señaló el nacimiento del cristianismo [...] El futuro aparece tan cierto, que no es posible dudar un solo instante. Si la oposición ha triunfado en Francia, y si su victoria ya no es disputada después de un largo período de reacción, el triunfo será más seguro y más rápido aún en un dominio en el cual sólo hay que combatir contra una tonta apologética. Las fuerzas enemigas se han aproximado actualmente tanto, que un solo golpe decidirá la victoria."<sup>69</sup>

La cohorte en pleno de Jóvenes Hegelianos se lanzó a la lucha abierta por la libertad y el progreso, y participaría en este combate por el triunfo de la Razón. Renunciando a toda transacción, reivindicaban ahora la emancipación en todos los terrenos y criticaban todo lo que parecía oponerse al progreso de la Conciencia humana. Fueron embriagándose gradualmente por el juego destructor de la filosofía crítica, y rechazaron no sólo el protestantismo, que evolucionaba cada vez más hacia una ortodoxia intransigente o un pietismo místico, sino también el Estado cristiano que el rey quería instaurar. Después de haber declarado la guerra al cristianismo, se precipitarían a la lucha contra el absolutismo.

En sus ataques contra éste, los Jóvenes Hegelianos se distinguían de los liberales de Alemania del Norte, en particular de los de Koenigsberg, quienes se inspiraban para sus críticas en los principios de la moral kantiana, y de los liberales de Alemania del sur, influidos por la Revolución francesa, y seguían fieles a los

<sup>68</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 236-237.

<sup>69</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 241-242.

principios fundamentales de la filosofía de Hegel, a la concepción del desarrollo racional del mundo, que querían acelerar por medio de la realización de la filosofía crítica.

David Strauss, quien se mantenía apartado de la lucha dentro del grupo de los Jóvenes Hegelianos, fue arrastrado también por la corriente. Nombrado en otoño de 1839 profesor de teología en Zürich, fue casi inmediatamente expulsado por un movimiento reaccionario. Se retractó entonces de las concesiones que acababa de hacer en sus *Dos hojas pacifistas (Zwei friedliche Blätter)* (1839), en las cuales admitía la realidad histórica de la persona de Cristo, y retomó nuevamente, en la 4ª edición de su *Vida de Jesús*, su tesis primitiva, que negaba esta realidad. Por otra parte, en su libro *La doctrina cristiana considerada en su desarrollo histórico y en su conflicto con la ciencia moderna* (1840-1841), adhirió a las tesis de Bruno Bauer, y proclamó que el desarrollo histórico debía necesariamente provocar un conflicto entre la religión y la ciencia.<sup>70</sup>

En lucha abierta contra la Facultad de Teología de Bonn, que, a instigación del ministro Eichhorn, se negaba a nombrarlo profesor titular, a pesar de las promesas que se le habían hecho, Bruno Bauer rechazó la propuesta de abandonar la universidad y dedicarse únicamente a investigaciones sobre la historia del cristianismo, y se regocijó ante la agravación de la lucha entre la religión y la filosofía, que debía liberar definitivamente a ésta del doble control del dogma y el Estado reaccionario.<sup>71</sup>

Pensaba que este conflicto entre la religión y la filosofía, más importante en su opinión que el que enfrentó al cristianismo y el Mundo Antiguo, sólo podía terminar rápidamente con el triunfo de la filosofía.<sup>72</sup>

Por su parte, inspirándose en la idea del conflicto necesario entre el progreso de la Conciencia universal y el Estado cristiano reaccionario, Ruge mostraba que la lucha pasaría del plano teórico, al cual se habían limitado en mayor o menor medida los *Anales de Halle*, al plano político, y que se desarrollaría contra el Estado prusiano, cuyas tendencias reaccionarias se convertirían en un peligro cada vez más grande para la libertad y el progreso.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Cf. D. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, Tübingen y Stuttgart, 2 vol., 1840-1841. Strauss dice en su Prefacio que el Desarrollo del Mundo nace de la crítica objetiva, que el presente, es decir, lo que existe, no se justifica por el solo hecho de existir y no tiene derecho a la eternidad, y muestra, por otra parte, que la fe es incompatible con la ciencia y que los dogmas, que no son más que restos de creencias superadas, deben ser eliminados.

<sup>71</sup> Cf. *Correspondencia entre B. Bauer y E. Bauer durante los años 1839-42*, Charlotenburg, 1844, pág. 36. B. Bauer a E. Bauer, Bonn, 4 de febrero de 1840.

<sup>72</sup> *Correspondencia entre B. Bauer y E. Bauer*, págs. 79-80. Carta de B. Bauer a E. Bauer, 2 de junio de 1840.

<sup>73</sup> En el Prefacio publicado en el primer número de los *Anales de Halle*, 1841, escribía: "El principio fundamental es la autonomía del espíritu que, en el dominio científico, se expresa por el progreso del racionalismo, y en el terreno del Estado por el del liberalismo [...] En el terreno político el racionalismo adquiere un carácter práctico. Todos los Estados se ven más o menos vivificados por las oposiciones políticas que surgen, o, por lo menos, animados por el espíritu del liberalismo y su desarrollo. La teoría ha perdido su carácter inofensivo, la ciencia sin libertad política aparece como un contrasentido; los dos partidos, los adversarios o los partidarios del Estado libre han reconocido que la historia del Estado y la historia política no constituyen más que un mismo movimiento, y son la obra de la libertad." Cf. *Anales de Halle*, 1 de enero de 1841, págs. 2-3, A. Ruge, *Vorwort*.

El conflicto entre las tendencias liberales y las reaccionarias, que Ruge había concebido hasta entonces bajo la forma de una oposición entre el protestantismo y el romanticismo, adquirió entonces a sus ojos un aspecto más claramente político. La lucha no se circunscribía ya, en efecto, a los partidarios y los adversarios de la Reforma, sino que interesaba a los partidarios y adversarios del liberalismo y el constitucionalismo.

"El conflicto de Colonia ha pasado ahora al segundo plano, y el objetivo del futuro se ha vuelto más importante, a pesar de que está constituido por el mismo conflicto jurídico. La diferencia consiste en que la división entre partidarios y adversarios de la Constitución agita mucho más profundamente a los espíritus en Alemania que la oposición, ya inactual, entre protestantismo y catolicismo, que no interesa más ni a la vida religiosa, ni a la vida interior, pero que revive, en sus consecuencias, en el dominio político, bajo la forma de la lucha entre el 'constitucionalismo' y el absolutismo [...] Nuestra época sólo es comprendida por la filosofía, y nuestra tarea consiste en ayudar a nuestro tiempo a que comprenda la filosofía y la realice [...] La filosofía se transforma en convicción política, la convicción política en fuerza de carácter, la fuerza de carácter en acción."<sup>74</sup>

Esta misma evolución hacia la crítica política se manifestó en el Club de los Doctores. Entre sus miembros, F. Köppen, que se había convertido en el amigo más íntimo de Carlos Marx después de la partida de Bruno Bauer, fue el primero en participar en el combate político, con un folleto publicado en 1830: *Federico el Grande y sus adversarios*.<sup>75</sup>

En este rey celebraba al héroe de la libertad de pensamiento y al representante más ilustre de la "Filosofía de las Luces". Vinculaba este panegírico con las doctrinas griegas en las cuales basaba Bruno Bauer su filosofía crítica, y utilizaba tales doctrinas para hacer el elogio del rey, mostrando que la grandeza de éste provenía de haberse inspirado a la vez en el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. Juzgaba que, al afirmar el valor eminente de la Conciencia humana y su independencia frente a un mundo irracional, dichas filosofías expresaban los principios esenciales del racionalismo, y elogiaba a Federico II por haber reunido en sí las cualidades propias de cada uno de estos sistemas, por haber sido un epicúreo en su amor a la literatura y las artes, un estoico en su devoción al bien público y finalmente un escéptico por su espíritu de tolerancia y su alejamiento de todo dogma.<sup>76</sup>

En esta apología de Federico II había mucha exageración, pero en aquella época en que el recuerdo de este rey filósofo era execrado por todos los espíritus reaccionarios, la celebración de su memoria era una manera de afirmar su fe en la razón y el progreso.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Cf. *Anales de Halle*, nov. 1840. A. Ruge, *Freiherr von Florencourt und die Kategorien der Politischen Praxis*. (El barón de Florencourt y las categorías de la acción política), 24 de nov., págs. 2250 y 2254.

<sup>75</sup> Cf. C. F. Köppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher*, Leipzig, 1840.

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, págs. 39-40: "El epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo constituyen la carne y los nervios del organismo antiguo, cuya unidad natural ha engendrado la belleza y la moral de la antigüedad, desaparecidas con ella. Federico II ha sabido, con maravilloso poder, reunir las en él y se han convertido en los elementos esenciales de su concepción del mundo, de su carácter y de su vida". Cf. igualmente págs. 60 y 116.

<sup>77</sup> Cf. R. Proutz, *Zehn Jahre*, t. I, pág. 106: "En las tristes décadas transcurridas desde 1818, cuando la reacción se manifestaba año tras año con más brutalidad en Prusia, el



Köppen repetía el procedimiento de Ruge, que había opuesto a la reacción el protestantismo, o, mejor dicho, el espíritu del protestantismo desprendido de todo dogma y reducido a la idea de libertad, y remplazaba el protestantismo, que empezaba a ser utilizado como máquina de guerra contra la reacción, por la "Filosofía de las Luces", por la *Aufklärung*, considerada como símbolo de la libertad y del progreso.

En su glorificación del rey filósofo, Köppen defendía la *Aufklärung*, no sólo contra los reaccionarios, sino también contra los Viejos Hegelianos, que le reprochaban, siguiendo a Hegel, el que subordinase el mundo a abstracciones. Los defectos de la *Aufklärung*, como de toda filosofía racionalista del siglo XVIII, provenían, decía, de que no era nada más que una primera etapa en la liberación de la Razón y del hombre, e invitaba a los Viejos Hegelianos a proseguir su obra, en vez de hacer el juego de la reacción con sus críticas.<sup>78</sup>

Su folleto, en el cual proclamaba —de acuerdo con Ruge— que Prusia debía su grandeza al racionalismo y no podría desarrollarse si no se inspiraba en los principios de éste, terminaba con un vibrante llamado a la lucha, que dirigía a todos los que querían el triunfo de la Razón, de la Libertad y del Progreso.

"Federico ha sido nuestro Moisés. Sus debilidades, sus errores, sus imperfecciones humanas, son cosas del pasado. Lo que no puede perecer es su espíritu inmortal, el espíritu de la *Aufklärung*, de la libertad de pensamiento y de creencia, el espíritu de equidad, de la elevada conciencia de la misión del Estado: sólo ellos pueden guiar a Prusia por el sendero de la verdad. Prusia no puede olvidar que su cuna ha sido la *Aufklärung*, y que ha sido educada por los grandes discípulos de ésta.

"El cielo no descansa con más seguridad sobre las espaldas de Atlas, que Prusia sobre el desarrollo, adaptado a las exigencias de nuestra época, de los principios de Federico el Grande.

"Una vieja creencia popular quiere que los héroes renazcan al cabo de cien años. Y ese momento ha llegado. Que su espíritu revivificado nos inspire y que aniquile con su llameante espada a los adversarios que pretenden vedarnos el acceso a la Tierra Prometida. En cuanto a nosotros, juramos vivir y morir en su espíritu."<sup>79</sup>

Este folleto, que había dedicado a su amigo Carlos Marx, fue atacado por los reaccionarios y por los Viejos Hegelianos, y defendido sólo por las personas

---

recuerdo de Federico II fue en cierto modo el escudo detrás del cual se refugió la libertad de pensamiento. Para luchar contra la reacción se oponía a la gloriosa figura del gran rey los pequeños espíritus limitados, miserables y pusilánimes de los tiempos actuales, y se citaba su historia a fin de mostrar la forma en que nuestra historia había tomado un camino falso; detrás del elogio al rey se ocultaba una condena al gobierno, condena que no podía expresarse abiertamente."

<sup>78</sup> Cf. Köppen, *Friedrich der Grosse*, págs. 30, 32, 35. "Ya sería hora, escribe, de que cesaran las insípidas declamaciones contra los filósofos del siglo XVIII y que se reconocieran sus méritos inclusive a la filosofía alemana de la Ilustración, a pesar de su estilo tedioso. En verdad le debemos mucho, tanto o más que a Lutero y a los reformadores...

"Ella [la *Aufklärung*] ha sido el Prometeo que trajo a la tierra el fuego celeste para alumbrar a los ciegos, al pueblo, y liberarlos de sus prejuicios y sus errores. Que los filósofos que predicaban un nuevo camino de salvación y se lanzan de tan buena gana a la guerra contra el racionalismo abstracto del siglo XVIII, tengan a bien reflexionar y tener en cuenta que, al proceder así, se dañan a sí mismos."

<sup>79</sup> Cf. Köppen, *Friedrich der Grosse*, págs. 171-172.

que él llamaba los 300 espartanos, es decir, los lectores de los *Anales de Halle*, que formaban entonces la izquierda hegeliana.<sup>80</sup>

En ese ambiente de combate, que reina en el medio de los Jóvenes Hegelianos, empieza Marx a desarrollar su actividad filosófica y política. Es bastante difícil, dada la falta de documentos, precisar el papel que desempeñó en este movimiento y en la elaboración de la filosofía crítica. Dicho papel, sin duda, no fue pequeño, a juzgar por las cartas que le enviaba Bruno Bauer, quien, aislado en Bonn, echaba de menos el estímulo que había sido para él la compañía de Marx,<sup>81</sup> y por la que le dirige un año más tarde su amigo Köppen, quien escribe: "Desde que mi honorable *alter ego* se encuentra en las riberas del Rin [Marx había abandonado Berlín a la sazón, y estaba en Bonn], vuelvo a ser un poco yo mismo y a tener ideas personales, concebidas por mí, por así decirlo, mientras que mis ideas anteriores no venían de muy lejos: de la Schützenstrasse [nombre de la calle de Berlín donde vivía Marx].

"Para volver a tus ideas de la Schützenstrasse, nuestro amigo Bruno Bauer acaba de publicar en los *Anales de Halle* un artículo magnífico y un tanto pérfido. Nuestro venerable amigo desarrolla al principio la idea de que el verdadero Estado bizantino es el Estado cristiano.<sup>82</sup> Al verificar el origen de esta idea, al exigirle, por así decirlo, su visado, me encontré con que también provenía de la Schützenstrasse. Como ves, eres un verdadero arsenal de pensamientos, una verdadera fábrica de ideas."<sup>83</sup>

Carlos Marx había abandonado completamente el derecho por la filosofía, sin duda con la esperanza de llegar a ser profesor de filosofía en Bonn, donde estaba Bruno Bauer. Sus notas de lecturas de 1839 a 1841 muestran que éstas versaban principalmente en torno de la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel, el *Tratado del alma* de Aristóteles, las *Cartas* de Spinoza, la filosofía de Leibniz, la de Hume y la escuela kantiana.<sup>84</sup>

Como todos los Jóvenes Hegelianos, Marx se interesaba en la filosofía, menos por razones especulativas que por motivos políticos. En la medida en que es posible juzgarlo, por las indicaciones fragmentarias contenidas en las cartas que le escribía Bauer, y que son casi los únicos documentos que se posee sobre esa época de su vida —las cartas escritas por él se han perdido—, se interesaba menos por la acción directamente política que por la actividad filosófica y crítica de la izquierda hegeliana, y se encontraba por ello más cerca de Bruno Bauer que de Ruge. De estas cartas se desprende, asimismo, que el objeto final de sus estudios coincidía con el de Bauer, y consistía en la nueva interpretación que era preciso dar a la filosofía de Hegel y a la elaboración de la filosofía crítica.

Es interesante notar que al principio, y fiel en ello al pensamiento fundamental de Hegel, Marx discrepaba con los otros Jóvenes Hegelianos en un punto capital.

<sup>80</sup> Cf. *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1840, pág. 824. Varnhagen, *Kapuzinerpredigt zugunsten der Aufklärung* (*Anales de crítica científica*). Varnhagen, *Sermón a favor del Aufklärung*.

<sup>81</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 235-236. Cartas de B. Bauer a Carlos Marx, del 11 diciembre de 1839 y comienzos de 1840.

<sup>82</sup> Se refiere al artículo de B. Bauer *Der christliche Staat und unsere Zeit* (El Estado cristiano y nuestro tiempo), aparecido en junio de 1841 en los *Anales de Halle*.

<sup>83</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 235-236. Carta de Köppen a Carlos Marx, 3 de junio de 1841.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, págs. 98-105.

En efecto, si bien participaba de la fe de éstos en la necesidad de determinar por medio de la filosofía crítica la marcha de la historia, a fin de darle un carácter y un contenido racionales, se negaba, sin embargo —ya en esa época— a disociar la idea de lo real, el pensamiento del ser, la Conciencia de la sustancia, y rechazaba la concepción de los otros sobre el absoluto poder del Espíritu para transformar el Mundo a su gusto.

Mientras que Bruno Bauer, por una interpretación fichteana de la doctrina de Hegel, reducía la evolución histórica al desarrollo de la Conciencia universal, Marx tendía a mantener el carácter objetivo de esta evolución, conservando dos nociones esenciales de Hegel: que el espíritu no tiene existencia verdadera fuera de la realidad que crea, y a la cual está ligado, y que el movimiento dialéctico engendrado por las contradicciones inherentes a toda realidad no puede ser determinado arbitrariamente por un pensamiento apartado de lo real.

Esta divergencia provenía de que, contrariamente a los otros Jóvenes Hegelianos, que en su esfuerzo por orientarse hacia la acción no alcanzaban una unión real de la teoría y la actividad práctica, y se conformaban con una crítica teórica, Carlos Marx, llevado por sus sentimientos —ya no liberales, sino hondamente democráticos—, quería actuar en forma real, eficaz, sobre el mundo para transformarlo, y esto hizo que modificara en profundidad el carácter de la filosofía crítica que servía de base a la acción de la izquierda hegeliana.

Esta divergencia, en la cual se puede ver el germen de sus futuros desentendimientos con Bruno Bauer y de sus discrepancias con todas las tendencias utópicas y anarquizantes, aparece por primera vez en ocasión de una crítica del libro de Trendelenburg: *Investigaciones lógicas*.<sup>85</sup>

Trendelenburg se pronunciaba contra Hegel y sostenía en dicha obra que la idea no puede desarrollarse por efecto de una dialéctica puramente interna, y que su proceso de desarrollo nace del hecho de que el Espíritu se integra sin cesar en nuevos elementos extraídos de la realidad concreta.<sup>86</sup> Para ello se apoyaba en Aristóteles, pero consideraba a éste como un lógico puro, mientras que Marx veía en él a un pensador ya dialéctico. En una observación sobre Aristóteles, hecha sin duda en ocasión de su crítica de Trendelenburg, Marx lo vincula con Hegel, para quien la síntesis resulta de la unión orgánica del pensamiento y el ser, y critica con Aristóteles las falsas concepciones que provienen de síntesis arbitrarias entre estos dos elementos.<sup>87</sup>

Así se sintió Marx confirmado, por estos dos grandes pensadores, en su concepción, determinada por su deseo y su necesidad de dar a la acción un carácter efectivo y práctico, de considerar al mundo como una unión orgánica del espíritu y la realidad concreta.

De tal modo, mientras Bauer y los otros Jóvenes Hegelianos se apartaban de Hegel y volvían a Fichte, Marx consideraba que el movimiento dialéctico era

<sup>85</sup> Cf. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 1839.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, t. I, págs. 25 y 41; cf. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. II, pág. 62 y ap. XIV, págs. 426-427.

<sup>87</sup> *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 107: "Aristóteles tiene razón cuando dice que la síntesis es la causa de todos los errores. El pensamiento bajo la forma de representación y de reflexión está constituido por una síntesis del pensamiento y del ser, de lo general y de lo particular, de la apariencia y la esencia. El pensamiento falso, la falsa concepción, nacen de la síntesis de determinaciones extrañas la una a la otra, de relaciones no immanentes, sino puramente exteriores, de determinaciones objetivas y subjetivas."

inmanente de la realidad, pero —superando a Hegel— sustituiría cada vez más el punto de vista especulativo por el histórico, planteando todos los problemas en el plano de la historia.

Por influencia de Bauer y de Feuerbach, que habían denunciado el carácter falaz de todo intento de transacción entre la religión y la filosofía, junto a sus investigaciones teóricas, Marx participaría en forma directa en el combate político-religioso llevado a cabo por los Jóvenes Hegelianos contra la reacción, e iniciaría una crítica de las tentativas realizadas por católicos y protestantes para conciliar la fe y la razón. Al principio tuvo la intención de atacar a los Viejos Hegelianos, en particular a Marheineke,<sup>88</sup> profesor de teología en Berlín, que era el maestro de Bruno Bauer. Cediendo a las instancias de Bauer, que deseaba guardar miramientos con la derecha hegeliana, y en especial con Marheineke, renunció a este proyecto y dirigió sus ataques contra G. Hermes (1775-1831), profesor de teología en Münster y en Bonn, quien, inspirándose en Kant y en los racionalistas del siglo XVIII, había intentado conciliar la filosofía y el dogma, lo cual había llevado a que su doctrina fuera condenada como herética por el Papa en 1835.<sup>89</sup>

Como todas las críticas religiosas de la época, esta crítica tenía un carácter político y estaba dirigida, en realidad, contra el gobierno, que en su lucha contra el ultramontanismo había buscado el apoyo de los partidarios de Hermes.

En el verano de 1840 el libro de Marx sobre Hermes quedó terminado, y pidió a Bauer que le encontrara un editor del mismo en Bonn. A ese efecto le envió una carta, redactada con tal desprecio de las formas usuales, que Bruno Bauer le respondió el 25 de julio: "Acaso puedas escribirle a tu lavandera en esos términos, pero no a un editor a quien le estás pidiendo algo."<sup>90</sup> El libro no fue editado.

A la vez que se dedicaba a estas críticas, proyectaba escribir una farsa, *Fischer vapulans* (*Fischer vapuleado*), inspirada en un libro de K. Ph. Fischer, *La idea de la divinidad*, que constituía un ensayo de justificación del teísmo desde el punto de vista filosófico, y que Bruno Bauer juzgaba miserable.<sup>91</sup>

Estos estudios y estas críticas no eran más que una parte de sus trabajos. Lo esencial de ellos consistía en el estudio de la filosofía posaristotélica, el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo.

Marx inició sus investigaciones sobre estas doctrinas, de las cuales tenía la

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, pág. 239. Carta de B. Bauer a Carlos Marx, del 30 de marzo de 1840.

<sup>89</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 239 de la misma carta: "Si no te hubieras propuesto seguir un curso de hermesianismo el invierno venidero, yo lo habría hecho por mi parte [...]. Debes seguir este curso, aunque más no sea por el hecho de que te ocupas desde hace tiempo de ese problema." Sobre el hermesianismo, cf. *Correspondencia* de B. Bauer con su hermano Edgar, pág. 35. Carta de B. Bauer a E. Bauer, Bonn, 4 de febrero 1840: "De aquí nace la idea de utilizar a los hermesianos en la lucha contra las supuestas pretensiones del arzobispo. El catolicismo de los hermesianos se acomoda a una justificación de los dogmas por la filosofía kantiana, y sus representantes son suficientemente racionalistas y prudentes para apelar al Estado en las cuestiones esenciales de la fe en el Papa, y seguir siendo al mismo tiempo lo bastante romanos para concederle la infalibilidad en puntos secundarios, así como en los diferendos que oponen la Iglesia al Mundo."

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, pág. 244. Carta de B. Bauer a Carlos Marx, Bonn, 25 de junio de 1840.

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, pág. 237. Carta de B. Bauer a Carlos Marx, Bonn, 1 de marzo 1840.

intención de hacer un estudio de conjunto, a comienzos de 1839, inspirándose al principio en el estudio hecho por Hegel en su *Filosofía de la religión*.<sup>92</sup>

El propósito común de estas escuelas, nacidas en la época de la decadencia griega, era asegurar —en el momento en que se derrumba el Mundo Antiguo— la felicidad del ser humano, enseñándole a buscarla en la calma inmovible del alma y haciéndolo independiente del mundo exterior.

El escepticismo, enemigo de todo dogmatismo y la primera de estas doctrinas en el tiempo, trataba de encontrar la paz del espíritu haciendo dudar al hombre de la realidad del mundo sensible y exhortándolo a apartarse de un saber incierto y una actividad ilusoria, para aislarse en su propio pensamiento.

Al escepticismo se le habían opuesto bajo la forma de dogmatismos, el epicureísmo, doctrina de la conciencia humana considerada en su individualidad, y el estoicismo, doctrina de la conciencia humana considerada en su generalidad.

A partir de la concepción de la conciencia humana considerada en su individualidad y aislamiento, el epicureísmo, basándose en la noción del átomo tomada de Demócrito, convertía al hombre, concebido como individualidad abstracta, en el elemento esencial, el centro del mundo, y hacía de la búsqueda del placer la ley de su vida, reduciendo a veces esta búsqueda, para salvaguardar la paz y la serenidad del alma, a la del verdadero bien, es decir, de la virtud.

Al considerar al hombre, no en su individualidad, sino en su universalidad abstracta, el estoicismo convertía el dominio de sí mismo, mediante la subordinación a la razón, en la ley de la vida humana, lo cual lo llevaba, por un camino distinto que el del epicureísmo, a asegurar la paz del alma por el ejercicio de la virtud. Aunque tenían un mismo objetivo, estas dos escuelas se oponían no obstante en todos los planos. Los estoicos eran deterministas en el plano filosófico, republicanos desde el punto de vista político, místicos y supersticiosos desde el punto de vista religioso, mientras que los epicúreos eran indeterministas en el plano filosófico, indiferentes políticamente y ateos en religión.

En su *Historia de la filosofía* Hegel había juzgado sin indulgencia estas doctrinas que oponían el hombre al mundo, en vez de mostrar la unión necesaria y fecunda entre ambos.

Contrariamente a Hegel, Bruno Bauer veía en ellas un momento esencial del desarrollo de la Conciencia humana. Pensaba que estas doctrinas —en el momento del derrumbe del Mundo Antiguo, sacudido hasta sus cimientos— habían quebrado los marcos nacionales, demasiado estrechos, del helenismo y los marcos sociales del esclavismo, fecundando al cristianismo primitivo y dándole un carácter universal; habían encontrado en la creencia en el valor eminente de la Conciencia humana la fuerza y la fe necesarias para defender la autonomía del hombre, y aún podían, bajo la forma más general de la Filosofía de la Conciencia de Sí, desempeñar un gran papel revolucionario.

Después de Bauer, que traducía en una forma ideológica, adaptada a la situación política y social de entonces, las aspiraciones de la burguesía liberal, y que había extraído de estas doctrinas una filosofía de la acción, la filosofía crítica, Carlos Marx se proponía realizar un estudio de conjunto, para rehabilitarlas con-

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, t. I<sup>a</sup>, pág. 15: "Me reservo la exposición, en un estudio más detallado, del conjunto de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica, y de sus relaciones con las doctrinas griegas que las han precedido y sucedido."

tra los críticos que las habían desacreditado<sup>93</sup> y —mediante el análisis al cual quería someterlas en este estudio— para dar a las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y el mundo, una base sólida para su pensamiento y su acción.

Así como, en ocasión de su llegada a Berlín, en el momento en que su personalidad empezaba a afirmarse, Marx se había liberado del romanticismo, que se le apareció como una evasión de la vida, al realizar una crítica profunda, inspirada en la filosofía de Hegel, así también en el momento de lanzarse a la vida política e iniciar la lucha revolucionaria, realizó una crítica paralela de la filosofía hegeliana y de la filosofía crítica, que no podían satisfacer —ni la una ni la otra— su necesidad de acción.

En su estudio, Marx parte de un análisis general de estas doctrinas, y procura comprenderlas, como Hegel en relación con su época, en vez de considerarlas, como hasta entonces se había hecho, un retorno a los sistemas prearistotélicos.

A diferencia de Hegel, consideraba que estos sistemas, los que mejor expresaban el carácter subjetivo de la filosofía griega, constituían la clave de dicha filosofía<sup>94</sup>, y deducía, como lo había hecho Bruno Bauer, aunque en un sentido diferente, una filosofía de la acción que tendería menos a oponer el espíritu al mundo que a integrarse en él para transformarlo. Dado que vivía con los Jóvenes Hegelianos un poco al margen de la sociedad, y aislado por lo tanto del mundo sobre el cual quería actuar, Marx tenía una natural inclinación a admitir, como ellos, el poder —si no absoluto, por lo menos determinante— del espíritu para transformar el mundo.<sup>95</sup>

Sin embargo, hemos visto que a partir de 1837, en el examen que hizo de sus primeras obras criticó el idealismo abstracto que los había inspirado y que no permitía comprender el desarrollo orgánico de la realidad viviente.

Esta concepción de las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y el mundo, determinada en él por consideraciones más prácticas que teóricas, y en esencia porque, dadas sus tendencias básicamente democráticas, tenía el propósito —a diferencia de los otros Jóvenes Hegelianos— de transformar el mundo en forma efectiva y profunda, debía inspirar su análisis de las doctrinas griegas y ser, al mismo tiempo, precisada y reforzada por dicho análisis.

En el prefacio de su trabajo Marx observa que Hegel había analizado bien estos sistemas, pero que su concepción especulativa le había impedido reconocer la importancia del papel que representaron en el desarrollo de la filosofía griega<sup>96</sup>,

<sup>93</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 9.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 9: "Estos sistemas constituyen la clave de la verdadera historia de la filosofía griega." Pág. 15: "Me parece que en tanto que los antiguos sistemas son más importantes y más interesantes desde el punto de vista del contenido de la filosofía, los sistemas posaristotélicos, en particular el ciclo de las doctrinas epicúreas, estoica y escéptica, presentan, por el contrario, más importancia e interés por la forma subjetiva del carácter de esta filosofía."

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, pág. 250. Carta de B. Bauer a Carlos Marx, 31 de marzo de 1841:

"La teoría es en la actualidad la forma más poderosa de la actividad práctica."

<sup>96</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 9: "Hegel ha definido bien el carácter general de estos sistemas, pero por una parte la amplitud admirable de su grandiosa historia de la filosofía [...] no le permitía entrar en los detalles, y por la otra su concepción de lo que él llamaba la filosofía especulativa por excelencia le impedía a este gigantesco pensador reconocer la gran importancia que estos sistemas tienen para la historia de la filosofía griega y, de un modo más general, para la del espíritu griego."

y pensaba que había llegado la hora de mostrar su importancia y su papel como expresión de la filosofía de la Conciencia de Sí.<sup>67</sup>

Marx no realizó el estudio de conjunto que se había propuesto, y ni siquiera lo llevó muy lejos, al parecer, pues la mayor parte de sus citas de lecturas contenidas en sus cuadernos de notas se refieren a la polémica de Plutarco contra Epicuro, y a la *Filosofía de la naturaleza* de Demócrito y de Epicuro, cuya diferencia debía constituir el tema de su tesis de doctorado.<sup>68</sup>

En sus estudios preliminares y en su misma tesis se distinguen dos tendencias, por otra parte estrechamente vinculadas entre sí: por una parte quiere participar directamente en el combate político de los Jóvenes Hegelianos mediante la crítica de la religión; por otra, desea precisar, mediante sus análisis de la filosofía griega, concebida como filosofía de la Conciencia de Sí, su propia concepción del mundo.

La primera tendencia se expresa principalmente en las notas en que analiza la crítica que Plutarco hace de Epicuro y las relaciones entre el espíritu teológico y la filosofía; la segunda domina a la vez el análisis que efectúa de la esencia de la filosofía, que estudia en sus relaciones con el devenir histórico, y su tesis de doctorado.

En las notas sobre Plutarco y en su crítica de Epicuro, Marx rechaza las concepciones religiosas y morales de Plutarco, y defiende contra él a Epicuro, en quien elogia la justificación del ateísmo y la lucha llevada a cabo contra las concepciones religiosas de su tiempo.<sup>69</sup>

Plutarco había reprochado a Epicuro el haber establecido relaciones de dependencia estrecha entre la libertad humana y la felicidad considerada en la forma de placer, y el haber puesto en peligro de tal modo, debido a que el placer se ve turbado por el dolor, la serenidad inquebrantable del alma que es el sello del hombre libre. A este temor vulgar al dolor, Marx opone la actitud viril de Epicuro frente a la enfermedad, a la cual considera un estado pasajero de diferen-

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 327 (Proyecto de prefacio): "Ha llegado ya el momento en que se podrá comprender los sistemas de los epicúreos, los estoicos y los escépticos. Son ellos los filósofos de la Conciencia de Sí."

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 58-144. Resúmenes de lecturas:

A) Trabajos preparatorios para una exposición de conjunto de la filosofía griega:

- 1) Exposición de la construcción epicúrea del mundo (94-96).
- 2) Estudio de las relaciones entre el epicureísmo y el escepticismo (96-99).
- 3) Historia del concepto del "Sabio" en la filosofía griega (100-106).
- 4) Crítica de las ideas de Plutarco sobre Platón (118-120).
- 5) Paralelo entre Plutarco y Lucrecio (121-122).
- 6) Investigaciones sobre los elementos cristianos del platonismo, basados en los estudios de C. Bauer (134-138).
- 7) Las tareas de la historia consideradas desde el punto de vista filosófico (143-144).

B) Sobre las tendencias filosóficas y teológicas:

- 1) Combate de la filosofía moderna contra la filosofía cristiana (99).
- 2) Diferencia entre la filosofía griega y la filosofía hegeliana respecto de las relaciones con la vida (140).
- 3) Sobre los pietistas y los supranaturalistas (127).
- 4) Sobre la posición histórica de la filosofía hegeliana y la integración de la filosofía en el mundo (33-66, 131-133).

<sup>69</sup> Cf. sobre estas notas el estudio del padre Baumgarten, *Ueber den verloren geglaubten Anfang zu Martens Doktor-dissertation (Sobre el supuesto complemento perdido de la tesis de doctorado de Marx)*, aparecido en los *Gegenwartig-probleme der Soziologie (Problemas actuales de sociología)*. Akademische Verlagsgesellschaft, Postdam, 1949, pág. 101-115.

ciación consigo mismo, que no debe perturbar la serenidad de un hombre de carácter.<sup>100</sup>

Esta misma chatura, dice Marx, caracteriza los argumentos con que Plutarco intenta justificar la creencia en Dios, combatida por Epicuro.

Como primer argumento, Plutarco observa que el temor de Dios preserva del mal, a lo cual Marx responde que el verdadero mal para el hombre consiste en la alienación en Dios de su propia esencia, de su naturaleza eterna. Es así que el temor de Dios, que Plutarco convierte en el fundamento de la creencia religiosa, constituye en realidad el verdadero mal, puesto que supone la alienación en Dios de la esencia humana.<sup>101</sup>

Esta misma observación vale para el culto, que según Plutarco libera al hombre del temor, la tristeza y la angustia. Esta liberación de los males humanos por el culto no es otra cosa que la forma religiosa, mistificada, de la verdadera liberación, que la calma incommovible del alma procura al sabio.<sup>102</sup>

La creencia en la inmortalidad, tal como la concibe Plutarco, quien la basa en el temor a la muerte, no está justificada.<sup>103</sup> A esta creencia, nacida de una aspiración egoísta a una eternidad individual, Marx opone la concepción más elevada que tiene Epicuro de la eternidad, a la cual concibe como una supervivencia del individuo en la humanidad, y que encuentra su símbolo en la eternidad de los átomos, cuya existencia se perpetúa en la infinitud de sus combinaciones.<sup>104</sup>

Esta reducción de lo divino a lo humano permite explicar igualmente la naturaleza de Dios. El verdadero sujeto de Dios está constituido por las cualidades humanas eminentes: el Bien, la Belleza, etc.; en relación con ellas lo divino sólo tiene el valor de un atributo.<sup>105</sup>

Esto explica la nulidad de las pruebas de la existencia de Dios, que, o bien son puras tautología, o se refieren en realidad a la existencia de la Conciencia que la humanidad tiene de su propia esencia.<sup>106</sup>

En esta crítica de la religión, que lo llevaba a considerar a Dios como el producto de la alienación de la esencia humana, Marx se inspiraba en las concepciones que Feuerbach desarrollaba entonces en su libro *La esencia del cristianismo*, en donde se presenta la religión como un fenómeno de alienación que vuelve al hombre extraño a sí mismo por la exteriorización de su propia esencia.

Junto a este ataque contra la religión, con el cual participó directamente en la lucha política de los Jóvenes Hegelianos, se encuentra en las notas referentes a sus estudios de filosofía un análisis profundo del desarrollo histórico y de las relaciones entre la filosofía y el mundo, que, al mismo tiempo que modificaba sus propias concepciones, debía alejarlo de los otros Jóvenes Hegelianos.

Como ellos, Marx seguía siendo idealista y concebía la actividad humana en esencia como una actividad espiritual, lo cual le hacía sobrestimar la influencia de las ideas y de la crítica sobre el desarrollo histórico; pero, en lugar de reducir como ellos este desarrollo al de la conciencia y oponer, mediante un regreso a Fichte, la Conciencia a la Sustancia, y el Deber-Ser al Ser, consideraba, con He-

<sup>100</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 100-108.

<sup>101</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 111.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, pág. 112.

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, pág. 113.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, págs. 80-81.

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, págs. 55-56, 114-115, 116.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, pág. 116.



gel, que el Devenir de la Historia sólo puede ser determinado por la integración cada vez más profunda del espíritu en el mundo, y no por su constante oposición a este último.

Esta concepción domina los dos importantes fragmentos en los cuales expuso sus ideas sobre la naturaleza y la función de la filosofía.<sup>107</sup>

Por medio de una crítica paralela de Hegel y de los Jóvenes Hegelianos, Marx se elevaba en dichos fragmentos a una nueva concepción del mundo, que, después del paso del romanticismo al hegelianismo, señalaba una nueva etapa en su evolución progresiva del idealismo al materialismo.

Como los otros Jóvenes Hegelianos, criticaba la posición conciliadora de Hegel, que lo había llevado a establecer una conciliación con la reacción y hacer a ésta concesiones cada vez mayores. Pero en vez de explicarla, como los otros Jóvenes Hegelianos, mediante la oposición entre un Hegel esotérico, de temperamento y tendencias revolucionarias y un Hegel exotérico, infiel a sus propios principios y pactando con la reacción, se esforzó por demostrar que la actitud doble e inconsecuente de Hegel era el resultado de sus propios principios.

Como aún era idealista, y por lo tanto no podía criticar, como había empezado a hacerlo Feuerbach, el fundamento mismo de la filosofía hegeliana, su idealismo especulativo, en su crítica se ubicaba en el mismo plano de la doctrina de Hegel, y mostraba que en éste, como en los otros grandes filósofos, se encuentran conciliaciones, transacciones que a veces se hacen concientemente. Pero ellos no tienen conciencia de que la posibilidad de estas conciliaciones depende de la insuficiencia de sus principios. Si un filósofo recurre a transacciones, el deber de sus discípulos consiste en explicar, por la posición de éste, por sus principios, lo que podría aparecerse como algo exotérico. Esta nueva explicación implica un progreso de la Conciencia universal. En lugar de responsabilizar al filósofo por tal transacción y de sospechar, por lo tanto, de su conciencia, se considera a ésta un grado necesario del desarrollo de la conciencia humana, lo cual permite al mismo tiempo superarla.

Esto fue lo que no hicieron los Jóvenes Hegelianos, quienes conservaron los defectos de Hegel, y en realidad, no lo superaron, pues no supieron liberarse suficientemente de él y no adoptaron ante él una actitud de reflexión y de crítica.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 63-66, 131-133.

<sup>108</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 63-64: "Igualmente, en lo que se refiere a Hegel, por pura ignorancia, sus discípulos han explicado tal o cual carácter de su sistema por un deseo de transacción, o por razones análogas, atribuyéndole así una explicación moral. Al proceder de tal modo olvidan que hace poco tiempo eran, como podría probarse a través de sus propios escritos, ardientes defensores de lo que combaten como errores.

"Es concebible que un filósofo pueda, por espíritu de transacción, cometer, en relación con su sistema, tal o cual inconsecuencia aparente y que sea conciente de ello. Pero no tiene conciencia de que la posibilidad de esta conciliación tiene su fuente y su razón profunda en la insuficiencia de su principio o en la insuficiente noción de éste. Si un filósofo realiza una transacción en la práctica, sus discípulos deben explicar, a través de su conciencia profunda, lo que tenía para él la forma de conciencia exotérica. De esta manera, lo que aparece como un progreso de la conciencia constituye al mismo tiempo un progreso de la ciencia. No se sospecha de la conciencia particular del filósofo; se define el carácter esencial de ésta, se precisa su forma y su sentido, lo cual permite al mismo tiempo superarla.

"Por otra parte, yo considero esta evolución no filosófica de una parte de la escuela hegeliana como una manifestación que acompaña y acompañará siempre el paso de la disciplina a la libertad."

Con este análisis crítico, Carlos Marx llegaba, al mismo tiempo, a una comprensión más justa de Hegel y a una exacta apreciación del movimiento de la izquierda hegeliana, lo cual le permitía superar a la vez a Hegel y a los Jóvenes hegelianos en la concepción del papel de la filosofía en el desarrollo de la historia humana.

En este esfuerzo de superación, Marx partía de la idea de que en la historia del mundo hay momentos esenciales, en los cuales el mundo adquiere un carácter racional, y la filosofía, confundiendo con él, llega a tener el carácter de una totalidad concreta.

Estos momentos encuentran su expresión en los sistemas filosóficos más grandes, como los de Aristóteles y Hegel. En el curso del desarrollo histórico, esta unión de lo racional y lo real se ve destruida por el hecho que el mundo se vuelve irracional. Entonces se produce una ruptura entre lo real y lo racional, entre el mundo y la filosofía, que, separada de aquél, adquiere el carácter de una totalidad abstracta.<sup>109</sup>

Esta oposición entre la filosofía y el mundo, que caracterizó el período posaristotélico, en el cual nacieron las doctrinas de la Conciencia de Sí, caracterizaba igualmente —en opinión de Marx— al período poshegeliano, en el cual la filosofía de la izquierda se oponía de nuevo al mundo como filosofía de la Conciencia de Sí.

La separación de la filosofía y del mundo planteaba para él el problema de su unión, de su reconciliación, que debía tener como resultado la armonización del desarrollo histórico concreto con el desarrollo racional. Esto no podía realizarse, pensaba Marx, mediante una transacción, una conciliación, pues todo intento de transacción o conciliación de los contrarios no puede ser otra cosa que un obstáculo para el desarrollo dialéctico de la historia. La oposición entre la filosofía y el mundo, por lo contrario, debe acentuarse para hacerse fecunda, pues sólo de esta acentuación puede nacer la revolución, la transformación profunda de la filosofía y del mundo, que restablecerá entre ellos una síntesis armoniosa.

"Cualquier mano —escribe— es capaz de hacer vibrar un arpa ordinaria, pero sólo la tempestad puede hacer vibrar las arpas eólicas. Por otra parte, no debemos dejarnos inducir en error por esta tempestad, que sucede a una gran filosofía, a una filosofía mundial.

"El que no comprende esta necesidad histórica [...] tiende, naturalmente, a creer que la dialéctica moderada, mesurada, constituye la categoría más elevada del Espíritu que tiene conciencia de sí mismo, y a pretender, con algunos hegelianos que no han entendido a Hegel, que la medida, la mediocridad, es la forma normal en que se manifiesta el Espíritu Absoluto; pero una mediocridad que se

<sup>109</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 131-132: "Del mismo modo que hay en la filosofía momentos esenciales en que sus principios abstractos adquieren el carácter de una totalidad concreta, y en que por lo tanto interrumpe el desarrollo lineal, también hay momentos en que la filosofía, oponiéndose al mundo, ya no se esfuerza por comprenderlo, sino por obrar prácticamente sobre él, armando, por así decirlo, intrigas con él..."

"La filosofía, al convertirse ella misma en un mundo independiente, se vuelve contra el mundo objetivo. Es lo que ocurre actualmente a la filosofía hegeliana [...] El mundo se convierte entonces en un mundo desgarrado, que se levanta contra una filosofía convertida en una totalidad en sí; esta filosofía presenta en sí misma un carácter de desgarramiento y de contradicción, dado que su generalidad objetiva adquiere la forma de conciencias subjetivas, en las cuales se encarna."

presenta como la expresión normal de lo Absoluto incurre a su vez en desmesura, en una presunción sin límites. Sin esta necesidad histórica no se puede comprender que Aristóteles haya sido sucedido por un Zenón, un Epicuro y hasta un Sexto Empírico, y que después de Hegel hayan visto la luz los ensayos por lo general tan pobres de los filósofos recientes.

"En tales épocas revolucionarias los espíritus mediocres tienen concepciones opuestas a las de los grandes capitanes. Creen poder atemperar el peligro mediante una disminución y una dispersión de las fuerzas combativas, por un compromiso con las necesidades reales, mientras que Temístocles, en el momento en que Atenas estaba amenazada de destrucción, congregó a los atenienses y los invitó a abandonar la ciudad y fundar una nueva Atenas sobre un nuevo elemento: el mar."<sup>110</sup>

En estas épocas el hombre puede adoptar dos actitudes diferentes frente al mundo: retirarse de éste y buscar la felicidad en sí mismo, en el ámbito de la conciencia, renunciando así a obrar sobre el mundo, o esforzarse por actuar sobre éste para trasformarlo.<sup>111</sup> La filosofía se convierte entonces en una filosofía de la acción, que se opone al mundo en forma de energía activa, de voluntad; su comportamiento es, por otra parte, esencialmente teórico y adquiere el aspecto de una crítica que hace frente a toda existencia, a toda realidad particular, con su esencia espiritual.<sup>112</sup>

En su lucha contra el mundo, la filosofía crítica toma posición, no sólo contra éste, sino también contra la filosofía que hasta ese momento predominó. Inmersa en la lucha, la filosofía crítica, incapaz de superar teóricamente a la filosofía que reinó hasta ese momento, no ve que ella misma es la realización de esta última.<sup>113</sup> Eso, por ejemplo, fue lo que hicieron los Jóvenes Hegelianos frente al hegelianismo, al cual, en realidad, no entendieron y del cual —por no haberlo superado— conservan todas las insuficiencias.<sup>114</sup> Sin embargo, su crítica de Hegel abrió el camino a un nuevo progreso de la filosofía, que Marx procura definir.

En su deseo de trasformar el mundo, la filosofía deja de ser una luz serena y se convierte en llama devoradora, y adquiere, como voluntad que se opone al mun-

<sup>110</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 132.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, págs. 132-133: "No debemos tampoco olvidar que los tiempos que suceden a estas catástrofes son tiempos duros, y que se los puede considerar felices cuando están caracterizados por las luchas de los titanes, y lamentables cuando se asemejan a esos siglos cojos que advienen, como traídos a la rastra, después de los grandes períodos artísticos y que se conforman con repetir en la cera, el yeso o el cobre los moldes de lo que había surgido antes del mármol de Carrara, como Pallas Atenea de la cabeza de Zeus, el padre de los dioses."

<sup>112</sup> Cf. *ibid.*, pág. 64: "Una ley psicológica quiere que el espíritu teórico orientado se trasforme en energía práctica y, al surgir del reino de las sombras, en la forma de voluntad, se eleve contra el mundo concreto existente fuera de él y sin él [...] Pero esta actividad práctica de la filosofía tiene ella misma un carácter teórico. Está constituida por la crítica, que mide toda existencia individual en relación con su esencia y toda realidad particular en relación con la Idea."

<sup>113</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 65: "Al liberar al mundo de su carácter no filosófico, ellos mismos se liberan de la filosofía que los mantenía encadenados en un sistema determinado. Sin embargo, como aún siguen inmediatamente comprometidos por un proceso de desarrollo al que todavía no han podido superar teóricamente, sienten tan sólo su oposición a ese sistema que forma un todo orgánico, y no ven que, al oponerse a él, no hacen más que llevar a cabo la realización de sus diferentes momentos."

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, pág. 64.

do, un carácter de totalidad abstracta, que por otra parte pierde al transformar el mundo. En efecto, en la medida en que el mundo se vuelve racional y adquiere un carácter filosófico, la filosofía, integrándose nuevamente en él, deja de ser una totalidad abstracta para convertirse en una totalidad concreta, de modo que su realización significa su supresión como filosofía en sí.<sup>115</sup>

A esta filosofía, representada esencialmente por el partido liberal, que en su deseo de transformar el mundo considera que la tarea primordial de la filosofía es realizarse, exteriorizarse, se opone otra tendencia de la filosofía, la de la filosofía "positiva", que, esforzándose, por el contrario, por justificar la realidad presente, considera que ésta es su esencia. Como no tiene que realizarse, no tiende a exteriorizarse, sino a interiorizarse.<sup>116</sup>

En lo que se refiere al contenido, sólo la filosofía liberal tiene un carácter progresista, pues contribuye al desarrollo de la historia, mientras que la filosofía "positiva", al pretender filosofar, se pone en contradicción con sus propios principios.<sup>117</sup>

De estos fragmentos se desprende la concepción general que Carlos Marx tenía entonces del mundo y de la historia, así como su actitud frente a los problemas esenciales de su tiempo. Su concepción del mundo seguía siendo esencialmente idealista; a la manera de Hegel, continuaba pensando que el desarrollo del mundo radicaba en la realización progresiva de la filosofía, que adopta alternativamente el carácter de totalidad abstracta, cuando se opone al mundo, y de totalidad concreta, cuando se integra en él. Aun cuando ya caracterizaba al mundo como una realidad que existe fuera del espíritu e independientemente de él <sup>118</sup>, y aunque se inclinaba, por lo tanto, al materialismo, no había llegado a concebir la filosofía y el desarrollo del espíritu en sus verdaderas relaciones con el mundo, y por consiguiente se veía llevado a definir estas relaciones de manera todavía idealista.

Marx consideraba el desarrollo de la historia como una sucesión de grandes periodos en los cuales existe unión orgánica y armonía entre el desarrollo del es-

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, págs. 64-65: "Al oponerse al mundo concreto bajo la forma de la voluntad, el sistema filosófico se convierte en una totalidad abstracta, en el sentido que no es más que una parte del mundo a la cual se opone otra parte [...] Impulsado por el deseo de realizarse, se opone a lo que es otra cosa que él mismo [...] De luz interior que era, se convierte en llama devoradora que apunta al exterior. De ello resulta que, en la medida en que el mundo adquiere un carácter filosófico, la filosofía adquiere un carácter concreto, y que su realización en él constituye al mismo tiempo su abolición."

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, pág. 65: "Por último, el desdoblamiento de la conciencia filosófica se manifiesta a través de dos tendencias diametralmente opuestas; una de ellas, la que podemos designar de modo general como partido liberal, considera como su esencia el principio mismo de la filosofía, mientras que la otra considera que lo contrario del concepto, la realidad como tal, constituye su determinación esencial. Esta segunda tendencia está representada por la filosofía 'positiva'. La actividad de la primera se expresa por medio de la crítica, y por lo tanto [...] a través de la exteriorización de la filosofía; la actividad de la segunda se manifiesta por el intento de filosofar, por la interiorización de la filosofía, dado que considera que el defecto esencial reside en la filosofía, mientras que para la primera tendencia este defecto es inherente al mundo, que se trata de transformar, dándole un carácter filosófico."

<sup>117</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 65: "En lo que se refiere al contenido, sólo el partido liberal, por ser el partido del espíritu, es verdaderamente progresista, mientras que la filosofía 'positiva' sólo llega a formular exigencias y a expresar tendencias que están en oposición con su carácter."

<sup>118</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 64.

píritu y el del mundo, y que se caracterizan por los grandes sistemas filosóficos, como los de Aristóteles y Hegel. Por medio de una especie de alternancia de sístole y de diástole, estos períodos y estos sistemas de unión orgánica entre el espíritu y el mundo se disocian por obra del desarrollo irracional del mundo. La filosofía, que, a consecuencia de su unión con el mundo, tenía un carácter de totalidad concreta, adquiere, al separarse de él, el carácter de totalidad abstracta. Entonces se opone al mundo en forma de voluntad de trasformarlo, le confiere un carácter racional, y, uniéndose por ende al mundo, que vuelve a ser racional, adquiere de nuevo el carácter de totalidad concreta.

De este análisis de las relaciones dialécticas entre la filosofía y el mundo, Marx deducía una primera concepción de la interacción del pensamiento y el ser, del espíritu y la realidad concreta, con la cual superaba a la vez a Hegel y a los Jóvenes Hegelianos. Lo que en primera instancia parece una oposición absoluta entre la filosofía y el mundo, entre la Conciencia y la Sustancia, se revela, ante el análisis, como una acción recíproca. En efecto, los dos elementos antitéticos, filosofía y mundo, Conciencia y Sustancia, no deben ser considerados metafísicamente, en sí mismos, como entidades aisladas, absolutas, sino en sus relaciones y su unidad dialéctica. Después de haberse separado del mundo y de oponerse a él para trasformarlo, la filosofía se integra de nuevo en él y determina así, mediante esta alternancia de integración y oposición, el infinito desarrollo racional del mundo.

Marx ya superaba con ello a Hegel, no sólo porque no ponía límites al desarrollo de la historia, sino, además, porque atribuía al mundo una realidad independiente del espíritu, con lo cual accedía a una concepción más profunda de sus relaciones dialécticas. También superaba a los Jóvenes Hegelianos, pues no oponía constantemente, como ellos, el espíritu en forma de Conciencia de Sí a la sustancia, es decir, al mundo, y subrayaba el carácter dialéctico de sus relaciones, que, en lugar de adoptar, como en Hegel, la forma de un movimiento que se realiza esencialmente en el interior del Espíritu, o, como en los Jóvenes Hegelianos, la forma de constante oposición entre el espíritu y el mundo, adquieren en él el carácter de una acción y reacción recíprocas del espíritu sobre el mundo, y de éste sobre aquél, que determinan una alternancia de integración del espíritu en el mundo y de oposición a éste.

Marx parte de esta nueva concepción del mundo en su análisis crítico de las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro, que sería el tema de su tesis.<sup>119</sup> Para ello se dedica en estudios profundizados, utiliza fuentes antiguas, los comentarios antiguos y modernos, y redacta tres resúmenes distintos de la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Es sabido que se había propuesto realizar un estudio de conjunto de la filosofía de la conciencia griega, y que su tesis de doctorado no es más que una parte de este proyecto. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, XXXIV, Prefacio para una publicación de su tesis proyectada entre 1841 y 1842: "La disertación que publico aquí es un viejo trabajo que al principio debía formar parte de una exposición de conjunto de las doctrinas epicúreas, estoica y esrépica, exposición que ocupaciones políticas y filosóficas de un orden muy diferente me impiden actualmente realizar."

<sup>120</sup> Leyó las obras de Aristóteles de Sexto Empírico, de Diógenes Laercio, de Eusebio, de Clemente de Alejandría y utilizó los comentarios de Simplicius, de J. Stobaios, de J. Philoponos, así como los estudios críticos contemporáneos sobre Epicuro, y al mismo tiempo estudió las doctrinas de Gassendi, de Spinoza, Bayle, Leibniz, Holbach y Schelling.

Aunque una parte de la obra se haya perdido, es posible tener una idea clara del conjunto.<sup>121</sup> Al refutar a Hegel, quien había opinado que la teoría atómica de Epicuro no se distinguía en esencia de la de Demócrito y negado que el primero hubiera hecho avanzar dicha teoría, Marx se dedicó en su tesis, a subrayar, no sólo las modificaciones profundas que Epicuro había introducido en la filosofía de la naturaleza de Demócrito, en especial en su teoría del átomo, sino también las razones de estas modificaciones, que, a su modo de ver, provenían, no de consideraciones de orden puramente científico, sino de la posición y el papel que Epicuro atribuía al hombre en el mundo, y mostró, en su crítica de esta filosofía, las consecuencias que entraña para el hombre su aislamiento respecto del mundo.

La filosofía de la naturaleza de Demócrito, decía Marx, es una teoría materialista y determinista del mundo. Para Demócrito el universo está hecho de espacio vacío y de una cantidad infinita de átomos que caen en este espacio. En esa caída continua, los átomos más grandes caen más rápidamente y chocan contra los más pequeños. En consecuencia, se producen movimientos laterales y torbellinos, que determinan combinaciones y separaciones de átomos, en el curso de los cuales los átomos más livianos son empujados hacia el exterior, mientras que los más pesados se agrupan en el centro. No hay en estos movimientos —que son la base del origen y el desarrollo del universo, y que provocan el nacimiento y la desaparición de todas las cosas— nada que sea producto del azar o de la libertad: todo sucede aquí necesariamente en virtud de causas definidas. Al convertir de tal modo el determinismo en la ley universal, y al reducirlo todo a combinaciones de átomos, Demócrito establece entre éstos nada más que diferencias cuantitativas: de tamaño, de forma, de peso; y a las cualidades que se les asigna —color, calor, olor y sabor— les atribuye sólo un valor subjetivo, pues dichas cualidades dependen de nuestras sensaciones, y no de nuestro juicio. Escéptico respecto de los sentidos, que sólo nos dan un conocimiento incierto de las cosas, Demócrito cree de todos modos en la realidad objetiva del mundo y en la posibilidad, para el hombre, de conocerla, gracias a la razón, que nos permite llegar al conocimiento de las leyes generales del mundo y, por ende, al conocimiento verdadero de las cosas.

A partir de los principios fundamentales de la filosofía de la naturaleza de Demócrito, Epicuro la modifica radicalmente mediante varios cambios, de los cuales el más importante es la declinación de los átomos, y que le valieron las críticas de todos los filósofos antiguos y modernos, desde Cicerón hasta Hegel. Al rechazar la concepción determinista de Demócrito, Epicuro afirma la existencia de la libertad en el mundo, y aunque, contrariamente a Demócrito, cree que los sentidos dan una imagen objetiva real del mundo, rechaza la ciencia y no cree que se pueda llegar por medio de ella a un conocimiento exacto y verdadero del mundo, en el cual domina el azar.<sup>122</sup>

<sup>121</sup> La tesis de doctorado se compone de dos partes. En la primera Marx expone el carácter general de las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro. En la segunda estudia en detalle estas diferencias. Faltan los capítulos IV y V de la primera parte. El primero llevaba el título de "Diferencia general y de principio entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro"; el segundo se llamaba "Resultado".

<sup>122</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 64: "Vemos así que los dos hombres se oponen en todo. Uno es escéptico y el otro dogmático; uno considera el mundo sensible como una simple

Después de haber subrayado de este modo las diferencias fundamentales entre Demócrito y Epicuro, Marx se propone demostrar que las modificaciones aportadas por Epicuro a la filosofía de la naturaleza de Demócrito no fueron introducidas arbitrariamente, y que eran la consecuencia de las distintas concepciones que los dos filósofos tenían del hombre y el mundo.

Para Demócrito, cuya teoría tiene un carácter materialista y determinista, a la vez científico y filosófico, la gran ley del mundo es la necesidad, que domina tanto a la naturaleza como a la humanidad. De aquí se desprende que, aunque reduce el mundo sensible a su apariencia subjetiva, cree de todos modos en la realidad del mundo exterior y trata de comprender las leyes que explican su existencia.

Epicuro, por el contrario, deseoso ante todo de salvaguardar la libertad humana y la autonomía del alma, tiende a rechazar el determinismo. A pesar de que cree en la realidad del mundo sensible, desprecia el empirismo y se desinteresa de la ciencia, que, por culpa del determinismo en el cual desemboca, constituye un peligro para la libertad humana y una amenaza para la serenidad del espíritu y la paz del alma. Para él la filosofía de la naturaleza no es, como para Demócrito, un fin en sí, sino el fundamento de una ética, y sólo utiliza la filosofía de la naturaleza de Demócrito para apoyar, mediante las transformaciones profundas que introduce en ella, una doctrina de libertad. Esta divergencia en la concepción general del mundo, y en la concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo exterior, explica los cambios efectuados por Epicuro a la filosofía de la naturaleza de Demócrito, y en particular su manera de concebir el átomo, que constituye el elemento fundamental de sus doctrinas.

En tanto que Demócrito no se había interesado en la naturaleza material del átomo, Epicuro considera también su esencia espiritual, y ve en él no sólo la sustancia del mundo sensible, sino también el símbolo de la conciencia individual humana. Así se explican, dice Marx, las modificaciones que trae Epicuro a la teoría atómica de Demócrito y, en particular, la más importante y característica de ellas: la declinación del átomo.

A los dos movimientos que Demócrito atribuye a los átomos, la caída en línea recta y la repulsión, Epicuro añade un tercero: la declinación de la línea recta, en la cual se expresa la esencia espiritual del átomo.<sup>123</sup> A la caída en línea recta, en la cual el átomo que se mueve sin autonomía se confunde con la línea que sigue

---

apariciencia subjetiva, mientras que el otro le atribuye una realidad objetiva. Aquel para quien el mundo sensible es tan sólo una simple apariencia subjetiva se dedica al estudio de las ciencias empíricas y a la adquisición de conocimientos positivos, y encarna la agitación del sabio siempre en búsqueda de experimentación y observación. El otro, que considera real el mundo fenoménico, desprecia el empirismo y encarna la serenidad del pensamiento que encuentra satisfacción en sí mismo, la independencia de espíritu que extrae de sí su propia ciencia. La oposición va más lejos aún. El escéptico y el empírico, para quien la naturaleza sensible no es más que apariencia subjetiva, considera a ésta desde el punto de vista de la necesidad, y trata de comprender y explicar la existencia real de las cosas. Por el contrario, el filósofo y el dogmático, que considera real el mundo fenoménico, no ve en todas partes otra cosa que el azar, y su modo de explicación tiende a despojar a la naturaleza de toda realidad objetiva."

<sup>123</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 27: "Del mismo modo que el punto es absorbido por la línea, todo cuerpo se confunde en su caída con la línea recta que traza. En esta caída no se tienen en cuenta para nada sus cualidades específicas; en la medida en que se mueve en línea recta, el átomo está determinado por el espacio, que le impone un modo de ser de carácter relativo, y su existencia es puramente material."

necesariamente, opone él la declinación de la línea recta, expresión de la naturaleza espiritual, inmaterial, del átomo. Mediante la declinación el átomo afirma su individualidad y su autonomía, moviéndose fuera de la línea recta y oponiéndose por lo tanto a un modo de ser en el cual está determinado por algo que no es él mismo.<sup>124</sup>

Esta declinación del átomo de la línea recta, que aparece como el rasgo fundamental de la filosofía de la naturaleza de Epicuro, es el símbolo de la Conciencia individual que, frente a un mundo hostil, sólo puede afirmar su libertad y su independencia apartándose de él.

Para realizar la negación de toda relación con todo lo que no sea él mismo, y llegar al mismo tiempo a la conciencia de sí, el átomo sólo puede vincularse a un ser que le sea idéntico, es decir, a otro átomo o a una pluralidad de átomos. De aquí nace, para Epicuro, la repulsión, en la cual el átomo se comporta ante sí mismo como ante otro. La repulsión, consecuencia necesaria de la declinación, es la expresión sintética a la vez de la esencia del átomo, de su forma pura realizada en la declinación, y también de su materialidad, pues al referirse a sí mismo como a otro, el átomo alcanza el máximo grado de exterioridad concebible.<sup>125</sup> De esta distinción entre la materia y la forma del átomo nacen para Epicuro, en la determinación de su naturaleza, contradicciones aparentemente irresolubles.

Estas contradicciones se manifiestan del modo más conspicuo en el pasaje del átomo, de la forma en sí, del ser puro, a la existencia fenoménica. Considerado en su esencia, en su forma pura, el átomo no puede tener cualidades, pues éstas varían, mientras que él es inmutable. Sin embargo, es necesario atribuir cualidades a los átomos cuando se los considera en su realidad fenoménica, pues si

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, págs. 27, 28, 29: "La existencia de carácter relativo que se opone al átomo, el modo de ser que debe negar, es la línea recta. La negación inmediata de este movimiento es otro movimiento que, considerado en el espacio, está constituido por la declinación de la línea recta. Los átomos son cuerpos absolutamente independientes, o, mejor dicho, cuerpos concebidos en una independencia total, como los cuerpos celestes. Debido a ello, se mueven como éstos, no en línea recta, sino en línea oblicua. 'El movimiento constituido por la caída es la negación de la independencia. Si Epicuro representó la materialidad del átomo por el movimiento en línea recta, representó en cambio la naturaleza formal, la forma, por la declinación de la línea recta, simbolizando así, por medio de movimientos opuestos, las determinaciones opuestas del átomo, su materia y su forma [...] La declinación del átomo no es un rasgo particular y accesorio de la física de Epicuro. La ley que ella expresa domina toda su filosofía [...] En efecto, la individualidad abstracta no puede realizar su concepto, su forma particular, su esencia pura, su independencia respecto de toda existencia inmediata, la supresión de toda relatividad, si no hace abstracción del modo de ser que se opone a ella, pues a fin de dominarlo verdaderamente debería idealizarlo, cosa que sólo puede hacer el Espíritu concebido en su universalidad. Así como el átomo se libera de su existencia puramente relativa, representada por la línea recta, cuando se desvía y se aparta de ésta, del mismo modo la filosofía epicúrea hace abstracción de la existencia que limita al individuo, siempre que se trata de representar la individualidad abstracta concebida en su independencia, por medio de la negación de toda relación con lo que no es ella misma."

<sup>125</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 31: "En la repulsión se encuentran pues realizados el concepto del átomo, según el cual éste es forma pura, al mismo tiempo que el contrario de este concepto, según el cual es materia abstracta, pues el átomo tiene justamente relación con átomos, pero con otros átomos. Ahora bien, si yo me refiero a mí mismo como a algo que es inmediatamente otro, mi comportamiento tiene un carácter material. Esta es la máxima forma de exterioridad que se puede concebir. En la repulsión los átomos se reúnen así de modo sintético, su materialidad está supuesta por la línea recta, y su carácter formal está supuesto por la declinación."



fueran indistintos no habría repulsión. De esta contradicción resulta que el átomo adquiere, por sus cualidades, una existencia contraria a su esencia. Para resolver esta contradicción Epicuro opone a cada una de las cualidades del átomo, que responden a su naturaleza material, determinaciones que lo suprimen, lo cual da a su filosofía de la naturaleza un carácter fantástico que contrasta con el rigor científico que Demócrito se esfuerza por alcanzar.<sup>126</sup>

Esta misma contradicción entre la naturaleza material del átomo y su esencia determina la interpretación diferente que Demócrito y Epicuro hacen del tiempo. La noción de átomo, elemento eterno, excluye la noción de tiempo. Para apartar de la noción de átomo el elemento temporal, el nacimiento y la muerte, Demócrito excluye al tiempo del mundo del ser, y lo trasfiere a la conciencia del sujeto pensante. Epicuro también lo excluye, pero lo traslada al mundo fenoménico. El tiempo representa para él la forma absoluta de los fenómenos, de los cuales constituye la esencia y a los cuales confiere un carácter objetivo. Como por otra parte constituye la forma abstracta de la percepción sensible, se desprende de ello una conexión necesaria entre ésta y la realidad fenoménica, conexión que permite a Epicuro afirmar la concordancia exacta entre el objeto y la percepción que se tiene de él.<sup>127</sup>

La contradicción entre la existencia y la esencia, entre la materia y la forma propia del átomo explica el hecho de que, al perder su esencia, su forma pura en el mundo fenoménico, sobre el cual es proyectado por la proyección y en el

<sup>126</sup> Cf. *Mega*, I, r. II, págs. 32-33: "El hecho de poseer cualidades es incompatible con la noción de átomo, pues, como dice Epicuro, toda cualidad es cambiante, en tanto que los átomos son inmutables. Sin embargo, no es menos necesario atribuirles cualidades; los numerosos átomos, implicados por la repulsión, que están separados por el espacio concreto, deben ser, en efecto, inmediatamente diferentes los unos a los otros, y también distintos a su esencia pura, lo cual significa que deben poseer cualidades [...] por las cualidades el átomo adquiere una existencia contraria a su concepto y se muestra como un ser separado y diferente de su esencia. Esta contradicción interesa en alto grado a Epicuro. Es así que, en cuanto supone una cualidad, que es la consecuencia de la naturaleza material del átomo, opone a esta cualidad determinaciones que lo suprimen en la esfera que le es propia y que, por el contrario, hacen valer el concepto de átomo. Por ello determina las cualidades de tal modo, que éstas se suprimen a sí mismas.

"Es así que, al mismo tiempo que afirma el tamaño del átomo, también lo niega, pues le atribuye una pequeñez infinita. Igualmente niega la figura del átomo en el mismo momento en que la afirma. El número de los átomos es, en efecto, infinitamente más grande que las diferencias de figura entre ellos; de aquí resulta que hay una cantidad infinita de átomos de figura igual, lo cual implica la negación de la diferencia de forma de los átomos, pues una figura que no se distingue de otra no existe. Lo mismo rige para el peso. Epicuro sólo atribuye peso a los átomos diferenciados, concebidos como individualidades distintas, de modo que el peso que interviene en la repulsión no aparece en la caída en línea recta." (Cf. *ibid.*, págs. 33-36.)

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, págs. 41-44: "Como en el átomo la materia que se refiere únicamente a sí misma no conoce el cambio ni la relatividad, resulta que el tiempo debe ser excluido del concepto de átomo y del mundo del Ser [...] Excluido del mundo del Ser, el tiempo es para él [Epicuro] la forma absoluta del fenómeno. Éste es definido como el cambio de lo finito considerado en sí. En este cambio reside, en su forma absoluta, la transformación de la sustancia. Este cambio de lo finito, considerado, en su forma abstracta, como el cambio en sí, y que es la forma pura del mundo fenoménico, constituye el tiempo [...] Como de acuerdo con Epicuro el tiempo, considerado como cambio en sí, es la forma absoluta de los fenómenos, la naturaleza fenoménica se considera, a justo título, como dotada de un valor objetivo, y es acertado convertir así la percepción sensible en el criterio de la naturaleza concreta, aunque el fundamento de ésta, el átomo, sólo sea accesible al hombre a través de la razón."

cual se convierte en el sustrato material de ese mundo, sólo pueda conservar su forma pura y su esencia fuera de la realidad fenoménica, del mundo concreto, en la naturaleza suprimida, en el vacío.<sup>128</sup>

Esta contradicción entre la forma y la materia, que obliga al átomo, para no perder su esencia, su forma pura, a aislarse del mundo concreto, explica la teoría epicúrea de los meteoros, que constituye la clave de todo su sistema.

Los meteoros, los cuerpos celestes, representan la realización perfecta del átomo, considerado a la vez como elemento material y esencia espiritual. En efecto, son, al mismo tiempo que materia, forma pura: se mueven como seres libres, no en línea recta, sino fuera de ella, según un sistema de atracción y repulsión dentro del cual conservan su autonomía. En los meteoros la contradicción entre materia y forma parece estar suprimida, pues —a pesar de ser realidades materiales— se mueven libremente. Al parecer, Epicuro debió considerar a estos cuerpos como la perfecta realización de su concepción del átomo, y ver en ellas la culminación de su sistema. Pero no hay nada de esto. Al considerar los cuerpos celestes como elementos eternos e inmutables, los convertimos, dice, en dioses que son para nosotros una causa de turbación e inquietud, y que amenazan la paz y la serenidad del alma. Así, se esfuerza por despojarlos de su carácter de eternidad e inmutabilidad, mostrando que en ellos todo se produce de modo regular, en virtud de causas múltiples y que, lejos de ser libres, están regidos por el azar.<sup>129</sup>

Esta concepción, en apariencia extraña y contradictoria, resulta, dice Marx, de la oposición entre la individualidad abstracta que constituye el átomo para Epicuro como símbolo de la conciencia individual, y la individualidad concreta, realizada por los cuerpos celestes. La materia tiene en éstos autonomía y adquiere, por lo tanto, un carácter de universalidad concreta que se opone a la universalidad abstracta, que constituye al átomo. Por lo tanto, éste debe considerar a un cuerpo celeste, síntesis del elemento material y el elemento espiritual, como un enemigo irreductible, cuya existencia es incompatible con la suya. De ahí proviene la acritud con que Epicuro —que convierte la individualidad abstracta de la conciencia que se aísla del mundo en el principio de su filosofía— critica los cuerpos celestes, refutación viviente de su principio.

"El átomo es la materia considerada en su autonomía y en su existencia particular; es en cierto modo la representación concreta de la gravedad. Ahora bien, ésta alcanza su grado máximo de realización en los cuerpos celestes. En efecto, en ellos están suprimidas todas las antinomias entre forma y materia, concepto y existencia, que nacen del desarrollo del átomo; en ellos se realizan todas las

<sup>128</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 40: "En este pasaje del mundo de la esencia al mundo fenoménico se manifiesta con mayor acuidad la contradicción inherente al concepto de átomo. Según su concepto, el átomo constituye, en efecto, la forma absoluta, esencial, de la naturaleza. Esta forma absoluta se transforma ahora en materia absoluta, en informe sustrato del mundo fenoménico. Los átomos constituyen la sustancia de la naturaleza, sustancia de la cual todo nace y en la cual todo se disocia: la destrucción constante del mundo fenoménico no lleva a ningún resultado duradero. Constantemente se crean nuevas formas de existencia, de las cuales el átomo es el sustrato. En la medida en que el átomo es considerado de acuerdo con su concepto puro, su existencia se sitúa en el espacio vacío, en la naturaleza aniquilada; en la medida en que se convierte en realidad concreta, se transforma en base material de ella."

<sup>129</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 48: "Como la eternidad de los cuerpos celestes turbaría la serenidad del alma humana, hay que deducir necesariamente que no son eternos."

determinaciones exigidas por la realización integral del átomo. Los cuerpos celestes son eternos e inmutables; tienen su centro de gravedad en sí mismos, y no fuera; se manifiestan por el movimiento; separados por el espacio vacío, declinan de la línea recta; constituyen un sistema de repulsión y de atracción en el cual conservan su independencia y engendran finalmente el tiempo, como la forma en la cual se manifiesta su ser. Los cuerpos celestes son, pues, los átomos convertidos en una realidad efectiva. En ellos la materia ha adquirido el carácter de individualidad. Epicuro hubiera debido, en atención a esto, considerarlos como la realización suprema de su principio, ver en ellos a la vez el punto culminante y terminal de su sistema [...] Pero en el momento en que se encuentra con la naturaleza tal como la ha concebido, efectivamente realizada [...] en que ve la materia autónoma e indestructible encarnada en los cuerpos celestes [...] su única preocupación consiste en rebajarla al nivel de las cosas terrestres perecederas, y vitupera a los admiradores de la naturaleza que ha adquirido la autonomía y la individualidad...

"En el sistema celeste la materia adquiere la independencia al sumarse la forma y la individualidad. A partir de entonces deja de ser la expresión de la conciencia individual abstracta. En el mundo de los átomos, como en el mundo fenoménico, la forma se opone a la materia: la una suprime a la otra y en esta contradicción la conciencia individual abstracta siente realizada su naturaleza. Ella misma era la forma abstracta que lucha contra la materia abstracta [...] Pero ahora, cuando la materia se ha reconciliado con la forma y se ha vuelto autónoma, la conciencia individual [...] se proclama como el principio verdadero y combate a la naturaleza, que se ha hecho independiente. Es posible decir, situándose en otro punto de vista, que cuando a la materia se agrega la forma y la individualidad, como es el caso de los cuerpos celestes, deja de ser una individualidad abstracta. Se convierte en una individualidad concreta y adquiere el carácter de universalidad. En los meteoros la conciencia individual abstracta encuentra así su refutación concreta bajo la forma de lo Universal que ha llegado a la existencia concreta [...] En la teoría de los meteoros se encuentra así expresada la esencia de la filosofía de la naturaleza de Epicuro, cuyo principio es el de que lo que suprime la serenidad de la conciencia individual no puede ser eterno."<sup>130</sup>

Esta es, en sus grandes líneas, la tesis de doctorado de Marx sobre la diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, que estudió en sus detalles, pero de la cual se da aquí nada más que lo esencial, que permite comprender y explicar la nueva orientación del pensamiento de Marx.

Había iniciado esta tesis en el momento en que, lanzándose a la lucha política, sentía la necesidad de hacerse una idea más clara de las relaciones entre el hombre y el mundo y de las posibilidades para el primero de actuar sobre el segundo. Esto explica que en su tesis, como en todos sus primeros escritos, el paso de una concepción filosófica a otra constituya el paso a una forma de verdad, no sólo teórica, sino también práctica, y que los conceptos filosóficos tengan desde el comienzo en él un contenido social.

Juzga la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro desde el punto de vista de la posibilidad, para el hombre, de obrar sobre el mundo, y ello explica su intento de rehabilitación de Epicuro, que tomaba en cuenta a la vez el ele-

<sup>130</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 49-50.

mento espiritual y el elemento material del átomo, mientras que Demócrito, teniendo en cuenta tan sólo el elemento material, se limitaba a estudiar su naturaleza empírica. A pesar de la insuficiencia y la debilidad de sus explicaciones físicas, Marx prefería la filosofía de la naturaleza de Epicuro a la de Demócrito, pues al rechazar el determinismo de Demócrito mostraba la posibilidad para el hombre de obrar libremente.

Al partir, en su análisis crítico de Demócrito y Epicuro, de la *Historia de la filosofía* de Hegel, y al tomar de él en especial la noción de la oposición entre la forma y la materia, basándose en la cual deducía las principales peculiaridades de la filosofía de la naturaleza de Epicuro, Marx rechazaba el juicio desfavorable que Hegel, por aversión al materialismo, había presentado sobre la filosofía de Epicuro,<sup>131</sup> y se pronunciaba en términos más generales contra la interpretación que Hegel y los historiadores de la filosofía habían hecho de la Filosofía de la Conciencia de Sí, en la cual sólo habían visto una deslucida y mediocre culminación de la filosofía antigua, cuando en realidad señalaba, según Marx, un gran progreso en la historia de la filosofía y del mundo.

El principio de libertad, necesario para la acción e incluido en la filosofía de Epicuro, fue el que atrajo a Marx hacia este filósofo y lo hizo mostrarse indulgente respecto de las explicaciones un poco fantasiosas que daba de los fenómenos físicos, que, por lo demás, no eran más extrañas que las dadas por Hegel y, en esencial, Schelling.

Al oponer Epicuro a Demócrito, Marx comenzaba por alabar en él al filósofo lúcido, al ateo que había librado al hombre del temor a los dioses. Lo elogiaba ante todo por haber analizado los fenómenos físicos en sus relaciones con el hombre, y por haber hecho de la filosofía de la naturaleza el fundamento de una ética cuyo objetivo era asegurar y justificar la libertad humana.<sup>132</sup> El idealismo, cuyo principio es la autonomía absoluta del espíritu, constituía para él hasta tal punto el verdadero fundamento de la ciencia, que consideraba un mérito de Epicuro el haber dado la verdadera teoría del átomo, distinguiendo la esencia de la sustancia y subordinando el elemento material al elemento espiritual, con lo cual superó el materialismo determinista de Demócrito.

Su defensa de Epicuro no le impedía, por otra parte, criticar a éste, y reprocharle en especial no haber dado una solución satisfactoria del problema del comportamiento del hombre respecto del medio en que vive. En efecto, si la filosofía de Demócrito llevaba al determinismo, es decir, a la negación de la libertad humana, la de Epicuro llevaba a una falsa noción de la libertad, que él concebía bajo su forma absoluta y no en su relación dialéctica con la necesidad, es decir, en el marco de las relaciones del hombre con su medio. Acicateado por

<sup>131</sup> Cf. V. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlín, 1949, págs. 203 y 228-235.

<sup>132</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 52. "En Epicuro la teoría del átomo, como todas sus contradicciones, es la ciencia natural de la filosofía de la conciencia de sí, planteada, bajo la forma de individualidad abstracta, como principio absoluto, y es desarrollada hasta su consecuencia extrema, que es su propia destrucción por su oposición conciente a lo Universal. En Demócrito, por el contrario, el átomo es sólo la expresión general y objetiva de su concepción empírica de la naturaleza. El átomo sigue siendo para él una pura categoría abstracta, una simple hipótesis, que es el resultado de la experiencia y no un principio de acción, que no busca por ello realizarse y que no tiene influencia sobre el desarrollo concreto de las ciencias de la naturaleza."

el deseo de asegurar la libertad del hombre en un mundo que no puede dominar y que lo oprime, Epicuro sólo lo lograba apartando al hombre del mundo, lo cual le imposibilitaba actuar sobre éste y confería a la libertad un carácter abstracto, puesto que no existía en el mundo, sino fuera de él.<sup>133</sup>

A diferencia de Epicuro, Marx consideraba que el problema de la libertad no puede ser solucionado si no se lo concibe, como Hegel, en sus relaciones con la necesidad, es decir, si se considera al hombre, no en sí, en su aislamiento, en su oposición al mundo, en una absoluta autonomía, sino en sus relaciones con el mundo, que implica la limitación de esta autonomía.

El reconocimiento de la necesidad concebida como determinación objetiva racional suprime, en efecto, la oposición aparentemente absoluta entre ella y la libertad, y permite al hombre afirmar su libertad por la comprensión de la racionalidad del mundo y por la utilización conciente de la necesidad, es decir, de las leyes que lo rigen.<sup>134</sup>

Aunque aún no concebía las relaciones del hombre con el mundo exterior bajo el aspecto de la actividad concreta, sino —de modo idealista— como una racionalización cada vez más profunda del mundo por efecto de la actividad espiritual, Marx tendía a reducir las relaciones entre el hombre y el mundo a las relaciones entre el hombre y la filosofía. Veía en la historia del mundo un desarrollo dialéctico en el curso del cual el pensamiento filosófico, al comienzo unido al mundo, se opone a éste cuando se vuelve irracional, se suprime al dar al mundo un carácter racional e integrarse en él para renacer, como tal, en forma de voluntad, cuando el mundo vuelve a adquirir un carácter irracional.

Esta concepción dialéctica, a pesar de ser todavía idealista en su visión de las relaciones recíprocas entre la filosofía y el mundo, era la primera forma de la concepción de las relaciones de acción y reacción del hombre sobre su medio y de éste sobre aquél, que llevaría a Marx al materialismo histórico y dialéctico.

Esta concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo lo llevaba a superar al mismo tiempo el materialismo mecanicista, que no tenía en cuenta la acción del hombre sobre el mundo, y al idealismo hegeliano, mediante la atribución a la naturaleza de una existencia y una realidad independientes de las del espíritu, y por la supresión de la existencia en sí de la filosofía, que se suprime al mismo tiempo que se realiza.

La concepción central de Hegel, la unión de lo racional y lo real, de la esencia y la existencia, seguía siendo el principio de Marx; pensaba, sin embargo, que esta unión no podía ser el resultado del simple desarrollo dialéctico del espíritu, y que debía realizarse por la crítica que prepara a la teoría el camino de la transformación práctica. Consideraba, por ello, que la superación de la filosofía hegeliana debía realizarse mediante la transformación de la filosofía especulativa en una filosofía de acción, no de naturaleza subjetiva, como tendía

<sup>133</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>1</sup>, pág. 40.

<sup>134</sup> Marx daba esta solución al problema de las relaciones entre la libertad y la necesidad, no en su tesis, sino en una observación colateral; mostraba que la necesidad concebida como determinación objetiva racional permite al hombre obrar concientemente sobre la naturaleza. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>1</sup>, pág. 144: "Al reconocer el carácter racional de la naturaleza, dejamos de depender de ella, y ya no constituye una causa de temor para nuestra conciencia. Sólo cuando la naturaleza, desprendida de la Razón abstracta, es considerada como dotada de un carácter racional, llega a ser enteramente la posesión de la Razón."

a ser la de los Jóvenes Hegelianos, sino objetiva, por su integración en el mundo.

Esta concepción más realista del mundo, determinada por su voluntad de trasformarlo efectivamente, voluntad que se expresaba entonces, en él, por la evocación de la figura simbólica de Prometeo, lo separaba de los otros Jóvenes Hegelianos.

Rechazó en primer término la concepción de la historia de la filosofía. En vez de atenerse, como ellos —en la concepción de las diferentes doctrinas filosóficas, en particular la de Hegel—, a la interpretación que de ellas habían dado sus autores, era preciso extraer, decía, de cada doctrina sus determinaciones esenciales, las únicas que permiten comprender su sentido y su alcance.

"Ella [la *Historia de la filosofía*] debe separar en cada sistema los caracteres esenciales de las pruebas, justificaciones y exposiciones que los filósofos, en la medida en que son conocidos, han podido dar de sus sistemas; debe separar el saber filosófico real, que progresa lentamente, como un topo, de la conciencia exotérica multiforme del sujeto, que es tan sólo el elemento motor de ese progreso y la forma pasajera que reviste. [...] Es esencial subrayar esta diferencia en la exposición de una filosofía, para mostrar las relaciones entre su existencia histórica y su existencia científica, relaciones que conviene sacar a luz, pues esta filosofía, que tiene un carácter histórico, pero pretende tener un valor filosófico, ha sido desarrollada, no en virtud de una exigencia pasajera, sino de acuerdo con su esencia. [...] La prueba de su valor sólo puede ser dada por medio de la exposición de su esencia. Distinguir lo esencial de lo inesencial, la forma exterior del contenido: esta es la finalidad que debe proponerse todo historiador de la filosofía, que, sin este requisito, se rebaja al nivel de un copista."<sup>135</sup>

Pero Marx se diferenciaba de los otros Jóvenes Hegelianos principalmente en el plano de la acción. Aunque seguía siendo un partidario convencido de la filosofía crítica, pensaba —contrariamente a ellos— que la filosofía no debía conformarse con racionalizar teóricamente el mundo, sino que debía tender en esencia a trasformarlo en los hechos. Al denunciar, mediante el ejemplo de la filosofía de Epicuro, las consecuencias del aislamiento del hombre respecto del mundo, que lo torna incapaz de actuar sobre éste, criticaba implícitamente la filosofía de los Jóvenes Hegelianos, pues el estudio de Epicuro le había permitido discernir el defecto capital de esta última. Pensaba que la acción, para ser fecunda, debía ser el resultado de la unión del pensamiento y la realidad concreta, de la integración de la filosofía en el mundo, y que el aislamiento y la abstracción la condenaban necesariamente a la impotencia y la esterilidad. A la conciencia subjetiva, a la cual Bruno Bauer y los Jóvenes Hegelianos tendían a reducir la Idea hegeliana, oponía Marx, manteniéndose fiel en ese sentido al pensamiento de Hegel, el espíritu unido al mundo, que adquiere, debido a ello, el carácter de universalidad concreta, la única cualidad capaz, en su opinión, de trasformar lo real elevándolo sobre el plano de la idea, y demostraba que, en su impotencia para trasformar lo real, la conciencia individual abstracta, para salvar su autonomía y su libertad, se veía llevada a aislarse del mundo, lo cual la condenaba a no poder actuar sobre él.

Al respecto hacía notar tres cosas que Epicuro no había sabido realizar en su concepción del átomo: la síntesis de la forma y de la materia, de la esencia

<sup>135</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 143-144.

y de la existencia, de la realidad espiritual y de la realidad material, pues había convertido el átomo en el símbolo de la conciencia individual abstracta, que sólo puede existir y proteger su libertad aislándose.<sup>136</sup> Dado el aislamiento de la conciencia individual abstracta y de su impotencia para actuar, Epicuro había tenido que construir un mundo hecho a semejanza de ésta, confiriendo realidad a las creaciones del pensamiento. En una nota sobre Plutarco, relativa a las pruebas de la existencia de Dios, Marx subrayaba, siguiendo a Kant, la debilidad de esta posición ideológica; refutaba el argumento ontológico que asimila una pura representación del espíritu a un ser real, deduciendo, de la idea que se puede tener de un ser, la existencia efectiva de éste.<sup>137</sup> Apoyándose en Hegel,<sup>138</sup> mostraba, en su comparación de Demócrito y Epicuro, que este modo falaz de razonar se basaba en la posibilidad formal que se opone a la posibilidad real.<sup>139</sup>

El uso de estos dos modos de posibilidades explicaba en gran parte, según él, las profundas diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito, basada en la posibilidad real que supone la existencia efectiva del objeto, y la de Epicuro, que apoyándose en la posibilidad formal, atribuye una existencia real a un simple concepto y se mueve así en el mundo de la imaginación y de la fantasía.

"La necesidad —escribía— se manifiesta en la naturaleza bajo la forma de necesidad relativa, de determinismo. La necesidad relativa sólo puede deducirse de la posibilidad real: en efecto, sólo se manifiesta por un conjunto de condiciones, de causas y motivos. La posibilidad real explica la necesidad relativa y es ella la utilizada por Demócrito [...] Aquí también Epicuro se opone directamente a Demócrito. El azar es una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad, pero esa posibilidad abstracta es exactamente lo contrario de la posibilidad real. Esta última está, como la razón, encerrada dentro de límites estrechos, mientras que la otra, como la imaginación, no conoce límites. La posibilidad real trata de justificar la necesidad y la realidad de su objeto; la posibilidad abstracta se desinteresa del objeto explicado, y sólo se interesa en el sujeto que lo explica. Su único propósito es volver posible el objeto en el plano del pensamiento. Lo que es abstractamente posible, lo que puede ser pensado, no constituye un límite, un obstáculo para el sujeto pensante. Poco importa saber si esta

<sup>136</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 29: "La individualidad aislada y abstracta no puede afirmar su concepto, su esencia, su existencia en sí, su independencia respecto de la realidad inmediata, la supresión de todo modo relativo de existencia, a no ser mediante la abstracción del mundo que se opone a ella, pues para dominarlo tendría que idealizarlo, y esto sólo puede hacerse con lo que tiene carácter universal." Cf. *ibid.*, pág. 40: "En la medida en que el átomo es concebido de acuerdo con su concepto, su existencia se sitúa en el espacio vacío, en la naturaleza aniquilada; en efecto, en la medida en que se realiza, se convierte en la base puramente material de ésta [...] Esto es una consecuencia necesaria, pues el átomo concebido como individualidad aislada y abstracta no puede afirmarse como poder idealizante capaz de dominar al mundo [...] La individualidad abstracta representa la libertad aislada del mundo, no la libertad integrada en el mundo." Cf. *ibid.*, págs. 50-51.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, pág. 80.

<sup>138</sup> Cf. Hegel, *La lógica objetiva*, *Obras completas*, Stuttgart, 1928, t. IV, págs. 680-691. A) El azar o la realidad, la posibilidad y la necesidad formal; B) La necesidad relativa o la realidad, la posibilidad y la necesidad reales.

<sup>139</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 88: "Epicuro tiende a establecer la posibilidad del mundo y del pensamiento. Su modo de prueba, el principio de acuerdo con el cual debe realizarse la prueba y al cual es llevado es, una vez más, la posibilidad abstracta, existente en sí, que encuentra su expresión concreta en el átomo y su expresión espiritual en el azar y lo arbitrario."

posibilidad es igualmente real, pues el interés no va hacia el objeto considerado. De aquí la infinita negligencia con que Epicuro procede a explicar los diferentes fenómenos físicos."<sup>140</sup>

Marx tocaba aquí el punto sensible de la filosofía crítica, que, como toda filosofía idealista, y como el romanticismo antes de ella,<sup>141</sup> se basaba —para afirmar la omnipotencia del espíritu para transformar al mundo— en la posibilidad abstracta, formal, que admite la existencia de una realidad cuando ésta no es contraria a las leyes de la lógica, y, con Hegel, oponía a esta posibilidad formal la posibilidad real que implica la existencia efectiva, y no sólo teórica, de una realidad dada.

Esta crítica de Epicuro y de los Jóvenes Hegelianos no constituía, como lo hemos visto, un regreso a Hegel, sino una superación simultánea de la filosofía crítica y de la filosofía hegeliana. Si bien Marx seguía apegado —contrariamente a Bruno Bauer— a la idea hegeliana de que la historia del mundo no está determinada por el espíritu subjetivo, sino por el espíritu objetivo, íntimamente unido a la realidad, consideraba a éste en sus relaciones con el mundo, no como una simple exteriorización del espíritu, sino como dotado de una realidad, de una existencia en sí, independientes, por lo menos en cierta medida, de las del espíritu. No concebía la conciencia en su oposición absoluta a la sustancia, es decir, al mundo, sino en la alternancia de su oposición al mundo y su integración en él, y consideraba que su papel consistía en comprender al mundo para que el hombre pudiera transformarlo, con lo cual llegaba a una concepción nueva de la libertad, concebida, no en forma absoluta, sino en sus relaciones con la necesidad, es decir, con la realidad objetiva que constituye el mundo.

Aun cuando seguía siendo idealista y concebía el desarrollo del mundo en función de la filosofía, es decir, del Espíritu, y aunque a su solución del problema de la libertad le faltaba el criterio de la actividad práctica, Marx se desprendía ya del idealismo, pues no consideraba a la filosofía como una pura expresión del Espíritu, sino que veía en ella la forma ideológica que adopta el proceso histórico, al considerar que su desarrollo está determinado dialécticamente, en forma de acción y reacción, por el desarrollo mismo del mundo, y al concebir ya que se suprime en la misma medida en que se realiza, cuando da al mundo un carácter racional.

Esta nueva concepción de las relaciones entre el espíritu y el mundo, entre el hombre y su medio, lo alejaban de Bruno Bauer y de los otros Jóvenes Hegelianos.

Esta divergencia fundamental, determinada principalmente por su deseo de actuar con mayor eficacia sobre la sociedad de su tiempo, para transformarla, existía aún en forma latente, y no alteraba la cordialidad de las relaciones de Marx con Bruno Bauer y los Jóvenes Hegelianos, que seguían siendo buenos compañeros en la lucha que llevaban a cabo contra el Estado prusiano reaccionario.

Después de la carta a su padre, en la cual le exponía la forma en que había llegado —a través del romanticismo— a una nueva concepción del mundo, representada por la filosofía hegeliana, esta tesis constituía, en el momento en que

<sup>140</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 22-23.

<sup>141</sup> Cf. la crítica del idealismo absoluto hecha por C. Marx en la carta a su padre, del 10 de noviembre de 1837. Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 215.



iba a tomar parte activa en la acción política de la Izquierda hegeliana, un nuevo intento de esclarecimiento de su pensamiento a través de la crítica de las concepciones que habían dominado hasta entonces su espíritu, e iniciaría ese esclarecimiento de su espíritu por la autocrítica, en cada etapa importante de su vida, en el mismo momento en que emprendía un nuevo camino de pensamiento y de acción.

Marx pasaba entonces por un período crítico. Su madre le reprochaba el hecho de que se estaba convirtiendo en un extraño para los suyos, y también se lamentaba de que no hiciera nada para llegar con más rapidez a una situación lucrativa.

Por otra parte, desde la muerte de su marido, sus relaciones con la familia von Westphalen se habían enfriado, y se quejaba a su hijo de la actitud desdefiosa de ésta.<sup>142</sup> Jenny también sufría mucho por esta situación, y por la hostilidad que sentía crecer en los suyos contra su prometido. Sólo lograba encontrar consuelo en los sentimientos de éste, quien seguía muy enamorado y reunió en 1839 una colección de poesías populares —en su mayoría poemas de amor— por medio de los cuales le expresaba indirectamente sus sentimientos hacia ella.<sup>143</sup>

Marx sentía cada vez más vivamente la necesidad de lograr una situación que le permitiera casarse con Jenny y sustraerla a la influencia deprimente y a las humillaciones que recibía de una parte de su familia. Su deseo era llegar a ser profesor de filosofía en la Universidad de Bonn, donde enseñaba Bruno Bauer, pero los ataques cada vez más fuertes de que éste era blanco tornaban muy aleatorias sus posibilidades de obtener una cátedra.

Por otra parte, ello estaba supeditado a la terminación de su tesis, que él postergaba incesantemente. A la inversa de Bruno Bauer, que redactaba sus obras con facilidad y rapidez, Marx trabajaba con lentitud, y, por naturaleza, tendía a ahondar incesantemente el tema que trataba y a someter el resultado de sus reflexiones e investigaciones a una severa autocrítica.

A la espera del combate inminente y decisivo contra la reacción, Bruno Bauer anhelaba cada vez más tener a su lado a Marx. Exaltado por la certeza de un triunfo inevitable y próximo,<sup>144</sup> lo apremiaba en cada una de sus cartas para que terminara rápidamente la tesis a fin de consagrarse por entero al combate. Así, le escribía el 1 de marzo de 1840: "Termina de una vez con tus dudas y no dediques más tiempo a esa estupidez y esa farsa que es un examen."<sup>145</sup>

Un año más tarde, cuando la situación se había agravado, volvía a la carga y le escribía, el 31 de marzo de 1841: "Creo que la decisión, en la medida en que se expresará por una ruptura exterior, es inminente. [...] Estos pillastres serán vencidos de todos modos, aunque los gobiernos los sostengan eternamente."<sup>146</sup>

<sup>142</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 242-244. Carta de la madre de C. Marx, del 24 de mayo de 1840.

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, págs. 91-96. Esta recopilación de poesías populares enviadas a Jenny lleva el título de *Poesías populares alemanas, españolas, griegas, letonas, estonias, laponas, albanesas, tomadas de varias recopilaciones*, y contiene 80 poemas; 42 de los 46 poemas alemanes estaban tomados del libro de Erlach, *Selección de las mejores poesías populares alemanas, desde mediados del siglo XV hasta la primera mitad del siglo XIX (1834-1836)*. La mayoría de los poemas extranjeros estaban tomados del libro de Herder, *Voz de los pueblos*.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, pág. 241. Carta de B. Bauer a C. Marx, 5 de abril de 1841.

<sup>145</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 237.

<sup>146</sup> Cf. *ibid.*, pág. 249.

A pesar de estas exhortaciones, sólo a principios de 1841 se decidió Marx a terminar y presentar su tesis. Bruno Bauer, que lo había incitado al combate hasta ese momento, le aconsejó ser prudente en la exposición de sus ideas, tener miramientos con el gobierno, y llegó a sugerirle que solicitara el apoyo del ministro Eichhorn.<sup>147</sup>

Pero la naturaleza de Marx le impedía rebajarse a hacer pedidos que, por otra parte, habrían sido inútiles. De todos modos, estos prudentes consejos llegaban un poco tarde, pues en el momento en que los recibía Marx obtenía su título de doctor en la Universidad de Jena. Dado el espíritu que reinaba en Berlín, donde su tesis debía ser leída por Stahl, el teórico del absolutismo, Marx prefirió examinarse en una universidad extranjera. Tampoco se presentó a sostener su tesis en la facultad de Filosofía de Jena, la cual le otorgó el título de doctor el 15 de abril de 1841, basándose en un informe particularmente elogioso del lector.<sup>148</sup>

Como si presintiera las luchas que lo aguardaban, Marx celebraba en su prefacio a Prometeo, el héroe y el mártir de la libertad, y hacía suya la antigua respuesta de Prometeo a Hermes, el siervo de los dioses: "Jamás, puedes estar seguro, habré de cambiar mi suerte miserable por tu servidumbre, pues prefiero seguir encadenado a esta roca antes que convertirme en el mediocre servidor de Zeus."<sup>149</sup> Esta tesis, que dedicaba a su futuro suegro, el barón von Westphalen, y en la cual se afirmaba su voluntad de lucha, debía señalar para él el fin de sus primeros trabajos filosóficos. Después de este trabajo de aclaración de su pensamiento, que lo llevó, por una superación simultánea del hegelianismo y la filosofía crítica, a una concepción nueva del mundo, más adaptada a su deseo de acción, quedó ptrechado para los duros combates que lo esperaban.

#### FEDERICO ENGELS

Mientras Marx seguía esta trayectoria dentro de los marcos del movimiento de la Izquierda hegeliana, Engels, a la sazón en Bremen, se apartaba cada vez más de las concepciones religiosas, políticas y sociales de su familia, y de los medios burgueses de Barmen y de Bremen, hostiles a toda tendencia liberal y democrática.

Impulsado por el entusiasmo que le inspiraban las ideas progresistas, a las cuales celebraba como a las grandes ideas del siglo,<sup>150</sup> y por su deseo de luchar contra todas las potencias reaccionarias, entra entonces en relaciones, cuando sólo tenía diecinueve años, con la prensa liberal, y se convierte en un activo colaborador del *Telégrafo para Alemania*, publicado por Gutzkow en Hamburgo, y del *Diario de la mañana para las clases cultivadas*, que se publicaba en Stuttgart.

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*, págs. 246 y 253. Cartas de B. Bauer a C. Marx, del 28 de marzo y el 12 de abril de 1841.

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, pág. 254. Informe del decano Bachman: "Le presento, en la persona de Karl Heinrich Marx, de Tréveris, a un candidato muy meritorio [...] Su trabajo revela tanta penetración de espíritu como erudición, por lo cual lo considero muy digno de ser admitido."

<sup>149</sup> *ibid.*, I, t. II, pág. 11.

<sup>150</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 502-504. Carta a F. Gräber, del 8 de abril de 1839.

Para no tener dificultades con su familia reaccionaria y pietista, firmaba sus artículos en estos periódicos con el seudónimo de Friedrich Ostwald.

Gutzkow había sabido hacer del *Telégrafo para Alemania*, que fundó en Hamburgo, en 1837, un excelente diario, reuniendo un buen grupo de colaboradores. Él mismo se había dejado superar por la joven generación, que adoptaba una actitud de oposición política cada vez más franca, y, después de haber sido, a principios de la década 1830-1840, el vocero de la literatura avanzada, se inclinaba en la actualidad a soluciones de compromiso y hacia una política del justo medio. Las *Cartas de París*, que publicó en 1842, serían en ese sentido muy criticadas, y cuando estalló la revolución de 1848 se había alejado hasta tal punto del liberalismo, que llegó a ser el dramaturgo oficial de la corte de Sajonia.

Por oposición al *Telégrafo para Alemania*, que conservaba un marcado carácter liberal, el *Diario de la mañana para las clases cultivadas*, fundado en 1807 por Cotta, era un órgano burgués moderado, cerrado a toda tendencia extremista. Ello explica la diferencia de tono y de contenido de los artículos que Engels enviaba a los dos diarios. Los del *Telégrafo* trataban cuestiones generales, en particular sobre luchas literarias y políticas, mientras que los del *Diario de la mañana* se ocupaban en general de la vida y los acontecimientos locales de Bremen.

Los artículos del *Telégrafo*, en los cuales criticaba las tendencias reaccionarias políticas y religiosas, eran testimonio de una posición liberal y democrática cada vez más firme.

En las *Cartas del valle del Wupper*, publicadas en el *Telégrafo* en marzo y abril de 1839, dirige Engels sus primeros ataques públicos contra la sociedad de su tiempo.<sup>151</sup> Estas cartas, en las cuales describe el medio en que había crecido, son muy interesantes, tanto desde el punto de vista biográfico como en el aspecto político y social. El joven se encaraba de entrada con el pietismo, cuya atmósfera sofocante había pesado sobre su infancia y su adolescencia, y trataba sin miramientos a su principal representante en el valle del Wupper, el pastor Federico Guillermo Krummacher, quien se había convertido en el intolerante defensor de la doctrina de la predestinación.<sup>152</sup>

Por otra parte, Engels no se conformaba con denunciar el pietismo desde el punto de vista religioso, sino que subrayaba además sus funestos efectos sociales, mostrando en particular la forma en que embrutecía a los seres humanos, en especial a los obreros, embrutecimiento que los patrones aprovechaban para intensificar su explotación.

"Es un hecho —escribe— que entre los fabricantes son los pietistas quienes peor tratan a los obreros y quienes disminuyen sus salarios en todas las formas posibles, con el pretexto de quitarles la posibilidad de beber...

"En las clases bajas de la sociedad, el misticismo predomina ante todo entre los artesanos (no incluyo aquí a los fabricantes). Es un espectáculo afligente ver a uno de estos hombres avanzar por la calle con la espalda agobiada, enfundado en una larga hopalanda y con una raya en el medio de los cabellos, según la moda pietista...

"Allí [en el taller] está sentado el maestro con una Biblia a la derecha y el aguardiente a la izquierda, por lo menos, muy a menudo. Aquí no se trabaja.

<sup>151</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 23 y ss., 34 y ss.

<sup>152</sup> Cf. F. W. Krummacher, *Autobiographie*, Berlín, 1864.

mucho: el maestro hace una lectura de la Biblia, por lo general, y a veces entona con sus compañeros un cántico, que representa esencialmente una condena del prójimo..."<sup>153</sup>

De esta crítica de los efectos sociales del pietismo pasó a una crítica más general de la situación social en el valle del Wupper, y mostró en particular cómo la explotación inhumana de los proletarios, que en 1829 los llevó a la revuelta de Elberfeld, no sólo los condenaba a la miseria, sino que hacía pesar sobre ellos, como una doble maldición, el misticismo que los embrutece y la borrachera que terminaba de degradarlos. "Todas las tabernas —escribe— están repletas de gente, particularmente el sábado y el domingo, y cuando cierran de noche, a eso de las once, se ve salir a los borrachos, que duermen la mona en las cunetas del camino. Los más abyectos [...] completamente desmoralizados, sin techo, sin trabajo regular, surgen al amanecer de sus refugios en graneros y establos, cuando no han pasado la noche sobre un montón de estiércol o en los peldaños de entrada de alguna casa [...] Las razones de este estado de cosas son claras. En primer lugar, el trabajo en las fábricas contribuye en mucho. Este trabajo en habitaciones bajas, donde los obreros respiran más vapor de carbón y polvo que oxígeno, y en la mayoría de los casos desde los seis años de edad, está hecho para quitarles la fuerza y la alegría de vivir. Los tejedores que trabajan en sus casas están doblados desde la mañana hasta muy tarde por la noche, en tanto que el calor de la caldera les reseca la médula. Los que escapan al misticismo caen en las garras del alcoholismo. El misticismo, en la forma insolente y repugnante que ha adquirido en esta región, engendra necesariamente su contrapartida extrema, y ello explica que el pueblo se divida entre los místicos, a quienes llaman «los refinados», y el populacho [...]. Por cada cinco hombres hay tres que mueren de tuberculosis a causa del alcoholismo. Esto no se haría sentir tan terriblemente si los propietarios de las fábricas no las dirigieran de un modo tan insensato, y si el misticismo no floreciera como florece y no amenazara con desarrollarse aún más. En las clases bajas reina una miseria atroz, sobre todo entre los obreros del valle del Wupper; la sífilis y la tuberculosis hacen estragos increíbles entre ellos; de 2.500 niños en edad escolar, 1.500 son sustraídos a la escuela y crecen en las fábricas, nada más que para que el fabricante no tenga que pagar a un adulto el doble del salario que paga al niño que lo remplace. Pero los fabricantes adinerados tienen gran amplitud de conciencia, y la muerte de un niño más o menos no llega a perturbar el alma de un pietista, especialmente si el domingo va dos veces a la iglesia."<sup>154</sup>

Esta crítica de la indignante explotación de la clase obrera no abrió todavía a Engels el camino hacia el socialismo, pero reforzó su oposición contra la sociedad burguesa y confirió a sus ideas, desde el primer momento, un tinte democrático.

Como todavía no existía en Alemania un movimiento político y social organizado, al comienzo Engels se vería llevado, como sucedía por lo general en los primeros años que siguieron a la revolución de 1830, a trasladar el combate político al plano literario, y satirizar el gusto de la burguesía —como hizo Marx en sus primeros tiempos— por la literatura vulgar.<sup>155</sup> Esto explica el impor-

<sup>153</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 26: *Cartas del valle del Wupper* (II).

<sup>154</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 25-26. *Cartas del valle del Wupper* (II).

<sup>155</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 510-511: *Sigfrido, el de piel dura*.

tante lugar que otorga a la literatura en sus *Cartas del valle del Wupper*.

Estas cartas provocaron un escándalo en Bremen y Elberfeld, por su dura crítica al pietismo y a la explotación patronal. La gente se preguntaba quién podía ser el autor, sin poder sospechar que éste era el hijo de un industrial reaccionario de estrictas convicciones religiosas.<sup>156</sup>

Su deseo de librarse de todos los obstáculos y de participar en el combate por la libertad se manifestaría al principio, como en los primeros tiempos en que aspiraba a emanciparse, por medio de la evocación de las grandes figuras del pasado germánico.<sup>157</sup>

Después de haberse entusiasmado en su infancia con los héroes de la antigüedad, que encarnaban para él la rebelión contra la autoridad y la aspiración a un ideal, desde su llegada a Bremen se interesó en particular por los libros populares que narran la vida legendaria de Sigfrido, de Till Eulenspiegel, de los hijos de Aymond y de Fausto.<sup>158</sup> En un artículo publicado en el *Telégrafo*, en noviembre de 1839, elogia estos libros; sólo lamenta que estén alejados de los problemas modernos, y señala el interés político que tendría utilizarlos para el combate por la libertad.<sup>159</sup>

Pensaba que las leyendas de Fausto, del Judío Errante, ante todo la de Sigfrido, que seguía siendo para él el símbolo de la combatividad y el valor, se prestaban especialmente para ello.<sup>160</sup> Desde su infancia Sigfrido había sido su ídolo. En los primeros tiempos de su estadía en Bremen había proyectado convertirlo en el héroe de una tragicomedia, en la cual lo convertiría en representante de la nueva generación en lucha contra las potencias de la reacción.<sup>161</sup> En un artículo

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, pág. 519. Carta de F. Engels a F. Gräber, 27-30 de abril de 1839: "Recibo en este instante una carta de W. Blank en la cual me dice que el artículo ha producido sensación en Elberfeld." Cf. *ibid.*, pág. 521. Carta de F. Engels a W. Gräber. Carta del 24 de mayo-15 de junio de 1839.

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, pág. 42. El redactor del *Diario de Elberfeld*, Runkel, a quien F. Engels había atacado en sus *Cartas*, afirmó que éstas representaban una deformación deliberada de los hechos. Engels respondió, por intermedio de uno de sus amigos, con una carta moderada, que el diario publicó el 9 de mayo de 1839.

<sup>158</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 488-489. Carta de F. Engels a los hermanos Gräber, del 17-18 de setiembre de 1838.

<sup>159</sup> Cf. *ibid.*, pág. 49. *Los libros populares alemanes*: "Si se quiere exigir que un libro popular tenga un contenido poético, que esté lleno de gracia, que posea un tono moral elevado y, si se trata de un libro alemán popular, que exprese el alma alemana en su rudeza y simplicidad, también existe el derecho de pedir que responda a las exigencias de su tiempo, so pena de dejar de ser un libro popular. Si se considera que la época actual está caracterizada por el combate por la libertad —que determina sus rasgos esenciales—, por la lucha por el constitucionalismo, por la resistencia contra la opresión feudal, por el combate contra el pietismo y los restos de un sombrío ascetismo, no veo por qué ha de ser un error exigir que los libros populares ayuden al hombre del pueblo a acceder a la verdad y a la razón, y no contribuyan a fomentar la hipocresía, la sumisión a la nobleza y al pietismo."

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*, págs. 51-52. *Historia de Sigfrido, el de piel dura*: "Me gusta este libro. Propone la imagen de un hombre de carácter a los espíritus juveniles e intrépidos, y todo joven artesano puede tomarlo como ejemplo, aun cuando no tenga que luchar contra dragones y gigantes."

"He de hablar ahora de dos leyendas creadas por el pueblo alemán, y que pertenecen a lo que la poesía popular de todas las naciones tiene de más profundo. Me refiero a Fausto y al Judío Errante. Son dos temas inagotables, que cada época puede apropiarse sin modificar su esencia."

<sup>161</sup> Cf. *ibid.*, págs. 507-515.

aparecido en diciembre de 1840, en el *Telégrafo*, "La patria de Sigfrido", vuelve a presentarlo como un símbolo de la juventud alemana ávida de luchar por la libertad. "¿Qué nos emociona tan poderosamente cuando leemos la leyenda de Sigfrido? No el desarrollo de la historia misma, ni la ignominiosa traición de que es víctima el joven héroe, sino el profundo interés que presenta su persona. Sigfrido es el representante de la juventud alemana. Todos los que llevamos en nuestro pecho un corazón que las vicisitudes de la vida no han podido domar, sabemos qué significa esto. Sentimos la misma sed de acción, el mismo sentimiento de desafío frente a todas las traiciones que llevaron a Sigfrido a abandonar el castillo de su padre. Las eternas vacilaciones, el bajo temor a la acción audaz, nos repugnan; queremos penetrar en el mundo libre, echar abajo las barreras que intenta levantar la pusilanimidad y luchar para conquistar la corona de la vida y de la acción [...] Se nos encierra en esas prisiones que son las escuelas, y sólo se nos libera de su disciplina para arrojarnos a los brazos de la deidad del siglo: la policía. Pensamientos, propósitos, idas y venidas, todo está sometido al control de la policía [...] Sólo se nos ha dejado el simulacro de la acción, se nos ha dado el espadín del estudiante, pero no la espada, ¿y de qué nos sirve la virtud en el manejo del espadín, cuando se nos prohíbe utilizarla para manejar la espada?"<sup>162</sup>

Su sentimiento de rebelión contra la reacción política y religiosa, y contra la sociedad burguesa, se expresa también en las cartas a los hermanos Gräber, en las cuales podemos seguir paso a paso, por así decirlo, su rápida evolución hacia un radicalismo en un principio religioso y político.

Engels continúa tomando posición contra la religiosidad que, al llevar a la santurronería y el misticismo, se convierte en el sostén de la reacción. Ahora dirige sus ataques, no sólo contra los pietistas, sino también contra los ortodoxos, en especial contra H. Leo y Hengstenberg, a quienes reprocha sus calumnias respecto de David Strauss,<sup>163</sup> al cual empieza a leer con mucho interés; así, por primera vez, participa directamente en la lucha de la Izquierda hegeliana.<sup>164</sup>

Después de haberse liberado, no sin duras luchas interiores, de la ortodoxia, continúa durante cierto tiempo apegado aún al cristianismo, pero muy pronto evoluciona —por influencia de Schleiermacher, quien, haciendo abstracción de todo dogmatismo, reducía la religión al sentimiento de lo divino— hacia un

<sup>162</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 94.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, pág. 502. Carta a F. Gräber, del 8 de abril de 1839. *Ibid.*, págs. 522-523. Carta a W. Gräber, 24 de mayo-13 de junio de 1839. *Ibid.*, pág. 530. Carta a F. Gräber, del 12 de julio de 1839.

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, pág. 505. Carta a F. Gräber del 23 de abril (1 de mayo) de 1839: "Ahora me ocupo mucho de filosofía y de teología crítica. Cuando se tienen 18 años, y cuando se empieza a conocer a Strauss, los racionalistas y el diario de la iglesia evangélica, es menester leerlo todo sin reflexionar o empezar a dudar de nuestra primera fe. No comprendo cómo los predicadores ortodoxos pueden serlo tanto, dado que en la Biblia encuentran contradicciones tan evidentes [...] ¿En qué se basa la vieja ortodoxia? Únicamente en la tradición de rutina [...] ¿Exige la Biblia la creencia literal en su doctrina y en sus relatos? [...] La religión, tal como la entienden los ortodoxos, no es la subordinación de la razón a Cristo; mata todo lo que hay de divino en el hombre y lo reemplaza por la letra muerta. Sigo siendo supranaturalista, pero me he liberado de la ortodoxia. No puedo creer que un racionalista que trata, en la medida de sus fuerzas, de hacer el bien, pueda condenarse. Esto es contrario a la Biblia misma."

supranaturalismo que resumía la religión en la creencia en un Dios impersonal.<sup>165</sup>

Con el propósito de vencer sus dudas religiosas, que la lectura de Schleiermacher<sup>166</sup> había hecho surgir en él con mayor fuerza que nunca, estudia profundamente a David Strauss, con la idea de que éste podía dar una solución a los problemas religiosos que se le planteaban. Este estudio, que destruyó en él la creencia en el carácter sagrado de las Escrituras, le abrió el camino a una interpretación histórica de la religión cristiana, que lo hizo pasar del supranaturalismo al ateísmo. Convencido, por la crítica de Strauss, de que las contradicciones contenidas en las Escrituras excluyen la posibilidad de un origen divino, y pensando, como este autor, que la fe es incompatible con la razón, rechaza rápida y definitivamente toda creencia religiosa y, exaltado por el sentimiento de haberse liberado finalmente de las dudas que aún pesaban sobre él, hace, en una carta a W. Gräber, un entusiasta elogio de David Strauss, a quien debía esa liberación. "Escúchame un poco, hombrecito, lo que te voy a decir. En este momento soy un partidario entusiasta de Strauss: estoy protegido por una coraza y un casco, y me siento seguro de mí. Ahora pueden venirme con toda su teología; les daré una tunda tal, que no sabrán dónde meterse. Sí, Guillermo, la suerte está echada: soy un partidario convencido de Strauss, y, pobre y pequeño poeta, me he refugiado bajo las alas del genial Strauss. Piensa un poco cuán valeroso es este hombre. Tienes ante ti los cuatro Evangelios, confusos y oscuros como el Caos, con la Mística que ora, arrodillada, ante ellos; y he aquí que llega, como un joven dios, David Strauss, quien arroja sobre este Caos la luz del día. Se termina así con la fe, que aparece acribillada de tantos agujeros como una esponja. Aquí y allá Strauss ve mitos, tal vez en demasía, pero estos son detalles que no le impiden ser absolutamente genial. Si logran ustedes refutar a Strauss, me comprometo a volver a ser pietista."<sup>167</sup>

Esta toma de posición a favor de David Strauss, y este paso del supranaturalismo al ateísmo, unidos a sus tendencias liberales y democráticas, lo llevan poco a poco al combate que desarrollan los Jóvenes Hegelianos contra todas las fuerzas de la reacción. Se exalta ante la idea de participar en esta lucha, y piensa ante todo, en medio del aislamiento en que vive en Bremen, en utilizar algunas

<sup>165</sup> Cf. *Mega*, I, t. II. Carta de F. Gräber, del 12-27 de julio de 1839.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, pág. 527: "La doctrina de Schleiermacher representa un cristianismo razonable, y esto resulta evidente aun en el caso de que no se lo adopte [...] No comprendo cómo se puede todavía intentar la creencia literal en la Biblia o afirmar la intervención directa de Dios, lo cual de ningún modo se puede probar." Pág. 531: "La convicción religiosa es un asunto de sentimiento, y sólo tiene relación con el dogma en la medida en que éste es rechazado o admitido por el sentimiento. Rezo casi todos los días y casi todo el día a fin de llegar a la verdad; lo he hecho desde que empecé a dudar, pero no puedo volver a la fe de ustedes [...] Las lágrimas me suben a los ojos cuando escribo esto; me siento profundamente conmovido, pero también siento que Dios no me abandonará y que he de llegar a Él, pues a Él aspiro con todo mi corazón." Pág. 532: "Siento el más gran respeto por Schleiermacher [...] fue un gran hombre y entre los contemporáneos sólo conozco uno que posee un genio, una fuerza y un valor iguales: David Federico Strauss."

<sup>167</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 538. Carta a W. Gräber, 8 de octubre de 1839. Cf. igualmente *ibid.*, pág. 546. Carta a W. Gräber, 29 de octubre de 1839: "Me he alistado bajo las banderas de David Strauss, y soy un mítico de primera clase: te lo repito, este Strauss es un mozo magnífico, un genio que, por la penetración de su espíritu no es inferior a nadie, que ha socavado los fundamentos de vuestras concepciones, destruido definitivamente sus fundamentos históricos, y sus fundamentos dogmáticos correrán muy pronto la misma suerte. No se puede refutar a Strauss, y esto es lo que tanto enfurece a los pietistas contra él."

de las grandes figuras de las leyendas alemanas, de preferencia la de Fausto, para convertirla en el símbolo de la lucha por la libertad.

"Todo se mueve y fermenta en mí —escribe a W. Gräber—, y siento en la cabeza un ardor que me llena de embriaguez. Aspiro a encontrar una gran idea que aclare esta fermentación y trasforme este ardor en una llama luminosa [...] Quiero expresar en un cuento, o en alguna forma análoga, las ideas modernas que empezaban a apuntar en la Edad Media [...] La verdadera Segunda Parte del Fausto, aquella en que éste ya no es un egoísta, sino un hombre que se sacrifica por la humanidad, aún no ha sido escrita. Fausto, el Judío Errante, el Cazador Salvaje, son tres símbolos típicos de la libertad de pensamiento, que entonces empezaba a presentirse, y que sería fácil vincular en este plano a Juan Huss.

"¡Qué maravilloso telón de fondo poético para representar la vida y la acción de estos tres genios demoníacos! En tanto que el cuento en que trabajo ahora constituye ante todo un estudio de estilo y una pintura de caracteres, éste es el cuento con el cual espero cimentar mi renombre."<sup>168</sup>

Esta aspiración a la libertad, que hasta entonces había exhibido una forma esencialmente literaria y adoptado como expresión las figuras de las leyendas germánicas, no debía tardar en adquirir un carácter cada vez más político.

La participación de Engels en el combate de la Izquierda hegeliana acarrea su conversión al hegelianismo, al cual es llevado por David Strauss y que, en el momento en que rechaza el cristianismo, lo atrae por su grandiosa concepción del mundo.<sup>169</sup>

Empieza por interpretar la filosofía hegeliana a la manera de los Jóvenes Hegelianos, apartándose no obstante de ellos —como Marx— en un punto importante: el de la acción.

Para él, como para los Jóvenes Hegelianos, se planteaba el paso del pensamiento a la acción, de la filosofía a la actividad política. En lugar de resolver este problema como los otros Jóvenes Hegelianos, por medio de la filosofía crítica, Engels lo resuelve mediante la unión de Hegel y de Börne, quien entre los escritores de la Joven Alemania había demostrado ser el defensor más ardiente y valeroso de las ideas liberales y democráticas.

Después del período en que, orientándose hacia el liberalismo, había adoptado las ideas de la Burschenschaft, Engels se entusiasmó durante cierto tiempo con la Joven Alemania, que encarnaba a sus ojos las "ideas del día", es decir, todas las tendencias progresistas.<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 522-523. Carta a W. Gräber, 13-20 de noviembre de 1839.

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*, págs. 554-556. Carta a F. Gräber, 21 de enero de 1840: "He sido llevado directamente al hegelianismo por Strauss. No llegaré a ser un hegeliano empedernido, como Hinrichs, pero a partir de este momento me propongo asimilar importantes partes de este sistema colosal. Ya he adoptado la concepción que tiene Hegel de Dios, y por lo tanto ingreso a las filas de los 'panteístas modernos', según los llaman Leo y Hengstenberg, sabiendo muy bien el inmenso horror que provoca la palabra panteísmo entre los clérigos que se abstienen de pensar [...] Por otra parte, estudio la enorme obra que constituye la *Filosofía de la Historia* de Hegel, me esfuerzo por leer una parte todos los días y me siento literalmente sobrecogido por la inmensidad de este pensamiento [...] Son sus discípulos los que más daño han hecho a Hegel. Sólo un pequeño número de ellos, como Gans, Rosenkrantz, Ruge, etc., son dignos de él."

<sup>170</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 502-504. Carta a F. Gräber, 8-9 de abril de 1839: "Entonces estalló, como un trueno, la Revolución de julio, que es, después de la guerra de libera-



Su entusiasmo no le impedía ver las debilidades de este movimiento. Los "Jóvenes Alemanes", individualistas e inclinados en mayor o menor medida, como los románticos, al culto del genio, en general sólo participaban desde muy lejos en la lucha política. Debido a ello, no eran muy apreciados por los "Jóvenes Hegelianos", en particular por Ruge, quien en su manifiesto contra los románticos no vaciló en ponerlos en el mismo plano que a éstos. Después de la prohibición de sus escritos en 1835, los "Jóvenes Alemanes" demostraron poco ardor y valor en su resistencia, y se retiraron más o menos de la lucha política, para dedicarse a la literatura.

Sintiendo, del mismo modo que los "Jóvenes Hegelianos", hacia quienes se inclinaba ahora, todo lo que el movimiento de la Joven Alemania —que había abierto el camino a las nuevas ideas— tenía de superficial, Engels comprendía que ya no podía darle lo que le hacía falta, ni guiarlo en la lucha y en la acción.<sup>171</sup>

Entre los Jóvenes Alemanes no encontraba ninguno que lo impresionara como hombre de carácter. Sólo hacía una excepción con Börne, a quien oponía a Heine y elogiaba como hombre de carácter firme y vigoroso, como valeroso luchador.<sup>172</sup> Entusiasmado por las *Cartas de París*, que entonces leía, se refiere a él como al "gran campeón de la causa de la libertad y el derecho".<sup>173</sup>

Tomó de él lo esencial de sus concepciones políticas: reivindicación de la libertad, de la igualdad y de la soberanía popular, condenación de la monarquía constitucional y de la política del "Justo Medio", necesidad de remplazar la monarquía por la república.

El radicalismo democrático de Börne constituía a su modo de ver el complemento necesario de la política de Hegel, tal como ésta era interpretada por los

---

ción, la manifestación más hermosa de la voluntad popular. Muere Goethe y Tieck degenera cada vez más [...] Heine y Börne ya estaban formados antes de la Revolución de julio, pero sólo ahora adquieren importancia. En ellos se apoya una nueva generación que saca provecho de la literatura y la vida de todos los pueblos, y que tiene como jefe a Gutzkow [...] Wienburg encontró, para cinco de estos escritores, el nombre de Joven Alemania. Gracias a su cohesión, dieron una forma más precisa a sus objetivos. En ellos se han forjado 'las ideas del siglo'. Estas ideas no tienen un carácter demagógico o anticristiano, como se les ha reprochado. Se fundamentan en el derecho natural propio de cada hombre, y se levantan contra todo lo que, en las presentes circunstancias, se opone a este derecho. De estas ideas forman parte, en primer término, la participación del pueblo en la administración del Estado, es decir, el régimen constitucional; luego la emancipación de los judíos, la abolición de toda coerción religiosa y de la aristocracia del dinero. ¿Qué se puede objetar a esto? La *Gaceta de la iglesia evangélica* y Menzel tienen sobre sus conciencias el haber decigrado a la Joven Alemania [...]. Fuera de ella, hay pocos movimientos vivientes: por lo tanto, debo convertirme en un Joven Alemán, o, mejor dicho, ya lo soy en cuerpo y alma." Cf. *ibid.*, pág. 534, carta a F. Gräber, del 30 de julio de 1839.

<sup>171</sup> Cf. *Alega*, I, t. II, pág. 504. Carta a F. Gräber, 8-9 abril de 1839: "Rechazo, por otra parte, lo que considero en ellos [en los Jóvenes Alemanes] frivolidades, el mal del siglo, la miseria del judaísmo, etc., cosas que pertenecen ya al pasado."

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, págs. 534-535. Carta a F. Gräber, 30 de julio de 1836: "¿Qué se ha hecho de Börne? Cayó como un héroe en febrero de 1837 [...] No quiero admitirte nada en lo que se refiere a Heine: hace ya mucho tiempo que ese mozo se ha convertido en un canalla." Cf. Theodor Mundt, "Heine, Börne y la llamada Joven Alemania", *Der Freisäfer* (El puerto libre), núm. 4, Altona.

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, pág. 519. Carta a W. Gräber, 24 de mayo de 1839, pág. 537. Carta a W. Gräber, 30 de julio de 1839: "Pero he aquí que llega un joven de acusado perfil judío, llamado Börne. Déjalo asestar sus golpes, y terminará con todo el populacho esclavizado."

Jóvenes Hegelianos; consideraba que la tarea del momento consistía en unir la doctrina de Hegel a las concepciones políticas de Börne y vincular así la teoría a la acción, "la ciencia a la vida, la filosofía a las tendencias modernas".<sup>174</sup>

Apoyándose a la vez en las concepciones filosóficas e históricas de Hegel, y en las concepciones políticas de Börne, Engels acentúa su crítica política y social.

En una poesía adjunta a una carta que dirige a fines de julio de 1839 a F. Gräber, acusa a los príncipes —como lo había hecho Börne— de haber traicionado al pueblo después de la guerra de liberación, y espera que una revolución popular los arrojará muy pronto de sus tronos.<sup>175</sup> "Sí —escribe a W. Gräber—, tienes razón: aquí nada puede obtenerse por medio de la suavidad. A estos renacuajos: el servilismo, el feudalismo, la censura, etc., hay que expulsarlos con la espada. Cuando el espíritu del siglo irrumpa como un huracán, arrastrando tras de sí el tren sobre sus rieles, me lanzaré al vagón."<sup>176</sup>

En su odio contra los príncipes, los vitupera a la manera de Börne, y piensa que nada se puede obtener de ellos mientras el pueblo no los abofetee y las piedras hagan saltar en pedazos los vidrios de sus palacios.<sup>177</sup>

Este radicalismo democrático va acompañado de críticas sociales que, aunque menos acentuadas, recuerdan las *Cartas del valle del Wupper*. Así es que, en una carta a F. Gräber, subraya no sólo la opresión política, sino también la opresión social que ejerce la reacción sobre el pueblo: "Hace unas seis semanas se publicó —escribe— un excelente libro, *Prusia y el prusianismo*, de J. Venedey, Mannheim, 1839, en el cual la legislación y la administración prusianas, así como la distribución de los impuestos, son sometidos a una severa crítica. Aquí se ve el resultado de éstos: el sostén de la aristocracia del dinero en detrimento de los pobres, y el refuerzo del absolutismo, obtenidos por la opresión de los intelectuales progresistas, el embrutecimiento del pueblo y el uso de la religión para este fin..."<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, pág. 75. F. Engels, *Signos retrógrados de nuestra época*. Cf. G. Lukacs, *Progreso y reacción en la literatura alemana*, Berlín, 1947, pág. 81. Cf. F. Engels, *El pensador*, Basilea, 1945, pág. 130. M. Mitin, *Engels como filósofo*.

<sup>175</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 533. Carta a F. Gräber, fin de julio de 1839: "El pueblo paciente cargó un día sobre sus cabezas los tronos donde están sentados ustedes, príncipes y reyes, los llevó en triunfo por el país y expulsó al audaz conquistador. Ahora se han vuelto ustedes insolentes y atrevidos, y han violado vuestra palabra. Pero la tempestad que viene de Francia está creciendo, el pueblo multitudinario se agita, el trono vacila como la barca en la tormenta y el cetro tiembla en vuestras manos."

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*, pág. 534. Carta a W. Gräber, 30 de julio de 1839.

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, págs. 558, 559. Final de la carta del 1 de febrero de 1840 a F. Gräber: "Yo lo odio a muerte [a Federico Guillermo III], y si no tuviera que despreciar tanto a ese miserable, lo odiaría aún más. Napoleón era un ángel en comparación con él, y si hubiese que considerarlo un hombre, tendría al rey de Hanover por un dios. Ninguna época ha sido tan rica en crímenes regios como la que va de 1816 a 1830; casi todos los príncipes reinantes en ese período han merecido la pena de muerte. El piadoso Carlos X, el pérfido Fernando VII de España, Francisco de Austria, esas máquinas que sólo servían para firmar sentencias de muerte y que han sido la pesadilla de los carbonarios; Don Miguel, un crápula más siniestro que todos los héroes de la Revolución francesa juntos, y a quien Prusia, Rusia y Austria aclamaron cuando se bañaba en la sangre de los mejores portugueses. Y por último, el parricida Alejandro de Rusia, así como su digno padre Nicolás, cuyas horribles fechorías no es necesario mencionar [...]. No espero nada de bueno de un príncipe, mientras no oiga las bofetadas que le propina su pueblo y mientras los vidrios del palacio no sean rotos por las piedras que arroja la Revolución."

<sup>178</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 547. Carta a F. Gräber, 29 de octubre de 1839.

Estas mismas ideas inspiran sus artículos del *Telegrafo*, en los cuales critica con la misma aspereza todas las tendencias reaccionarias.

En un primer artículo —“signos retrógrados de nuestros tiempos”<sup>170</sup>— comienza trazando un paralelo entre las literaturas reaccionarias de Francia y de Alemania, y cita como principales representantes de esta última a K. Beck, Freiligrath y Raupach, oponiéndoles, como representantes de las tendencias progresistas, a Hegel y los Jóvenes Hegelianos.<sup>180</sup> Luego estigmatiza a la escuela histórica del derecho y le opone su concepción del desarrollo de la historia, que se representa en la forma de una espiral cuyos círculos se elevan cada vez más. “Prefiero atenerme al movimiento en espiral, que se desarrolla sin demasiado rigor. La historia comienza con lentitud, a partir de un punto invisible, alrededor del cual parece trepar perezosamente; sus círculos no tardan en ampliarse y en adquirir un impulso cada vez mayor. Por último, como un cometa fulgurante, se lanza de estrella en estrella, rozando o cruzando a menudo su antigua ruta, y en cada uno de sus círculos se aproxima más y más al infinito [...] ¿quién puede prever el final de su marcha?”<sup>181</sup>

En el desarrollo histórico hay, a decir verdad, movimientos de reacción, rebotes que no dejan de tener influencia sobre la evolución, no sólo política y social, sino también literaria y artística, pero que constituyen asimismo puntos de partida hacia nuevos avances.<sup>182</sup>

En su *Réquiem para la Gaceta alemana de la nobleza* Engels denuncia la idealización que se hacía de las costumbres y las ideas de ésta.<sup>183</sup>

También dirige sus ataques contra los escritores reaccionarios, como Joel Jacoby, tráfuga del liberalismo, a quien fustiga como el tipo del escritor contrarrevolucionario,<sup>184</sup> y como Karl Beck, en quien ve el símbolo de la decadencia de la Joven Alemania.<sup>185</sup>

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, págs. 62 y ss. *Telegrafo*, febrero de 1840.

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, págs. 65-66.

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, págs. 62-63.

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*, pág. 63. Cf. Friedrich Engels. *El pensador*, Basilea, 1945. P. Teleshnikov, F. Engels, *teórico del materialismo histórico*.

<sup>183</sup> Cf. *ibid.*, págs. 72 y ss. *Telegrafo*, abril de 1840, págs. 74-75: “El Prefacio [de De La Motte Pouqué] nos enseña que la historia no tiene como fin, como lo creía erróneamente Hegel, la realización de la idea de la libertad, y que sólo existe para probar que debe haber tres estados: la nobleza para luchar, la burguesía para pensar y el campesinado para trabajar...”

“Una nueva vida se hace sentir en el mundo y hace temblar gozosamente al viento de la mañana, las tupidas ramas de esos viejos árboles que son los pueblos, arrancando las hojas caducas que se lleva el viento, el cual forma con ellas un montón que el propio Dios viene a encender con sus rayos.”

<sup>184</sup> Cf. *Maya*, I, t. II, págs. 69-71. *Telegrafo*, abril de 1840, pág. 71: “En Joel Jacoby vemos a qué espantosos extremos son llevados todos esos Caballeros de la Sinrazón. He aquí adónde conduce la hostilidad al pensamiento libre, la oposición al poder absoluto del Espíritu, ya sea que se manifiesten en la forma de un descamisadismo desordenado y desahogado, o de un estúpido servilismo [...] Joel Jacoby es un trofeo viviente, un símbolo de la victoria lograda por el espíritu pensante. El que haya bajado alguna vez a la liza para defender las ideas del siglo XIX puede contemplar con una mirada triunfal el lamentable fracaso de este poeta.”

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, págs. 57-61. *Telegrafo*, diciembre de 1839. Algunos años más tarde ridiculizaría, como muestras de las insípidas poesías del “socialismo verdadero”, los poemas de K. Beck, entonces el poeta popular de la Joven Alemania, a quien acababa de comparecer con Schiller en una carta a los hermanos Gräber.

Los artículos que envía al *Matutino para las clases cultivadas* tienen un carácter político menos marcado. Se refieren, tanto a la vida de Bremen —vista principalmente en su aspecto teatral, musical y literario, y presentan un interesante panorama de sus ideas sobre el arte—, como a cuestiones religiosas y sociales.<sup>186</sup>

Un artículo sobre *La muerte de Immermann*, que completaría poco después con otro aparecido en *El telégrafo*,<sup>187</sup> revela la influencia profunda de este escritor sobre Engels, quien había formado sin duda parte del grupo de poetas jóvenes de Barmen que estaban entonces en relaciones con Immermann, establecido a la sazón en Düsseldorf.

Los artículos que tratan problemas religiosos muestran su cambio de actitud ante estas cuestiones, que ya no juzga desde el punto de vista racionalista, sino con la perspectiva de la Izquierda hegeliana.<sup>188</sup>

Se extiende en especial en lo referente al conflicto entre el pietismo y el racionalismo, entre la religión revelada y la religión considerada desde el punto de vista racional. Combate el pietismo, ya no como en sus *Cartas del valle del Wupper*, desde el punto de vista de la *filosofía de las luces*, que a su modo de ver llevaba a una transacción inaceptable entre la razón y la fe, sino desde el punto de vista de la Izquierda hegeliana.<sup>189</sup>

El artículo más interesante es la descripción de un viaje a Bremerhaven realizado el 5 de julio de 1840.<sup>190</sup>

Su interés, ya muy vivo, por las cuestiones sociales se manifiesta en el detallado análisis que hace de las diferentes clases sociales a que pertenecen los pasajeros, en particular del comportamiento que distingue a las diferentes categorías de empleados: viajantes, aprendices, corredores.<sup>191</sup>

También describe la lamentable suerte de los emigrantes, arrojados por la miseria de su país y obligados a expatriarse, no como acababa de hacerlo Freiligrath, en un estado de ánimo sentimental y descolorido, sino como lo hace un hombre cuyo corazón late ya junto al proletariado y está indignado por los sufrimientos de éste.

"No es siempre el hambre, y mucho menos la sed de ganancias, lo que lleva a estos hombres a expatriarse: es la situación incierta de un campesino que, liberado de la servidumbre, no por ello es libre. Es la servidumbre hereditaria

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, págs. 121 y ss. Bremen. Teatro. Fiesta de los impresores. *Matutino*, 30 de julio de 1840. *Ibid.*, págs. 123 y ss.: Literatura. *Matutino*, 31 de julio de 1840. *Ibid.*, págs. 130 y ss. Proyectos relativos a navegación, teatro, maniobras, *Matutino*, 19 de octubre de 1840. *Ibid.*, págs. 144 y ss.: Bremen en sus relaciones con la literatura y la música, *Matutino*, 18 de enero de 1841. Se puede añadir a estos artículos: El regidor de Bremen, *ibid.*, pág. 132. *Matutino*, diciembre de 1841, que constituye un pequeño ensayo literario, y El bajo-alemán, *ibid.*, *Matutino*, 19 de enero de 1841, que demuestra el interés que ya tenía F. Engels por los problemas lingüísticos.

<sup>187</sup> Cf. *ibid.*, págs. 126 y ss., *Matutino*, 10 de octubre de 1840. Cf. *ibid.*, págs. 111 y ss. Las memorias de Immermann, *Telégrafo*, 10 de junio de 1841.

<sup>188</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 128 y ss. Bremen. Racionalismo y pietismo, *Matutino*, 17 de octubre de 1840. Cf. *ibid.*, págs. 141 y ss.: Bremen. La querella eclesiástica, *Matutino*, enero de 1841.

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, pág. 143. Bremen. Querella eclesiástica. *Matutino*, del 16 de enero de 1841.

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, págs. 589 y ss., y págs. 147 y ss. Viaje a Bremerhaven, *Matutino*, agosto de 1841.

<sup>191</sup> Cf. *ibid.*, págs. 147-148-151

que pesa sobre él; y son los tribunales feudales, que ponen amargura en sus comidas y perturban su sueño hasta el momento en que se decide a abandonar su país...

"Bajamos la escala para echar una mirada al interior del navío. Allí estaba la plebe que no es bastante rica para pagar los 90 marcos que cuesta un viaje con camarote, la gente a la cual no se saluda y cuyas costumbres se califican de groseras o vulgares [...] Por todo el entrepuente se extiende una fila de camas dobles superpuestas, apretadas unas contra otras. Reina aquí una atmósfera sofocante: hombres, mujeres y niños están tan apretujados unos contra otros, como los adoquines de una calle, y los enfermos están al lado de los sanos [...] Es un triste espectáculo este, ¿y qué sucederá cuando la tempestad arroja a hombres y cosas, confusamente, unos contra otros, y cuando las olas que barren el puente no permiten abrir los ojos de buey, únicas entradas del aire fresco?"<sup>192</sup>

En este artículo, como en las *Cartas del valle del Wupper*, se manifiesta igualmente el don —que lo distinguía de Marx— de describir cosas y personas de modo pintoresco e interesante. Este don brilla especialmente en otro artículo, "Paisajes", publicado en junio de 1840 en el *Telégrafo*, en el cual describe un viaje que acaba de hacer por Westfalia, Renania, Holanda e Inglaterra.<sup>193</sup> Uniendo la profunda impresión que ha ejercido sobre él la doctrina de Hegel a la que le inspira la vista de la inmensidad del mar, celebra el sentimiento de liberación que le ha dado el panteísmo de Hegel, y que suscita en él la contemplación de las ondas infinitas.

"Aférrate —escribe— de las cuerdas del bauprés y contempla las olas que rompe la proa de la nave, y que lanzan espuma sobre tu cabeza; dirige luego la mirada hacia la superficie lejana y verde, donde las cimas agitadas y espumosas de las olas surgen incesantemente, y los rayos del sol, reflejados por millares de espejos danzarines, inundan tus ojos; donde el verde del mar se funde con el azul del cielo y el oro del sol para formar un maravilloso color; y entonces sientes que todas tus preocupaciones mezquinas te abandonan, que desaparecen los recuerdos de los enemigos de la luz y de sus pérfidas maniobras, y sólo queda en ti un sentimiento: ¡el sentimiento exaltante de comulgar con el Espíritu infinito y libre! Sólo conozco una impresión comparable a ésta: la que tuve cuando se me presentó por primera vez la idea de Dios, tal como ha sido concebida por el último filósofo, esa idea gigantesca del siglo XIX. Entonces experimenté este mismo estremecimiento de dicha, me sentí igualmente como envuelto en el fresco aire marino que desciende del cielo puro. Las honduras de la especulación se me presentaban como las olas insondables del mar, de las cuales no es posible apartar la mirada que ha bajado hacia ellas. ¡Vivimos y existimos en Dios! En el mar nos volvemos concientes de ello, y sentimos que todo lo que nos rodea está, como nosotros mismos, penetrado del hálito divino..."<sup>194</sup>

Durante su formación filosófica, política y social, Engels siguió haciendo la misma vida activa y gozosa de sus días de Bremen, sin llegar a interesarse más que antes por el comercio. Por las cartas que escribe a los hermanos Gräber y a su hermana María nos enteramos de que practica asiduamente deportes, se dedica

<sup>192</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 151-152.

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, págs. 76-82.

<sup>194</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 79-80.

a la música y estudia idiomas extranjeros, en especial el castellano, el portugués y el italiano.<sup>195</sup> Se entusiasma con Goethe,<sup>196</sup> traduce a Shelley<sup>197</sup> y da pruebas de una gran actividad literaria, de la cual los artículos del *Telégrafo* y del *Diario de la mañana* no representan nada más que una parte.

De esta producción literaria sólo nos quedan tres poemas, inspirados en la lucha por la libertad.<sup>198</sup>

El primero es una traducción de la oda *A la invención de la imprenta* (1800) del poeta español José Manuel Quintana, publicada en *El álbum de Gutenberg de 1840*, y que Engels firmó por primera vez con su nombre y no con su seudónimo (F. Ostwald). Esta oda, inspirada en el racionalismo, fue un vehemente ataque contra la tiranía y una apología de la razón y la libertad, a las cuales la invención de Gutenberg había asegurado la victoria y que habrían de dominar, desde entonces, la vida humana.

En el segundo poema, *Viaje nocturno*, publicado el 3 de enero de 1841 en *El correo alemán*, y compuesto sin duda en ocasión del viaje que había realizado por Hanover y Westfalia, describe una gira nocturna a través de la Alemania sometida. Después de soñar con la liberación de Alemania, despierta por la mañana y tiene la visión de una ciudad iluminada por la aurora, en la cual reina la libertad.

"Durante una noche sombría viajé solo, en coche, por una región alemana que ustedes conocen muy bien, en la cual muchos corazones viriles, oprimidos por la tiranía, están henchidos de ardiente cólera, pues compueban que la libertad duramente conquistada y defendida con encarnizamiento es vilipendiada y execrada por bocas mercenarias.

"Una bruma espesa cubría el campo, y de cuando en cuando una ráfaga de viento sacudía los álamos, que despertaban atemorizados y volvían en seguida a dormirse.

"En el aire claro estaba suspendida la hoz acerada de la luna, como una espada

<sup>195</sup> Cf. *ibid.*, sport, págs. 582, 583, 595, 604. Cartas a su hermana María, 10 abril de 1839, 28 de setiembre de 1839, 6-9 de diciembre de 1840. Música, págs. 579, 606, 609, 612. Cartas a su hermana María, 11 de febrero de 1839, 21-28 de diciembre de 1839, 20-25 de agosto de 1840, 18 de febrero de 1841, 8-11 de marzo de 1841. Idiomas, páginas 582, 595. Cartas a su hermana María, 28 de setiembre de 1839, 20-25 de agosto de 1840.

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, pág. 606. Carta a su hermana María, 23 de diciembre de 1840: "Mamá me envió para Navidad una suscripción a las *Obras completas* de Goethe. Desde ayer me he procurado los primeros tomos aparecidos y me he deleitado hasta media noche leyendo 'Las afinidades electivas'. ¡Qué hombre, este Goethe!"

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, pág. 553. Carta a W. Gräber, 30 de julio de 1839.

<sup>198</sup> *Ibid.*, pág. 536. Carta a W. Gräber, 9 de diciembre de 1840: "Me ocupo mucho de trabajos literarios; después de haber recibido de Gutzkow la seguridad de que mis artículos son bien recibidos, le envié un ensayo sobre K. Beck; escribo también muchos versos, que por otra parte debo pulir, y varias cosas en prosa para mejorar mi estilo. He escrito anteaer *Una historia de amor en Bremen*, ayer *Los judíos de Bremen*, y pienso escribir mañana *La literatura joven de Bremen*, *El novicio* (aprendiz de casa de comercio) o alguna cosa de esta clase. En quince días se puede escribir fácilmente, si uno está en vena, unas sesenta páginas. Luego se presta atención al estilo, se intercalan por aquí y por allá unos versos para variar y se lo publica con el título de *Veladas de Bremen*. El editor que espero conseguir vino a verme ayer. Le leí *Ulises resucitado*, que lo embelesó. Quiere que le dé la primera novela que escriba, y ayer insistió en que le mostrara el material para un pequeño volumen de poemas. Desgraciadamente, no son muchos, ¡y también hay que pensar en la censura! ¿Quién va a dejar pasar el *Ulises*?"

de Damocles sobre la ciudad a la cual me dirigía, como un símbolo de la cólera real que sabe golpear con prontitud y en todas partes.

"Alrededor del coche brincaban los perros, me ladraban, excitados sin duda, como los serviles escribas de la capital, porque habían husmeado en mí un espíritu libre. Desdeñando sus ladridos, y hundido en un almohadón, me entregué a sueños audaces y libres, sabiendo que las pesadillas siempre son más angustiosas cuando se acerca el alba.

"Y llegó la mañana, precedida de su estrella encendida, que le abre el camino, y las campanas de la libertad despiertan a todos los fieles, y ya no anuncian la tempestad, sino la serena paz. El árbol del espíritu aplasta con sus raíces los restos de los tiempos extinguidos, mientras sus ramas difunden por todo el mundo flores de oro que brillan con un fulgor eterno. Quedé dormido en medio de este sueño y al día siguiente, al despertar, vi la tierra dichosa, nimbada de luz, y ante mí la ciudad radiante y sonriente de Stüve, la ciudad de la libertad, que resplandecía bajo la luz de la mañana."<sup>199</sup>

En su anhelo de participar en el combate por la liberación, no se limitaba a compartir las aspiraciones de la burguesía, es decir, a ser liberal, sino que ya se orientaba, aunque de modo aún impreciso, hacia el socialismo. La crítica de las miserables condiciones de vida a que habían sido reducidos los proletarios y los inmigrantes, realizada en las *Cartas del valle del Wupper* y en el *Viaje a Bremerhaven*, no lo había llevado todavía al socialismo. Estas concepciones aparecen por primera vez, y por cierto que de modo bastante indefinido, como una expresión de sus pensamientos personales en un ciclo de poemas que lleva el nombre de *Una noche*.<sup>200</sup> Esa noche sueña el joven con una aurora de libertad que transformará a la tierra en un vasto y bello jardín: "Ya el ocaso palidece en el poniente. Paciencia. Llegará una mañana, la mañana de la libertad; y el sol ascenderá, y lanzará desde su trono un ardor eterno, la noche se alejará con sus sombrías preocupaciones y veremos brotar flores, no sólo en los arriates en donde las hemos sembrado, sino en todas partes, convirtiendo a la tierra en un claro jardín."

Esta feliz noticia es anunciada por los pájaros, a los cuales se asocia:

"Los cantores no están ya en las torres de los castillos. Unos robles altivos, que la tempestad no ha podido derribar, contemplan audazmente y sin temores al sol [...]. Yo mismo soy uno de esos cantores libres; me trepé a las ramas del roble Börne, cuando los tiranos del valle encadenaban aún más firmemente a Alemania. Sí, soy uno de esos pájaros audaces que vuelan por el mar etéreo de la libertad. Y aunque sólo fuera un gorrión de esa bandada, preferiría ser un gorrión entre ellos y no un ruiseñor si tuviera que estar encerrado en una jaula y divertir a un príncipe con mis cantos."

Esa nueva aurora traerá, no sólo la libertad a los hombres, sino también la igualdad y la dicha, mediante una justa distribución de los bienes.

"Entonces el navío que hiende las olas espumosas no traerá ya mercancías para enriquecer a unos pocos individuos, no estará al servicio del comerciante

<sup>199</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 17-18. J. K. B. Stüve (1798-1812) era un político liberal de Hanover, víctima de la política reaccionaria del rey.

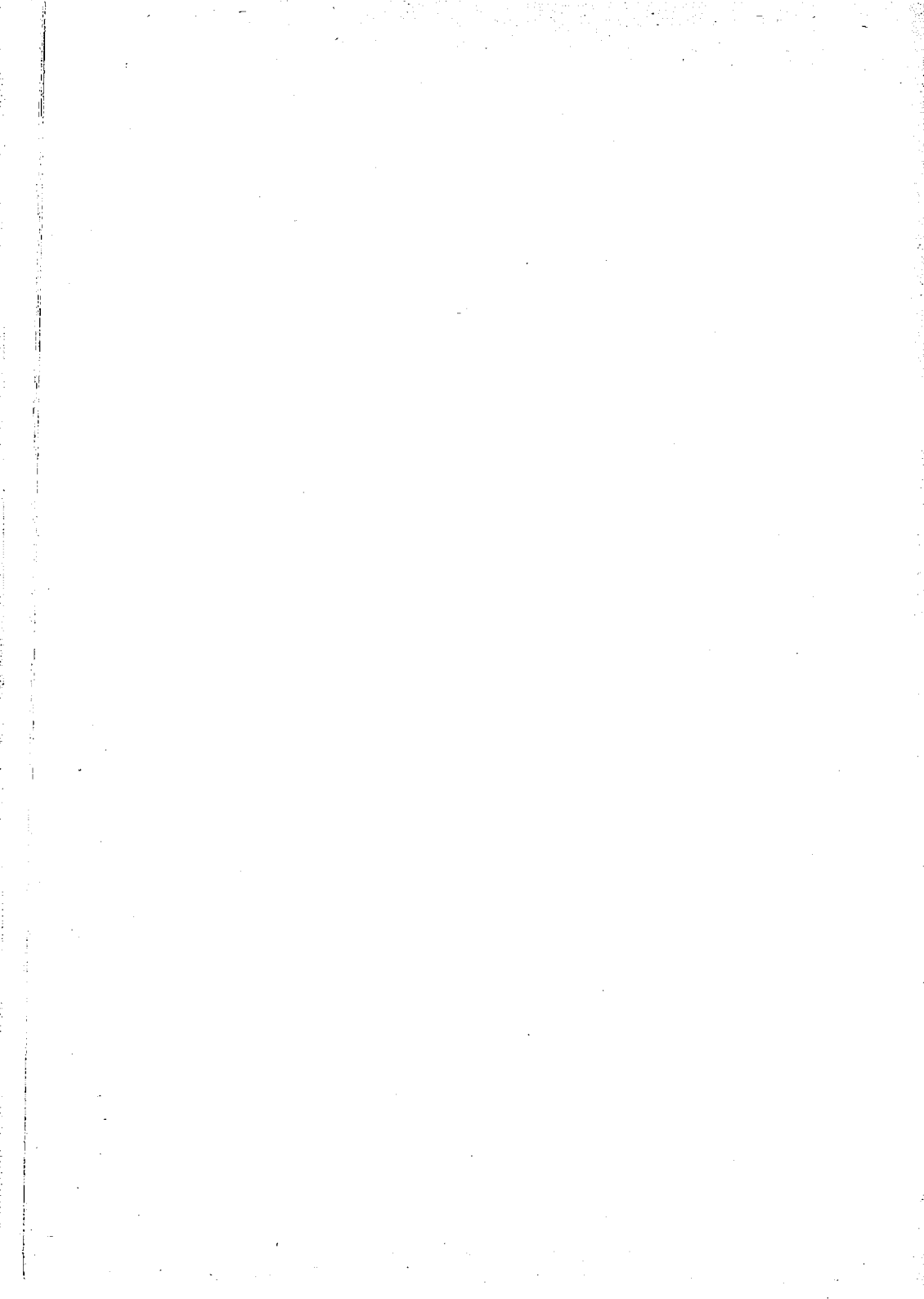
<sup>200</sup> Cf. *ibid.*, págs. 83-87.

ávido de amontonar riquezas, sino que traerá las cosechas que engendran la dicha de la humanidad." <sup>291</sup>

En este sueño se ve aparecer ya la idea de igualdad, de justicia y de felicidad para todos, que respondía a las aspiraciones profundas de Engels, y que lo llevaría al comunismo antes que a Marx.

<sup>291</sup> Cf. *Méga*, I, t. II, págs. 83, 84.





## CAPÍTULO IV

### EL RADICALISMO POLÍTICO

Por efecto del incesante crecimiento de la reacción, que con Federico Guillermo IV adoptó una forma pietista y romántica, los Jóvenes Hegelianos entraron en pugna cada vez más abierta con el Estado prusiano.

El espíritu agresivo de estos jóvenes reflejaba el robustecimiento de la oposición de la burguesía, que reclamaba cada vez con más vigor reformas políticas, en especial la libertad de prensa y un régimen constitucional.

La oposición política que, a falta de régimen parlamentario y partidos políticos, se manifestaba todavía, principalmente, en el plano literario, recibió un fuerte impulso con las *Poesías de un viviente*, que el poeta G. Herwegh publicó en abril de 1841.

Estas poesías traducían las aspiraciones de una generación nueva, enamorada de la libertad, que se apartaba de la poesía y de los sueños románticos, y tuvieron una enorme resonancia.<sup>1</sup>

Su éxito fue para los Jóvenes Hegelianos un estímulo en su lucha contra la reacción.

Después de haber rechazado el cristianismo, al cual acusaban de obstaculizar el progreso de la razón, empezaron a atacar al Estado prusiano, reaccionario y absolutista, lo cual no les impidió, por otra parte, seguir apegados a la concepción hegeliana del Estado y continuar creyendo que dependía del propio Estado prusiano el darse un carácter racional y determinar el futuro de la humanidad.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. *Archivos para la historia del socialismo y del movimiento obrero*, 1913, t. IV, pág. 192. F. Mehring, G. Herwegh: "Las *Poesías de un viviente*, que aparecieron en el verano de 1841 conquistaron irresistiblemente los corazones alemanes. En ellos se cantaba y expresaba lo que pensaba y sentía un gran pueblo que surge de su letargo y despierta a la vida para participar en la historia. La agitación que fermentaba y bullía en ellos no hacía más que reflejar fielmente el estado de espíritu de la nación, que empezaba a tomar conciencia de sí misma." Cf. igualmente *Anales alemanes*, setiembre de 1841. A. Ruge, *El nuevo lirismo, Poesías de un viviente*.

Este despertar del liberalismo se manifestaba también, en el terreno de la poesía, en los *Cantos de un guardia cosmopolita*, de Dingelstedt, en las *Poesías no políticas* de Hoffmann von Fallersleben y en los poemas que R. Prutz publicó en la revista semanal *Politische Wochensche*.

<sup>2</sup> Cf. L. Buhl, *La misión de la prensa prusiana*, Berlín, 1842, pág. 6: "¿Quién no siente devoción por el Estado? ¿Quién no quiere sinceramente su bien? Todos anhelamos verlo grande, poderoso, guiado por la Razón. No tenemos otro deseo que confundirnos con

Convencidos de la omnipotencia del Espíritu, que muy pronto llevaría al triunfo ineluctable de la Razón, se entusiasaban ante la idea de que a ellos les estaba encomendada la misión de transformar el Estado prusiano, por medio de sus críticas, en un Estado racional, y de participar así, en forma decidida, en el progreso de la humanidad.

Como la oposición liberal era aún demasiado débil para formar un partido político que pudiera sostenerlos en su lucha, el radicalismo de los Jóvenes Hegelianos se encerraba en el dominio teórico y conservaba un carácter idealista; a pesar de sus deseos de pasar del pensamiento a la acción, no lograban realizar la unión de la teoría y la actividad práctica.

En un artículo de los *Anales de Halle*, *El Estado cristiano y nuestro tiempo*, y entrando en lucha abierta contra el gobierno prusiano, B. Bauer mostró la oposición fundamental que existía entre el Estado cristiano instaurado por Federico Guillermo IV y el Estado racional.<sup>3</sup>

El Estado cristiano, decía, es, por el hecho mismo de estar subordinado a la iglesia, la negación del Estado racional, expresión de la Conciencia universal, junto con la cual evoluciona bajo la acción de la filosofía crítica: "El Estado cristiano es el Estado en el cual la religión cristiana, en su forma teológica y dogmática, constituye o debe constituir el elemento preponderante [...] El Estado, como creación de la Conciencia de Sí, ya no es el Estado cristiano, pues no es ya un Estado extraño a la vida del Espíritu. Su diferencia con el Estado cristiano reside en que ya no tiene necesidad del complemento o la tutela de la iglesia, por haber integrado en sí mismo su esencia infinita..."<sup>4</sup>

Por su parte, Ruge demostraba, en un artículo sobre *El antiguo y el nuevo racionalismo*, que el combate por la libertad exigía que se sometiera a una crítica implacable todas las instituciones que habían llegado a ser irracionales,<sup>5</sup> y en otro artículo, sobre *La Gaceta General de Leipzig y la opinión pública*, en donde estigmatizaba el carácter cada vez más reaccionario del gobierno prusiano, invitaba a la Izquierda hegeliana a entrar resueltamente en la oposición.

"Una vez más, la posición de tutela, y las instituciones liberales, como la milicia popular y el régimen municipal, constituyen anomalías en este sistema que

---

él y consagrarle todas nuestras fuerzas; nuestro objetivo supremo es el de llegar a ser ciudadanos del Estado, tener plena conciencia de ello, y comportarnos como tales." Citado por B. Bauer, *El ascenso y la caída del radicalismo alemán de 1842*, 2ª ed., Berlín, 1850, t. I, p. 29.

<sup>2</sup> Cf. *Anales de Halle*. *Der christliche Staat und unsere Zeit*, junio de 1841. Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 249. Carta de B. Bauer a C. Marx, Bonn, 31 de marzo de 1841: "Antes que nada redactaré un largo artículo, en el cual tomo posiciones contra la tendencia del gobierno." Sobre la participación de Marx en este artículo, Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 255-257. Carta de Köppen a Marx, del 3 de junio de 1841.

<sup>4</sup> Cf. *Anales de Halle*, *El Estado cristiano y nuestro tiempo*, pág. 538, 7 de junio de 1841; pág. 549, 10 de junio de 1841.

<sup>5</sup> Cf. *Anales de Halle*, 20 de marzo de 1841, pág. 271. A. Ruge, *El antiguo y el nuevo racionalismo*. "Pero he aquí que surge el Nuevo Racionalismo que, al convertirse en instrumento de la dialéctica y denunciar el carácter irracional de la Razón que se fija en una realidad determinada, se vuelve al mismo tiempo instrumento de la Crítica, y, superando el pasado y el presente, muestra el camino hacia el futuro. En efecto, el presente no es más que la idea fijada en una realidad determinada; ahora bien, la Idea, tomada en su movimiento dialéctico, en el desarrollo del Espíritu, no tiene el derecho de fijarse en ninguna realidad y detenerse en ella."

excluye la participación del pueblo en el poder [...] Un sistema semejante, que se caracteriza por una absoluta falta de espíritu público y que constituye la negación misma del espíritu que debería animar al Estado, no puede perpetuarse indefinidamente. Es menester oponerse a él."<sup>6</sup>

El lema de la oposición, así lanzado, no se convirtió en letra muerta para él, y acentuó incesantemente, en sus críticas, el carácter de oposición de su revista. Pero la represión no se haría esperar. En junio recibió orden de editar en Prusia los *Anales de Halle*, publicados en Leipzig por el editor Wigand, y de someterlos a la censura prusiana. Ruge se negó a acatar esta orden y se fue de Halle, estableciéndose en Dresde, donde editó su revista, a partir del 2 de julio de 1841, con el nuevo título de *Anales alemanes de ciencia y de arte*.<sup>7</sup>

Al cambiar el título de su revista, Ruge modificó también el carácter de la misma, y en el prefacio al primer número subrayaba su nueva orientación.

Rechazaba toda transacción y adoptaba la tesis de Bruno Bauer, sobre el combate necesario entre el Estado cristiano y la filosofía crítica, y entraba a luchar en sus artículos contra todas las potencias hostiles a la libertad y a la razón, contra todas las tendencias reaccionarias políticas y religiosas.

"La guerra de liberación llevada a cabo contra las potencias extranjeras: el sistema filosófico esclerosado, la imposición de un dogmatismo y la realidad empírica han llevado a la filosofía a tomar una nueva posición frente al mundo: se afirma de modo plenamente conciente y sin ninguna reserva, tal como es verdaderamente, es decir, como el poder libre que constituye el elemento motor de la historia. Esto determina una crisis de suprema importancia, pues lo que está en el fondo de ello es el verdadero concepto de libertad.

"La filosofía hace de la conciencia de Sí y de su desarrollo necesario, bajo forma de crítica de cada grado de la evolución de la historia, el poder determinante, le atribuye la primacía en relación con todo lo que sólo es acaecer exterior, y la considera como el principio del desarrollo histórico del Espíritu."<sup>8</sup>

Este combate político, que por otra parte seguía concibiendo en esencia como una lucha filosófica, es decir, espiritual,<sup>9</sup> lo llevaba poco a poco al ateísmo y a un radicalismo político que debía aproximarle a Carlos Marx.

Esta tendencia de los Jóvenes Hegelianos a pasar de esa manera, de la crítica filosófica a la acción política, era favorecida por el conflicto que había surgido entonces entre Prusia y Francia.

La Convención de Londres, relativa al problema de Oriente, que se firmó el 15 de julio de 1840 entre Inglaterra, Rusia, Austria y Prusia, con exclusión de

<sup>6</sup> Cf. *Anales de Halle*, 13 de febrero de 1841, pág. 152. A. Ruge, *Die Leipziger Allgemeine Zeitung und die öffentliche Meinung*.

<sup>7</sup> *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*.

<sup>8</sup> Cf. *Anales alemanes*, núm. 1, 2 de julio de 1841, Vorwort, pág. 2.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, 12 de agosto de 1841, págs. 142-143. A. Ruge, *La filosofía hegeliana y el filósofo de la Gaceta General de Augsburgo (del 11 de junio de 1841)*: "Los pensamientos son libres y la acción está determinada, en fin de cuentas, por el pensamiento. Esto significa que es preciso reflexionar sobre los grandes problemas políticos y teológicos a fin de no verse superado y sumergido por los pensamientos del mundo presente y del mundo que adviene. Los pensamientos son las armas más seguras para vencer, las baterías inconquistables. Lo único que queda es la verdad, que se reforma a sí misma y que se desarrolla. No hay más historia que la del movimiento que marcha hacia el futuro y que determina el Espíritu pensante."

Francia, que veía formarse contra ella una nueva Santa Alianza, había determinado en París un estallido de nacionalismo y desencadenado, por su parte, en Prusia, que tenía un ataque al Rin, un gran movimiento francófono. Este movimiento se expresaba en una floración de poemas hostiles a Francia, de los cuales el más popular era el *Canto del Rin*, de N. Becker. El enorme éxito de este poema, al cual Alfred de Musset contestó con unos versos célebres, era testimonio de la agitación belicosa de los espíritus, y la guerra sólo pudo evitarse por la actitud prudente de Luis Felipe, quien temiendo las consecuencias que pudiese tener para él, expulsó al ministro Thiers, partidario de la iniciación de las hostilidades.

Este movimiento, que respondía al deseo de la burguesía alemana de conquistar una posición más fuerte en Europa, y que llevaría a cierto número de liberales alemanes, francófilos hasta el momento, como Gervinus, a un nacionalismo agresivo, reforzaría en los Jóvenes Hegelianos sus tendencias francófilas y liberales.

Opuestos a un gobierno cada vez más reaccionario, les repugnaba tomar partido contra Francia, que desde las revoluciones de 1789 y 1830 había sido el foco y el baluarte del liberalismo en Europa, tanto más cuanto que veían con claridad que una alianza entre Rusia, Austria y Prusia contra Francia habría provocado, además de la derrota de esta última, el aplastamiento del liberalismo en todos los países.

Esto los acercaba a los liberales de Alemania meridional, que durante todo el tiempo habían criticado a Prusia por su política reaccionaria, y se dejaron influir por Börne y Heine, quienes, en las *Cartas de París* y la *Situación en Francia*, habían estigmatizado a Prusia como el símbolo mismo de la reacción.

Para ellos el problema esencial era en ese momento el de saber qué actitud adoptaría Prusia, situada entre dos grupos de potencias, unas reaccionarias: Rusia y Austria, y las otras liberales: Inglaterra y Francia; pues, según que se inclinara hacia uno u otro grupo, podía determinar el triunfo del liberalismo o del absolutismo.

Desde abril de 1840 Ruge había tomado posición contra la orientación eventual de Prusia hacia Rusia y Austria, y demostrado que el porvenir del liberalismo en Europa dependía de la posición que adoptara.

"Rusia, Austria y Prusia —escribía— se levantan contra la tendencia histórica de la Europa latina y germánica, y contra las formas libres de Estado que ésta quiere crear, y sin duda tendría la supremacía de su lado si Prusia no estuviera tan profundamente enraizada en el germanismo e impedida, en razón de ello, de oponerse a la larga a esta tendencia. Cuanto más libre se vuelve Francia, tanto más necesario es para Alemania y Prusia no quedarse rezagadas [...] Sólo por la realización de todas las consecuencias del protestantismo, y del constitucionalismo [...] podrá Prusia, con Alemania, cumplir su alta misión histórica y realizar plenamente el concepto de Estado absoluto."<sup>10</sup>

El principal vocero de los Jóvenes Hegelianos en este conflicto fue Moses Hess, quien ocupaba un puesto particular en el movimiento de la Izquierda Hegeliana, y debía representar un papel importante en su desarrollo.

<sup>10</sup> Cf. *Anales de Halle*. A. Ruge, Menzel, *Europa en 1840*, 10 de abril de 1840, página 690; 13 de abril de 1840, página 705; 14 de abril de 1840, página 717.

Nacido en Bonn el 21 de enero de 1812, Moses Hess era hijo de un pequeño industrial judío, dueño de una refinería de azúcar. Después de recibir, en el seno de su familia, una educación religiosa que lo impregnó profundamente de la ideología judía, había de secundar a su padre, pero no demostró ninguna aptitud para la industria y el comercio, y dedicaba la mayor parte de su tiempo a estudiar filosofía, como autodidacta, interesándose en especial por Rousseau, Hegel y Spinoza. Las relaciones con su padre se volvieron tensas, sin duda, y Hess abandonó la casa paterna a los comienzos de la década 1830-40, y viajó por Holanda, Suiza y Francia, países en los cuales llegó a conocer las doctrinas socialistas y comunistas francesas, en especial las de Saint Simon, Fourier y Babeuf, y probablemente entabló relaciones con los artesanos alemanes revolucionarios, miembros de la sociedad secreta "La Liga de los Justos".

De vuelta a Bonn, publicó en 1837 un libro extraño y confuso, *La historia sagrada de la humanidad por un discípulo de Spinoza*, en el cual exponía sus ensueños mesiánicos y comunistas.<sup>11</sup> Mostraba en dicha obra cómo la sociedad futura, que él se representaba como el nuevo Reino de Dios sobre la Tierra, o la Nueva Jerusalén, nacería de la miseria de los tiempos presentes, en los cuales reinan el egoísmo y la desigualdad.

En su total ignorancia de la historia del mundo, Hess reducía esta historia a la del pueblo judío, y trazaba un cuadro fantástico de su desarrollo. En el período precedente al advenimiento de Cristo, que correspondía a la infancia de la humanidad, reinaba entre los hombres la armonía, basada en la comunidad de los bienes. Esta armonía primitiva había sido destruida por la institución de la propiedad privada y de la herencia, que engendraron el egoísmo y la desigualdad social.<sup>12</sup>

Estos defectos alcanzaron su grado culminante en la sociedad moderna, en la cual la aristocracia del dinero ha remplazado a la antigua aristocracia feudal, y la oposición entre pobres y ricos se acentúa cada vez más.<sup>13</sup> Pero del mismo mal nacerá la salvación, pues la concentración y el constante acrecentamiento de las riquezas, y la depauperación creciente del pueblo deben llevar necesariamente a la revolución.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Cf. M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart, 1837, in-16º, 346 págs.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, págs. 235-237, 252-261.

<sup>13</sup> Cf. *La historia sagrada de la humanidad*, págs. 268-269: "Debemos reconocer que la vida colectiva debe terminar necesariamente allí donde existe una aristocracia que concentra en sí todas las fuerzas de la sociedad y oprime el resto del pueblo bajo el peso del oprobio y la servidumbre. No hablamos aquí de esa aristocracia cuyo poder ya está quebrantado, de la nobleza [...] sino de la aristocracia del dinero." Págs. 302-303: "En nuestra época, la riqueza no proviene del saqueo ni —como en otros tiempos— del empobrecimiento y la opresión de los otros hombres, pues ya no se acrecienta desde afuera, sino desde adentro [...]. Nuestras leyes y nuestras actuales instituciones, tales como existen, sólo sirven, al desarrollar los nuevos inventos en el dominio de la mecánica, en la industria y el comercio, para aumentar la desigualdad y acrecentar la riqueza de los unos y la pobreza de los otros."

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, pág. 303: "A decir verdad, estos nuevos inventos, del mismo modo que el comercio y la industria —cada día más libres—, no son, en manos de la Providencia, otra cosa que los instrumentos destinados a realizar la Armonía, a traer el reino de la Verdad, pues llevan al extremo la oposición entre la riqueza y la pobreza, oposición que, después de haber alcanzado su punto culminante, deberá necesariamente ser abolida."

Esta revolución no tendrá un carácter político, sino social;<sup>15</sup> con la abolición de la propiedad privada y del derecho a la herencia suprimirá las causas esenciales de la desigualdad social, y, al instaurar la igualdad y la armonía, permitirá restablecer el reino de Dios sobre la tierra.<sup>16</sup> Esta revolución será la obra común de Francia y de Alemania. Por la unión de la acción, representada por Francia, y del pensamiento, encarnado por Alemania,<sup>17</sup> se logrará un nuevo Edén, mediante la extirpación del egoísmo y la implantación del comunismo en la tierra.<sup>18</sup>

Hess, como los primeros socialistas, adaptaba sus concepciones sociales a las concepciones religiosas, dando a éstas un contenido social, y unía en este libro el mesianismo judío, las filosofías de Spinoza y de Hegel y las doctrinas de Fourier y de Babeuf, para anunciar el advenimiento de la sociedad futura bajo la forma del reino de Dios. Transformaba su creencia primera en el triunfo final de la raza judía, en una fe en la victoria del pueblo oprimido, y partía de la idea mesiánica del reino de Dios, que debe nacer de lo más profundo de la miseria humana; atribuía —bajo la influencia de sus estudios filosóficos— la creación de este reino al desarrollo racional de la historia, y le asignaba, en razón de sus tendencias sociales, el objetivo de suprimir la propiedad privada y establecer el comunismo.

Su crítica de la sociedad burguesa y su concepción de la sociedad futura se inspiraban esencialmente en las doctrinas de Fourier y de Babeuf. Del primero tomaba la idea de una armonía social, que constituía el tema fundamental de su libro,<sup>19</sup> así como su crítica del sistema capitalista; exponía cómo este sistema lleva, al mismo tiempo que a la concentración de las riquezas, a la agravación del pauperismo y por lo tanto a la revolución,<sup>20</sup> y proponía como objetivo de esta

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, pág. 308: "Hemos mostrado que las condiciones esenciales para el establecimiento del Reino Sagrado no deben ser perseguidas por medio de la forma de gobierno, que la miseria social tiene causas más profundas, que tiene su fuente en la herencia de las fortunas, en lo que se llama el derecho histórico, y en el predominio de la aristocracia, no de la nobleza agonizante, sino de la aristocracia ascendente del dinero."

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, pág. 249: "La igualdad total sólo reina allí donde existe la propiedad común de los bienes, de los espirituales y los materiales, donde los tesoros de la sociedad son accesibles a todos y donde nada es propiedad exclusiva de un individuo [...]" Pág. 257: "Es necesario que el derecho histórico empiece por ser abolido para que la igualdad primitiva entre los hombres pueda restablecerse: sólo podrá serlo mediante la supresión de la herencia."

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, págs. 308-310: "En el corazón de Europa se fundará la Nueva Jerusalén. Alemania y Francia son los dos puntos extremos del Oriente y el Occidente, y de su contacto nacerá el fruto divino. El carácter de los franceses se opone al de los alemanes [...] Alemania ha sido y sigue siendo el país de las grandes luchas espirituales; Francia es el país de las grandes revoluciones políticas. Y por ello decimos: de Francia, el país del combate político, nos llegará un día la verdadera política, así como de Alemania nos vendrá la verdadera religión. Y de la unión de ambas nacerá la Nueva Jerusalén."

<sup>18</sup> Cf. *La historia sagrada de la humanidad*, págs. 315-316: "Todo el país será un gran jardín, en el cual sólo habrá hombres felices y laboriosos, que aprovecharán la vida del modo que conviene a los humanos. Se buscará a la miseria para remediarla, pero no se la encontrará, pues la desdicha se habrá alejado de los hombres." Pág. 325: "La sociedad dispondrá de tal superabundancia de fuerzas, que creará maravillas. Nada será imposible al Estado, porque ya nada dependerá del egoísmo de sus miembros."

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, pág. 268: "La armonía es el fundamento del Reino Sagrado, el objetivo al cual aspira nuestro tiempo."

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, pág. 267: "Pero este egoísmo, este resto de desigualdad, se cava su propia tumba. Dentro de poco tiempo será derribado."

revolución, lo mismo que Babeuf, la realización del comunismo, término final del desarrollo de la historia.

Este libro, que concluía con una visión utópica de la sociedad futura constituida —y en ello radica su interés—, con las obras de L. Gall, la primera expresión del pensamiento socialista en la Alemania del siglo XIX.

Después de la publicación de la *Historia Sagrada de la humanidad*, que no tuvo eco alguno,<sup>21</sup> Hess se aproximó al movimiento de la izquierda hegeliana, e intervino especialmente en el conflicto entre los liberales y las potencias reaccionarias con su libro *La triarquía europea*, que se publicó en 1841.<sup>22</sup> En él sostenía, como Ruge, la necesidad de que Prusia se uniera a Francia e Inglaterra y formar con ellas un bloque de potencias progresistas.

Este libro era una respuesta directa a una obra anónima de Goldmann, *La pentarquía europea* (1839), en la cual éste proponía una división de Europa que habría dado la supremacía a Rusia y Austria.<sup>23</sup>

En *La triarquía europea*, Hess se inspira en la filosofía de la acción de Cieszkowski y reprocha a Hegel y a los Jóvenes Hegelianos no haberse desprendido suficientemente de la filosofía dogmática y abstracta.<sup>24</sup> Subraya la insuficiencia y la impotencia de la crítica para reformar la sociedad y el Estado, y observaba que sólo la acción puede transformar al mundo. A la filosofía de la acción, basada en el pensamiento concebido como voluntad, Hess daba como objetivo —con Cieszkowski— la realización efectiva, no sólo de la libertad, sino también de la igualdad.

La libertad y la igualdad, que no existían en la antigüedad, se han desarrollado en los tiempos modernos, principalmente en los grandes Estados de Europa occidental. Tres países han contribuido particularmente a ella: Alemania, Francia e Inglaterra. Con la Reforma, Alemania liberó al Estado de la tutela de la iglesia y brindó al mundo la libertad espiritual. La obra de la Reforma fue continuada por la filosofía alemana, en particular por la filosofía de Hegel. Pero la actividad espiritual, a la cual se han limitado la Reforma y la filosofía alemana, no pueden por sí solas liberar efectivamente a los hombres y transformar al mundo. Esto sólo puede ser obra de la acción. El paso de la idea a la acción ha sido realizado por Francia, que, con su revolución burguesa, ha continuado la obra de la Reforma y ha dado a la libertad un contenido concreto al realizarla en el terreno de las costumbres.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Cf. M. Hess, *El movimiento socialista en Alemania*, Neue Anecdota, Darmstadt, 1840. Citado en Zlocisti, *Moses Hess, sozialistische Aufsätze*, Berlin, 1921, pág. 110. "En esta época, que sólo podía engendrar obras mal recibidas, el autor de estas líneas publicó su primer librito socialista, que también fracasó y desapareció sin dejar rastros."

<sup>22</sup> Cf. M. Hess, *Die europäische Triarchie*, Leipzig, O. Wigand, 1841.

<sup>23</sup> *Die europäische Pentarchie* (Goldmann), Leipzig, O. Wigand, 1841.

<sup>24</sup> Cf. *La triarquía europea*, pág. 12: "Hasta el presente, la filosofía sólo se ha referido a lo que es, a lo que ha sido o ha devenido, pero no a lo que deviene; por lo tanto, se puede calificar a la filosofía alemana, especialmente en su última fase, el hegelianismo, de filosofía del pasado..." Pág. 24: "La filosofía, que no puede ya volver al dogmatismo, debe transformarse en una filosofía de la acción a fin de llegar a un resultado positivo. La filosofía de la acción se distingue de la filosofía de la historia, tal como ha existido hasta el presente, en el hecho de que ya no sólo convierte el pasado y el presente, sino también al futuro, en objeto de la especulación."

<sup>25</sup> Cf. *La triarquía europea*. Pág. 82: "La libertad espiritual, conquistada por Alemania,



En este punto Alemania debe seguir el ejemplo de Francia y completar la Reforma, realizando igualmente una revolución política que habrá de transformar al Estado.

La Revolución Francesa no es, por otra parte, nada más que una etapa en el camino de la emancipación total. Ésta será la obra de Inglaterra, que posee a la vez el espíritu especulativo de Alemania y la voluntad de acción de Francia.<sup>26</sup>

A esta emancipación se oponen poderes considerables que es preciso vencer previamente.

En primer lugar está el Estado más reaccionario de todos, Rusia, que se esfuerza, con la ayuda de Austria, en arrastrar a Prusia a su órbita a fin de impedir que se forme con Inglaterra y Francia una triarquía europea de Estados progresistas.

Esta emancipación es también combatida por la iglesia, que no admite que el Estado tome la dirección de los asuntos públicos para hacer más felices a los hombres, no sólo en el cielo, sino también en la tierra.<sup>27</sup>

Por último, y ante todo, lo que opone a la emancipación de la humanidad es la desigualdad social, que lanza cada vez más a unos hombres contra otros, y que sólo podrá ser abolida por una revolución, ya no sólo política, sino también social. Esta revolución estallará en Inglaterra, en la cual el antagonismo entre los pobres y la aristocracia del dinero ha alcanzado su punto culminante.<sup>28</sup>

Esta revolución abolirá la propiedad privada, fuente del egoísmo, y junto con ella la desigualdad social, logrando así la emancipación de la humanidad.<sup>29</sup>

Este libro, que constituía un franco progreso en comparación con la *Historia Sagrada de la humanidad*, tenía el mérito de llevar al primer plano el problema social, generalmente silenciado por los Jóvenes Hegelianos, y dar una solución más concreta del mismo. En cierto modo constituía una síntesis de las concepciones filosóficas y políticas de la izquierda hegeliana, y de las concepciones comunistas, y establecía, después del libro de Cieszkowski, un primer vínculo

---

seguiría siendo estéril si no existiera una nación que ha sabido unir la verdad a la realidad." Pág. 124: "Lo que fue la Reforma para la religión, la Revolución francesa lo ha sido para las costumbres. La Reforma se ha limitado simplemente a liberar al Espíritu de la Iglesia; la Revolución francesa ha sido un paso más allá y emancipado las costumbres."

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pág. 58: "De ambos lados, de Alemania y de Francia, a través de la Reforma y de la Revolución, se ha dado un poderoso impulso. Sólo se trata ahora de unir las dos tendencias y coronar esta obra. A esta tarea parece estar destinada Inglaterra; por ello nuestro siglo debe dirigir, ante todo, sus miradas hacia ese país." Cf. igualmente pág. 90: "Europa ha conocido ya dos revoluciones, porque no quería obedecer al espíritu moderno: la revolución alemana y la revolución francesa. Una tercera está en ciernes. Ésta coronará la obra del espíritu moderno, nacido con la Reforma. Será la revolución efectiva, la que, a diferencia de las revoluciones anteriores, no ejercerá ya una influencia relativa más o menos grande, sino una influencia absoluta sobre la vida social." Pág. 141: "Alemania debe ser completada por Francia, y ésta por Alemania. La Alemania creadora de la Reforma representa el tipo oriental, caracterizado por la calma contemplativa y la tendencia a la interioridad. Francia, país de la revolución, representa el tipo occidental, caracterizado por el movimiento y la tendencia a la exterioridad. La síntesis de las dos está constituida por Inglaterra, y por ello debemos buscar nuestro futuro en ese país."

<sup>27</sup> Cf. *La triarquía europea*, pág. 76.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, pág. 173: "Sólo en Inglaterra la oposición entre el pauperismo y la aristocracia del dinero alcanzará el grado de agudeza necesario para engendrar una revolución."

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pág. 161.

entre el movimiento de la izquierda hegeliana y las doctrinas socialistas y comunistas francesas.

Partiendo de la filosofía de la acción, Hess pensaba, con los Jóvenes Hegelianos, que la filosofía debía guiar a los hombres en su esfuerzo por emanciparse. Pero superaba al liberalismo, al cual consideraba incapaz de resolver el problema esencial, que era a su modo de ver el problema social<sup>30</sup>, y —a diferencia de los Jóvenes Hegelianos— planteaba como objetivo final de esta emancipación, no ya la liberación religiosa y política, sino la emancipación social. De aquí que, en lugar de conformarse con propugnar la alianza de Alemania y Francia, del espíritu especulativo antirreligioso germánico y de la actividad política francesa, extendiese dicha alianza a Inglaterra, considerando que la Reforma y la Revolución Francesa habían sido sólo etapas preparatorias de la emancipación total, que sería la obra de una revolución social que estallaría en ese país.

Como en la *Historia Sagrada de la humanidad*, Hess veía en el comunismo el objetivo final del desarrollo de la humanidad, pero en *La triarquía europea* se mostraba más preocupado por demostrar, en el plano histórico, la necesidad de su realización, subrayando a veces, a decir verdad en forma bastante simplista aún, la importancia del desarrollo de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción en la marcha de la historia.<sup>31</sup>

Ello le permitía considerar el desarrollo de la historia más concretamente que Bruno Bauer, y analizar, un poco al estilo de Hegel, aunque de modo más rudimentario que éste, los distintos grados, en vez de limitarlos a los estadios del desarrollo de la Conciencia universal.

Sin embargo, a pesar de su esfuerzo por llegar a una concepción más concreta del mundo, seguía siendo, como los Jóvenes Hegelianos, idealista y utopista. Como ellos, volvía a Fichte en su tentativa de superar a Hegel para transformar la filosofía especulativa en una filosofía de la acción, y se esforzaba por determinar el desarrollo de la historia en función de un ideal puesto *a priori*.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Cf. *La triarquía europea*, pág. 107: "La libertad individual como principio organizador y regulador de la sociedad es una concepción insensata, que no necesita ser refutada por la ciencia, puesto que la vida misma la ha refutado desde hace tiempo."

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, pág. 102: "Si Aristóteles tiene razón, y si es cierto que cuanto más rudimentarios son los instrumentos inanimados, más necesario es que haya máquinas vivientes y razonables, no es menos cierto, a la inversa, que cuanto más se perfeccionan los instrumentos inanimados, menos necesidad tienen los seres vivientes y razonables de ser reducidos al nivel de instrumentos ciegos [...]. Los tres períodos esenciales de la historia del mundo deben concebirse como el de la desigualdad absoluta, el de transición y el de la igualdad absoluta. En efecto, en la antigüedad, cuando el hombre estaba rebajado al nivel de instrumento ciego, reinaba la desigualdad absoluta. El período de transición entre esta época y la de igualdad absoluta es el de la Edad Media. La igualdad absoluta se realiza, por último, cuando —como es el caso en la época moderna— la relación entre los instrumentos muertos y los instrumentos vivos se inclina a favor de estos últimos, así como en la antigüedad se inclinaba a favor de los instrumentos muertos."

<sup>32</sup> Cf. G. Lukacs, "Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista", *Archivos para la historia del socialismo y del movimiento obrero*, año XII, 1926, págs. 118-119: "Al tratar de suprimir la barrera lógica establecida por el sistema de Hegel y mantenerse en el plano de la Lógica, los Jóvenes Hegelianos convirtieron el futuro, cuyo conocimiento sólo es posible si se lo convierte en objeto de la actividad revolucionaria, en un objeto de contemplación. El pasado, el presente y el porvenir se presentan sin duda en un plano conceptual común, pero este plano ya es aquí el del conocimiento puro, el del desarrollo puramente lógico y sistemático de la tríada dialéctica [...]. Esta concepción fundamental entraña necesariamente el fracaso de la tentativa de superar a Hegel, al dar a las catego-

Esta tendencia a la utopía —común, por otra parte, a todos los reformadores sociales de entonces— se debía al atraso de Alemania en el desarrollo económico y social, y a la ausencia de un proletariado poderoso y conciente de sus intereses de clase. Por otra parte, respondía al carácter sentimental e imaginativo de Hess, y a su posición social de intelectual aislado del proletariado, cuya función histórica no sospechaba, y al cual consideraba, inclusive, como un obstáculo para el progreso.<sup>33</sup>

Lo que predominaba en Hess, a la inversa de Marx, en quien la fuerza de la voluntad estaba de acuerdo con la del pensamiento, era una aspiración confusa en un ideal que se inspiraba en la creencia mesiánica en la redención de la humanidad, y que él vio realizado sucesivamente en el judaísmo, en el comunismo y por último en el sionismo.

Su falta de base social se traducía también en cierta deficiencia moral, inconcebible en Marx. Así es que, en el momento mismo en que realizaba la apología de Francia en *La triarquía europea*, componía una nueva melodía para el poema francófono de N. Becker, *El Rin alemán*, con la esperanza como escribe en una carta a Auerbach, de obtener más dinero de ella que de su libro.<sup>34</sup>

En él era notable una intuición profunda, que le permitía concebir los problemas de la época bajo una nueva luz y darles una solución muchas veces original. Así, por medio del vínculo que establecía entre la filosofía de la Izquierda hegeliana y el comunismo francés, renovaba en el plano social la idea lanzada por Enrique Heine, de la unión del espíritu especulativo alemán y el espíritu revolucionario francés, con lo cual allanó a los Jóvenes Hegelianos que se apartarían del liberalismo, el camino del comunismo.<sup>35</sup>

El carácter comunista de *La triarquía europea*, que se advertía con más claridad que en *La Historia Sagrada de la humanidad*, revelaba el desarrollo que las ideas socialistas y comunistas empezaban a tener en Alemania, debido al rápido florecimiento de la producción industrial y al nacimiento de un proletariado.<sup>36</sup>

rías dialécticas un carácter histórico diferente del que éste les había dado. Esta concepción lleva a vincular arbitrariamente ciertos tipos de categorías a épocas históricas determinadas, sin que se pueda mostrar la necesidad de su vinculación con otras épocas, ni el encadenamiento entre ellas."

<sup>33</sup> Cf. *La triarquía europea*, pág. 162: "La gran masa ha sido siempre y en todos los tiempos inculca y grosera, y el fundamento del poder no es ella, sino la inteligencia. El amor intelectual es el que en todos los tiempos ha dictado las leyes."

<sup>34</sup> Cf. carta inédita a B. Auerbach del 11 de diciembre de 1840.

<sup>35</sup> Cf. M. Hess, *El movimiento socialista en Alemania*, Neue Anecdota, Darmstadt, 1845 (citado por Th. Zlocisti, *Moses Hess, sozialistische Ansätze*, Berlin, 1921, pág. 196): "Mucho tiempo antes de encontrarme por primera vez, Fröbel había reconocido ya la insuficiencia del radicalismo político y esperaba de la unión de las aspiraciones alemanas y francesas el resultado que yo indiqué en un libro cuyo único mérito consistió en presentar al público, en forma velada y mística, una idea que aún no se podía expresar de modo claro y preciso: me refiero a la idea del socialismo."

<sup>36</sup> La influencia del saintsimonismo, difundido especialmente entre la burguesía esclerótica, predominante hasta los comienzos de la década de 1830, disminuía con rapidez, mientras que las doctrinas más netamente socializantes de Lamennais y de Fourier se difundían cada vez más. En 1833 L. Börne tradujo las *Paroles d'un croyant* de Lamennais. Esta obra, con su cristianismo social, había encontrado gran eco en la clase obrera, en su mayoría aún muy creyente. En esa misma época A. L. von Rochau y F. Schruide hacían

El mérito de *La triarquía europea* consistió en difundir esta propaganda comunista en los medios intelectuales, en especial el de los Jóvenes Hegelianos. Gracias a la forma velada y confusa con que Hess presentaba sus ideas, el libro logró franquear el temendo escollo de la censura. Contrariamente a *La Historia Sagrada de la humanidad*, la obra tuvo mucho éxito e hizo conocer rápidamente a Moses Hess en los medios literarios.

Sin embargo, lo que llamó primeramente la atención a los Jóvenes Hegelianos en *La triarquía europea* no fueron las ideas comunistas que allí se expresaban, y que sólo revelarían su fecundidad después del fracaso del radicalismo político, sino la concepción nueva que Moses Hess tenía de la filosofía de la acción. Por otra parte, los Jóvenes Hegelianos le reprochaban el que vinculara demasiado estrechamente el desarrollo del espíritu al de la realidad concreta, en vez de concebir la actividad espiritual en toda su potencia y su absoluta autonomía.<sup>37</sup>

La evolución de la Izquierda hegeliana hacia el radicalismo político, que se percibía principalmente en los *Anales alemanes* de Ruge, también se manifestaba en el Club de los Doctores, de Berlín. Después de ampliarse con el ingreso de nuevos miembros, como Ludwig Buhl, Eduard Meyen y Karl Nauwerk<sup>38</sup>, adquiría poco a poco, bajo la influencia de Bauer, Ruge y Marx, el carácter de una agrupación política. Desde comienzos de 1841 publicaba, bajo la dirección de E. Meyen, una pequeña revista, el *Athenäum*, revista de la Alemania culta,<sup>39</sup> pálido reflejo de los *Anales* de Ruge, cuya evolución se esforzaba por seguir. Los principales colaboradores de esta revista, que sólo contaba con 150 abonados, eran E. Meyen, Rutenberg, L. Buhl, M. Hess, K. Nauwerk, Engels y Marx, quien publicó dos poemas, *El músico* y *Canto nocturno*, tomados de la colección de poemas que había enviado a su novia en 1837.<sup>40</sup>

conocer la doctrina de Fourier en Alemania. En sus artículos de la revista *Der Freibauer*, "Los nuevos planes de regeneración de la sociedad" (1840) y "Los elementos hostiles de la sociedad" (1841), F. Schmidt analizaba igualmente los otros sistemas socialistas y comunistas, en particular los de los cartistas y blanquistas.

Bajo la influencia de Fourier, y a pedido de la "Liga de los Justos", un joven sastre, W. Weitling, escribió en París, en 1838, la primera obra comunista importante en Alemania, *La humanidad tal como es y tal como debería ser*, que fue muy leída entonces por los artesanos alemanes, que iban a París a perfeccionar su oficio y que, de vuelta, difundían las ideas comunistas en su país. Cf. *Geheimes Staatsarchiv, Ministerium des Inneren*, R. 77, Dn. 10: "Las asociaciones revolucionarias entre los artesanos ambulantes." Informe dirigido al ministro von Rochow (8 de abril de 1841). Una lista enviada de Francfort del Main menciona a 80 obreros sospechosos, de los cuales 9 pertenecían a la "Liga de los Proscritos", 14 a la "Liga de los Justos" y 12 a la "Liga de los alemanes".

<sup>37</sup> Cf. el artículo de Lucius en la revista *Athenäum* (núm. 11, 13 de mayo de 1841), págs. 161-162.

<sup>38</sup> Ludwig Buhl, nacido en Berlín, en 1814, y fallecido en la década 1880-90, estudió filosofía en Berlín y aprobó en 1837 su tesis de doctorado. Fue uno de los Jóvenes Hegelianos más combativos, y después de la revolución de 1848 colaboró en gran número de revistas y periódicos radicales, en particular en la *Gaceta renana*. Edward Meyen, nacido en Berlín en 1812 y fallecido en 1870, estudió filosofía y filología, y aprobó su tesis en 1835. Redactor, entre 1838 y 1839, de la *Gaceta literaria* de Berlín, se había convertido desde 1839 en un activo colaborador de los *Anales de Halle* y de los *Anales alemanes*. Karl Nauwerk tenía a su cargo un curso en la universidad.

<sup>39</sup> *Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*.

<sup>40</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 147-148. *Athenäum*, 13 de enero de 1841, *Wilde Lieder: Der Spielmann, Nachlied*. Estas poesías pertenecían a una época pasada, en la cual aún estaba bajo la influencia del romanticismo. El *Canto nocturno*, inspirado en la célebre

El *Athenäum*, que al principio había tenido, como los *Anales de Halle*, un carácter primordialmente literario, se apartaba cada vez más de los problemas estéticos y literarios, para ocuparse de problemas políticos y sociales<sup>41</sup>, y adoptaba, en sus juicios sobre estas cuestiones, una actitud semejante a la de los *Anales alemanes*.

Las críticas de los Jóvenes Hegelianos contra el Estado prusiano eran cada día más ásperas. En su lucha, se acercaban cada vez más al humanismo de Feuerbach, cuya influencia se hacía sentir cada vez más junto a la de Ruge y Bauer.

En la crítica de la filosofía de Hegel, hecha en su artículo de los *Anales de Halle*<sup>42</sup>, Feuerbach invertía las relaciones establecidas por aquél entre la Idea y la realidad concreta, y mostraba que, para llegar a una concepción justa del mundo, había que partir, no de la Idea, sino de la realidad concreta, de la naturaleza.

En su obra fundamental, *La esencia del cristianismo*, publicada en noviembre de 1841<sup>43</sup>, aplicaba este principio al análisis del cristianismo, al cual no estudiaba como Hegel, Strauss y Bauer, desde el punto de vista filosófico e histórico, sino desde el ángulo antropológico. La cuestión que consideraba capital no era la de saber si existe identidad entre la religión y la filosofía, o mostrar que la religión se opone al desarrollo de la ciencia, sino la investigación del origen y el carácter de la religión.

En su libro afirmaba que Dios es el producto del hombre, el cual, lejos de ser la creación de aquél, lo crea por el contrario a su imagen, encarnando en él su propia naturaleza idealizada.

Para establecer esta tesis, Feuerbach partía de la idea de que en el origen de toda religión está el sentimiento de dependencia del hombre respecto de un poder que le es superior.

En una primera fase, la de las religiones primitivas, la religión nace de la dependencia del hombre ante la naturaleza, lo cual lo lleva a imaginar un Ser Superior que domina a ésta y que puede protegerlo contra las potencias naturales. Esto explica la función esencial de la creencia en los milagros y de los sacrificios, que son la contrapartida de los milagros, el precio que por ellos se paga.

El hombre se libera cada vez más de las fuerzas naturales en el curso de su desarrollo histórico, y entonces la religión cambia de carácter; no es ya la expresión mistificada de las relaciones entre los hombres y la naturaleza, sino de las relaciones entre el individuo y la especie. Comparándose con su esencia, es decir, con la especie humana en su totalidad, el hombre, como individuo, tiene el sentimiento de ser una criatura ínfima y miserable. Como no puede acceder a

---

balada de Bürger, *Lenore*, cuyo color y ritmo por cierto no compartía, expresaba sus penas amorosas del momento; *El músico*, poema en el cual muestra el absoluto poder que ejerce el arte sobre el artista, convertido en víctima de su vocación, se parecía —por su carácter salvaje y trágico a la vez— a las poesías en que Carlos Marx lanzaba a un mundo hostil sus imprecaciones y su desafío.

<sup>41</sup> En un artículo anónimo, publicado el 24 de junio de 1841 en el *Athenäum*, el autor describía la miserable situación de los obreros berlineses, y demostraba la necesidad de estudiar las doctrinas socialistas inglesas y francesas, y de aplicarlas a fin de terminar con el pauperismo.

<sup>42</sup> Cf. *Anales de Halle*, agosto-setiembre de 1839. L. Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*.

<sup>43</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, O. Wigand, 1841.

la perfección propia de la especie, de la cual se siente separado, crea a Dios, como mediador, no ya entre él y la naturaleza, sino entre él y la especie, y lo convierte en un ser ideal, que posee todas las cualidades eminentes de la especie humana.

Así el hombre exterioriza, aliena su esencia en Dios, que no tiene existencia particular independiente de la del hombre, y que sólo es la imagen idealizada de la especie humana, separada de los hombres y encarnada en él.<sup>44</sup>

Esta alienación de las cualidades esenciales de la especie humana en Dios, que transforma los atributos del hombre, sus cualidades eminentes, en un sujeto independiente de él, engendra una inversión de las relaciones entre el sujeto y el atributo, el hombre y Dios.

El sujeto verdadero, el hombre, es transformado en atributo de Dios, en tanto que éste, su creación, se convierte en su sujeto, en el elemento creador.

Esta doble ilusión nacida de la alienación de las cualidades humanas, desprendidas del hombre y proyectadas sobre un Ser trascendente, engendra un conflicto que opone al hombre a la vez a la naturaleza y a la especie.

Como no encuentra satisfacción en la naturaleza, el hombre busca, en efecto, fuera de ella, fuera de la realidad concreta, una realidad sobrenatural.

Por otra parte, al alienar en Dios su propia realidad, su esencia, que se vuelve extraña a sí misma, el hombre se separa de la especie y entra en oposición con ella.

Esta inversión de las relaciones entre Dios y el hombre, que de sujeto activo se convierte en objeto pasivo, y esta alienación de la esencia humana en Dios, tiene como consecuencia la disminución y la humillación del hombre, privado de sus cualidades esenciales.

Separado de la especie, que, encarnada en Dios, sólo tiene existencia ilusoria, el hombre se vuelve extraño a su verdadera naturaleza, se aísla de la comunidad humana y se convierte en un individuo aislado y egoísta.

El defecto fundamental de la religión, en particular del cristianismo, consiste en separar de este modo al hombre de la especie humana y hacer eterna y absoluta esta separación mediante su divinización.

Para devolver al hombre su ser verdadero, que es el Ser colectivo, y permitirle llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza, que es la vida de la especie, hay que destruir la ilusión religiosa, restituir al hombre las cualidades de la especie alienadas en Dios y sustituir el amor de Dios por el amor de la humanidad.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Cf. *La esencia del cristianismo*, Obras Completas, t. II, Leipzig, 1846. Pág. 10: "La conciencia de Dios es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que el hombre adquiere de sí." Pág. 17: "La religión, por lo menos la religión cristiana, es el comportamiento del hombre frente a sí mismo, o, más exactamente, frente a su esencia considerada como extraña a él. El ser divino no es otra cosa que el ser humano despojado de las limitaciones impuestas por el individuo, es decir, por el hombre real, corporal, concretizado, es decir, contemplado y adorado en un ser distinto de él. De ahí que todas las propiedades del ser divino son propiedades del ser humano." Pág. 18: "Dios es la revelación del Ser interior, del Yo profundo del hombre, la religión es la revelación solemne de los tesoros encerrados en el hombre."

<sup>45</sup> Cf. *La esencia del cristianismo*, págs. 401-402: "Hemos probado que el contenido y el objeto de la religión tienen un carácter humano, que el secreto de la teología es la antropología, que el secreto del ser divino es el ser humano. Pero la religión no tiene conciencia del carácter humano de su contenido; se opone a lo que es humano o, por lo menos,

Con esta crítica radical de la religión, concebida como expresión de la alienación de la esencia humana, como comportamiento del hombre frente a su propia naturaleza considerada como una realidad diferente de sí mismo y extraña a él, Feuerbach transformaba por completo el carácter y el sentido de la alienación. Ésta ya no aparecía, como en la religión, a la manera de Hegel y Bauer, como un acto creador por el cual Dios, la Idea Absoluta o la Conciencia Universal crean el mundo al exteriorizar en él su esencia, sino como un acto que, al despojar al hombre de su naturaleza verdadera, lo vuelve ajeno a sí mismo.

Esta crítica sacudía, aún más profundamente que las críticas de Strauss, de Cieszkowski y de Bauer, la doctrina de Hegel. Después de la filosofía crítica, que había hecho estallar la contradicción entre el sistema conservador y la dialéctica revolucionaria de la filosofía hegeliana, se atacaba a ésta en sus fundamentos mismos.

Al invertir la relación idealista entre el pensamiento y el Ser, Feuerbach planteaba en principio la existencia de una realidad objetiva, independiente del Espíritu; partiendo de esta concepción, convertía a la naturaleza y al hombre, considerados en su realidad concreta, en la esencia misma del mundo. De tal modo, subordinaba a la vez a Dios y la Idea al hombre y a la naturaleza, y rechazaba, al mismo tiempo que la religión, el idealismo hegeliano, remplazándolo por una concepción materialista del mundo.

A pesar de haber sido el primero de los pensadores alemanes modernos que llegó al materialismo, Feuerbach no podía superar —dada su condición de intelectual aislado, que vivía en el campo y no participaba directamente en las luchas políticas y sociales— el materialismo francés del siglo XVIII, como lo haría Carlos Marx.

La negación de Dios y del más allá lo llevaba a afirmar el valor eminente del hombre y de la vida terrestre<sup>46</sup>, pero como asignaba más importancia a las relaciones naturales del hombre que a sus relaciones sociales, y como no tenía en cuenta la acción ejercida por el hombre sobre su medio, se detenía en un materialismo mecanicista, y su doctrina social tenía un carácter idealista. Quería una reforma de la sociedad que permitiera al hombre llevar una vida conforme a su esencia, y se daba cuenta de que esta reforma implicaba la supresión de la miseria.<sup>47</sup> Pero como no defendía los intereses de clase del proletariado y, por lo

---

no reconoce que su propio contenido es de esencia humana. Lo que para la religión constituye el Primado, Dios, es en realidad, como lo hemos demostrado, algo secundario, no es más que la esencia concretizada del hombre; y lo que para ella viene en segundo lugar, el hombre, debe ser puesto y proclamado, en consecuencia, como constituyendo el Primado. El amor a la humanidad no debe concebirse como algo derivado y secundario, sino planteado como principio primero, pues únicamente de este modo el amor se convierte en un poder verdadero, seguro y sagrado. Si la esencia humana es para el hombre lo supremo, la ley suprema y primordial debe consistir igualmente en la práctica del amor del hombre por el hombre. 'El hombre es Dios para el hombre': éste es el principio práctico supremo, e indica un viraje en la Historia del Mundo."

<sup>46</sup> Cf. *La esencia del cristianismo*, pág. 315: "El ser divino sirve para compensar la falta de carácter divino de la naturaleza y del hombre. [...] La esencia real que falta en el hombre es remplazada por un ser ideal." Pág. 358: "La negación del más allá tiene como consecuencia necesaria la afirmación del más acá."

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, pág. 358: "La supresión de una vida mejor en el cielo implica la exigencia de una vida mejor sobre la tierra, y hace que el advenimiento de un futuro mejor no sea

tanto, no buscaba una transformación radical de la sociedad burguesa, concebía la reforma de la sociedad de manera vaga y sentimental; el objetivo esencial de dicha reforma debía consistir en la abolición de la religión tradicional, que priva al hombre de su verdadera naturaleza, y el remplazo de ésta por una religión nueva, la religión de la humanidad, a la cual daba el nombre de humanismo.

A pesar de sus defectos y sus insuficiencias, la doctrina de Feuerbach, que proponía a los Jóvenes Hegelianos un nuevo ideal en el momento en que empezaban a apartarse del culto del Estado, debía significar una contribución esencial al movimiento de la Izquierda hegeliana, y ejercer sobre él una influencia profunda.

Al referirse a esta influencia, Engels, que había sentido su efecto liberador, escribió más tarde en su ensayo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*: "Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos imaginativos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto: el 'sistema' saltaba hecho añicos y se le daba de lado [...] Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos."<sup>48</sup>

En realidad, la influencia de Feuerbach se ejerció al comienzo, a pesar de las afirmaciones de Engels, de modo paralelo al de la filosofía crítica; sólo se tornó preponderante —y únicamente entre aquellos de los Jóvenes Hegelianos que, apartándose del liberalismo, se orientaban hacia el radicalismo democrático o el comunismo—, después del fracaso del radicalismo político de la Izquierda hegeliana.

Lo que llamó principalmente la atención de los Jóvenes Hegelianos sobre Feuerbach no fue su materialismo, ni su humanismo, sino su ateísmo. Como pensaban que lo más importante de todo era la destrucción de la religión cristiana y el Estado cristiano, para dar a la sociedad y al Estado un carácter racional, saludaron entusiasmados, en *La esencia del cristianismo*, la justificación del ateísmo, hacia el cual se inclinaban todos ellos en mayor o menor medida.

No liberados aún enteramente del hegelianismo, al cual seguían considerando como la verdadera filosofía, la doctrina de Feuerbach les pareció en primer término la consecuencia natural, el desarrollo necesario de esta filosofía. En Feuerbach vieron al intérprete profundo del pensamiento de Hegel, sin darse cuenta de que destruía los fundamentos mismos de éste.<sup>49</sup> Lo que entonces los estimu-

ya el objeto de una vana creencia, sino una obligación que el hombre debe realizar." Pág. 210: "La política debe llegar a ser nuestra religión." Pág. 318: "Sólo la miseria engendra a Dios."

<sup>48</sup> Cf. F. Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 691.

<sup>49</sup> A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter*, t. 1, pág. 246. Carta a Stahr del 7 de noviembre de 1841. "Strauss, Feuerbach y Bruno Bauer son los verdaderos intérpretes de la filosofía de Hegel." Cf. igualmente págs. 224-258 y sigs., 261 y sigs.



laba en su lucha eran los ataques lanzados por Schelling contra Hegel y las medidas que el gobierno había tomado contra Bruno Bauer.

El viejo Schelling había sido llamado a Berlín en febrero de 1841 para refutar la filosofía hegeliana, que había revelado ser temible en el combate a favor del liberalismo. Antes de ser atacada por Leo y Hengstenberg, que la acusaron de llevar al ateísmo, la doctrina de Hegel había sido vivamente criticada en 1834 por Schelling, en el prefacio que escribió para un libro de Víctor Cousin: *De la filosofía alemana y francesa*; es así que el gobierno prusiano, considerándolo el hombre más capaz de combatir el hegelianismo y a la Izquierda hegeliana, lo hizo venir de Munich, donde enseñaba entonces, a Berlín.

El nombramiento de este filósofo romántico y reaccionario reforzó en los Jóvenes Hegelianos la convicción de que el gobierno acentuaría aún más su política retrógrada. Consideraron como una provocación el anuncio del curso de Schelling sobre la Filosofía de la Revelación, y adoptaron inmediatamente posiciones contra él. En una nota relativa a su tesis de doctorado, Marx ya lo había criticado, oponiendo al Schelling envejecido el Schelling joven, cuyos argumentos contra la fe constituían, decía, la mejor refutación de sus concepciones reaccionarias.<sup>50</sup>

También Ruge se pronunció en sus cartas contra Schelling, al cual calificó de renegado y a quien invitó a tratar sin miramientos.<sup>51</sup>

El principal representante de la Izquierda hegeliana en esta lucha contra Schelling fue Federico Engels.

Al mismo tiempo que se liberaba, en Bremen, bajo la influencia de la crítica de Strauss y del panteísmo de Hegel, de todo dogmatismo religioso, Engels se había orientado, por influencia de Börne y de la Joven Alemania, hacia un liberalismo democrático y, alejándose luego de esta última, se convirtió, a fines de 1840, en uno de los Jóvenes Hegelianos.

Su participación activa en el combate de la Izquierda hegeliana se manifestó en primer término por un gran artículo sobre *Ernst Moritz Arndt*, aparecido en *El telégrafo*, en enero de 1841.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> *Mega*, I, t. I, págs. 80-81: "La débil razón no es la que no reconoce a un Dios objetivo sino, por el contrario, la que quiere reconocerlo." (Schelling, *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, carta II.) "Por otra parte, se debería recomendar al señor Schelling que tuviera en cuenta sus escritos de juventud [...] Recordamos por último al señor Schelling las últimas palabras de la carta ya citada: 'Ya es tiempo de proclamar, para la mejor parte de la humanidad, la libertad del espíritu, y no seguir tolerando la pérdida de sus oportunidades'. ¡Si esto ya era urgente en 1795, cuánto más lo es en 1841!"

<sup>51</sup> A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter*, t. I, págs. 218-219. Carta a N. Cartrière, Halle, 11-2-1841: "Por otra parte, será necesario seguir sus cursos [los de Schelling] con el propósito de someter a la luz de la crítica sus intenciones ocultas y demostrar, con pruebas en la mano, lo que todo el mundo sabe ya: que no nos trae nada de nuevo. Schelling se pondrá totalmente en ridículo si los hegelianos saben utilizar esta ocasión, que no dejará de presentarse. Confió en que no se hará intervenir aquí inoportunamente el puipo de la consideración y los miramientos debidos. Este es un espectro insolente y un franco renegado de la filosofía." *Obras completas*, t. V, pág. 22: "En sus últimas conferencias de Berlín, que no son más que una redición de las viejas chácharas de Munich, se limita a presentar la Lógica deformada de Hegel como el prototipo de la filosofía negativa y la filosofía positiva como ejemplo del dogmatismo cristiano igualmente deformado." Sobre el nombramiento de Schelling y las críticas suscitadas, cf. Max Lenz, *Geschichte der Friedrich Wilhelm Universität*, t. III, pág. 479 y t. IV, págs. 573 y sigs.

<sup>52</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 96-103. Cf. respecto de Arndt el artículo de Ruge, "E. M. Arndt. Recuerdos de mi vida", *Anales de Halle*, octubre de 1840.

Elogiaba a Arndt por lo mucho que había contribuido a despertar el sentimiento nacional en los alemanes y por representar, en consecuencia, un símbolo del levantamiento contra Francia, en favor de la independencia alemana. "Como el fiel Eckart de la leyenda —escribía—, el viejo Arndt se levanta a orillas del Rin para hacer una advertencia a la juventud alemana contra los pérfidos encantos de Francia, por los que se siente atraída desde hace ya muchos años..."<sup>53</sup>

La actitud resuelta y valerosa de Arndt en favor del pueblo, durante la guerra de liberación, lo había hecho sospechoso, como a todos los patriotas, ante el gobierno, y le valió persecuciones.<sup>54</sup>

Las medidas tomadas contra los patriotas, calificados de "demagogos", habían tenido por efecto, decía Engels, que la mayor parte de ellos se retirasen del combate para convertirse en súbditos fieles y sumisos, mientras que otros, perseverando en su voluntad de hacer de Alemania una nación libre y unida, tomaron el camino de un nacionalismo extremo, sabiendo que no contaban con apoyo del pueblo.<sup>55</sup>

En su análisis de este nacionalismo, que conocía bien, pues había compartido al comienzo de su orientación política liberal las concepciones de la Burschenschaft, Engels subrayaba su carácter trágico: para liberar a Alemania de toda influencia política, espiritual y moral extranjera, quería retrotraerla a la barbarie del pasado germánico. Esto llevaba a los nacionalistas a oponerse a todas las tendencias liberales, a negar los resultados de la Revolución Francesa y a asociarse, en su odio hacia todo lo francés, a la peor de las reacciones. A pesar de todos los defectos de ese nacionalismo, no debía olvidarse, decía Engels, que había fortalecido el sentimiento nacional de los alemanes y, por lo tanto, constituido una etapa necesaria del desarrollo de Alemania.

"Los nacionalistas alemanes querían completar la obra de la guerra de liberación y liberar a Alemania —que se había vuelto materialmente independiente— de la hegemonía espiritual del extranjero. Pero por esta misma circunstancia su nacionalismo tenía un carácter negativo, y lo positivo que se vanagloriaba de poseer había quedado en una penumbra de la cual no salió jamás. La concepción del mundo de los nacionalistas carecía de base filosófica, pues consideraban que el mundo había sido creado exclusivamente para Alemania y que los alemanes habían alcanzado hacía mucho tiempo el grado máximo de su desarrollo. [...] Este nacionalismo era negador [...] y hasta lo que había en él de positivo tenía un carácter de negación, pues para realizar la Alemania ideal que ellos concebían, era preciso borrar un milenio del desarrollo de la historia y volver

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, pág. 96.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, pág. 98: "El mejor resultado de esos años fue el adquirir conciencia de que habíamos perdido los bienes sagrados de la nación, que tomamos las armas sin esperar el permiso de los príncipes, que inclusive los obligamos a ponerse a nuestra cabeza y que, durante un tiempo, nos convertimos en la fuente del poder del Estado y nos afirmamos como pueblo soberano; es por eso que después de la guerra los hombres que habían tenido la actitud más resuelta y una mayor conciencia de su acción parecieron peligrosos a sus gobiernos."

<sup>55</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 99: "Luego vinieron los congresos que dieron a los alemanes tiempo para disipar la embriaguez de la libertad y someterlos a las relaciones tradicionales entre príncipes y súbditos. El que seguía siendo fiel a sus antiguas aspiraciones y pretendía continuar obrando sobre la nación era llevado, por las circunstancias del momento, al callejón sin salida de un nacionalismo extremo. Sólo algunos espíritus superiores supieron orientarse en este laberinto y encontraron el sendero que llevaba a la libertad."

a Alemania a la Edad Media, o, mejor aún, sumergirla otra vez en la antigua pureza de la Alemania primitiva. Jahn representa la tendencia extremista de este movimiento. Esta concepción de cortos alcances, que convertía a los alemanes, a imitación de los judíos, en un nuevo pueblo elegido, no tenía en cuenta los innumerables gérmenes históricos que se habían desarrollado en los territorios no alemanes. Y la furia iconoclasta se dirigía en particular contra los franceses. Como los grandes y eternos resultados de la Revolución Francesa eran execrados y calificados de frívolos y engañosos, nadie intentaba realizar un acercamiento entre esta inmensa acción popular y el levantamiento del pueblo en 1813, y se maldecía, por venir de él, todo lo que Napoleón había aportado: la emancipación de los judíos, la institución de los jurados, un buen código civil en remplazo de las Pandectas. El odio a los franceses era un deber y todas las concepciones que pretendían superar el ideal alemán eran maldecidas. [...] Por otra parte, no es posible dejar de ver que este nacionalismo era un grado necesario del desarrollo del alma popular y debía constituir, con el grado siguiente, los dos elementos antitéticos que sirven de fundamento a la concepción moderna del mundo.”<sup>56</sup>

Después de este análisis crítico del nacionalismo alemán, que Engels concebía con razón como una expresión de las aspiraciones del pueblo alemán, y en particular de la burguesía alemana que empezaba a formarse, pasaba al análisis del movimiento opuesto al nacionalismo, a la crítica del liberalismo cosmopolita, en el cual veía la otra expresión ideológica del ascenso de la burguesía alemana. El liberalismo cosmopolita, que respondía al filantropismo del siglo XVIII, se había desarrollado especialmente en los Estados de Alemania del sur y se planteaba como objetivo la formación de una humanidad libre mediante la abolición de las oposiciones nacionales.

Engels subrayaba el carácter dialéctico del desarrollo de estas dos corrientes ideológicas de la burguesía, el nacionalismo y el cosmopolitismo, y demostraba que la revolución de 1830, que había favorecido la formación del liberalismo cosmopolita alemán, determinaba ahora, por el fortalecimiento del nacionalismo francés y por reacción contra éste, el renacimiento del nacionalismo alemán.<sup>57</sup>

Rechazaba estas dos tendencias exclusivas, y quería remplazarlas por un movimiento a la vez nacional y liberal, inspirado en Börne y en Hegel; por otra parte, este movimiento empezaba a formarse con la Izquierda hegeliana.<sup>58</sup>

“La tarea de nuestra época —escribía— consiste en rematar la unión de Hegel con Börne. El Joven Hegelianismo se encarna ya muy bien en Börne, quien no habría dudado en firmar muchos de los artículos de los *Anales de Halle*. Pero

<sup>56</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 99-100.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, pág. 100: “El elemento opuesto al nacionalismo era el liberalismo cosmopolita de los Estados alemanes meridionales, que mediante la negación de las diferencias nacionales trataba de crear una humanidad unida, grande y libre. Este liberalismo cosmopolita respondía al liberalismo religioso y provenía, como éste, del filantropismo del siglo pasado, mientras que el nacionalismo llevaba necesariamente a la ortodoxia religiosa, en la cual han desembocado poco a poco casi todos sus adeptos (Arndt, Steffens, Mevzel). [...] La abolición práctica de ese nacionalismo [...] Se remonta a la Revolución de Julio y ha sido obra suya. Pero ha implicado también la caída del cosmopolitismo, pues el efecto más considerable de esa gran semana fue el restablecimiento de la nación francesa como gran potencia, lo cual obligó a las demás naciones a concentrarse del mismo modo en sí mismas.”

<sup>58</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 96.

esta unión del pensamiento y de la acción aún no se realiza de manera lo bastante conciente, y todavía no ha penetrado lo suficiente en la nación. [...] Ya antes del primer sacudimiento mundial [la Revolución de Julio], dos hombres trabajaban silenciosamente para desarrollar el espíritu alemán. [...] Dos hombres que, por así decirlo, se ignoraron en vida, y a los cuales sólo después de muertos se los vio como complementos el uno del otro: Börne y Hegel. [...] El que encarna la actividad política es Börne, y su papel histórico consistió en cumplir perfectamente su misión. Despojó al nacionalismo de todos sus oropeles y denunció a la vez sin piedad al cosmopolitismo, que se limitaba a formular votos piadosos sin alcance práctico. [...] Nadie como Börne ha magnificado tanto la acción. Todo en él es vida y fuerza. De sus escritos sólo se puede decir que fueron actos en favor de la libertad. Junto y frente a él está Hegel, el hombre del pensamiento, que presentó su sistema a la nación. [...] Cuando, después de morir Hegel, su doctrina fue expuesta al fresco hálito de la vida, nació de esta filosofía prusiana del Estado una descendencia con la cual partido alguno pudo soñar jamás. [...] Strauss en el dominio teológico, Gans y Ruge en el terreno político, marcaron una época. Ruge tiene el mérito de haber adaptado el aspecto político del sistema de Hegel al espíritu de los nuevos tiempos; Gans sólo lo había hecho en forma indirecta, al integrar el presente al ámbito de la filosofía de la historia; Ruge puso en claro el carácter liberal de la filosofía de Hegel, Köppen lo secundó en esta tarea y ambos siguieron su camino, desafiando a todos sus enemigos. [...] ¡Honremos el valor de estos hombres! La confianza entusiasta e inquebrantable en la Idea, propia de la Izquierda hegeliana, es el único baluarte tras el cual pueden afirmarse los espíritus libres cuando la reacción, sostenida por el gobierno, obtiene un triunfo efímero sobre ellos."<sup>59</sup>

Las aspiraciones democráticas y el entusiasmo de Engels por los Jóvenes Hegelianos lo llevaron, después de rechazar el nacionalismo estrecho de Arndt, a atacar las tendencias reaccionarias de éste. Le reprochaba en particular el haber puesto en primer plano, con la escuela histórica del derecho, al "Estado orgánico", que bajo Federico Guillermo IV había adoptado la forma de Estado cristiano, y aprovechó la ocasión para denunciar a esta escuela, que escondía sus tendencias reaccionarias detrás de frases grandilocuentes sobre la necesidad de un desarrollo orgánico de la nación.

"Las hermosas frases sobre el desarrollo histórico, la utilización de los datos de los tiempos presentes, el carácter orgánico de la sociedad y del Estado, pudieron tener en otros tiempos su encanto, que no percibimos ahora porque vemos con claridad que no son más que palabras vacías que no se toman ellas mismas muy en serio. [...] ¿Qué se entiende por Estado orgánico? Un Estado cuyas instituciones se han desarrollado con la nación en el curso de los siglos, y que no han sido creadas arbitrariamente a partir de la teoría pura. Esto está muy bien, pero veamos ahora la aplicación de esta doctrina en Alemania. El carácter orgánico del Estado reside, según ella, en la división de los ciudadanos en nobles, burgueses y campesinos, con todas las consecuencias que ello implica. Y todo esto está presuntamente implícito en la palabra organismo. ¿No es esto un sofisma lamentable y vergonzoso? El desarrollo orgánico de la nación, ¿no evoca la

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, págs. 101-102.

idea de libertad? Pero obsérvese más de cerca y sólo se verá la opresión conjugada de la Edad Media y del Antiguo Régimen."<sup>60</sup>

Al mismo tiempo que criticaba a Arndt y a la escuela histórica del derecho, Engels exponía sus propias concepciones políticas y sociales, reclamaba la transformación de Alemania en una nación unificada de ciudadanos iguales y libres,<sup>61</sup> la abolición de los privilegios, en particular las corporaciones y los mayorazgos, que convertían a las mejores tierras en propiedad exclusiva de algunas familias privilegiadas,<sup>62</sup> y reivindicaba para los campesinos el derecho a fraccionar los terrenos a su gusto.<sup>63</sup>

La tendencia a la vez nacional y democrática de Engels explica su posición particular en el conflicto que oponía entonces a Prusia y Francia, y que había reforzado la corriente francófoba en la primera. Impregnado al comienzo de las ideas de la Burschenschaft, había conservado, aun después de orientarse hacia el liberalismo, cierta aversión por la Revolución Francesa.<sup>64</sup> Participaba del entusiasmo nacionalista, y reclamaba, en ese mismo artículo sobre E. M. Arndt, la reconquista de los territorios de la orilla izquierda del Rin; llegó inclusive a considerar la germanización de Holanda y de Bélgica como una necesidad política para la realización de la unidad de Alemania. Pero su nacionalismo no era ciego. En febrero de 1840 criticó, en su artículo sobre Platten, a *La pentarquía europea*, que trataba de asegurar el predominio de las potencias contrarrevolucionarias en Europa;<sup>65</sup> en ese momento se dio cuenta de que el odio que se fomentaba contra Francia robustecía a Rusia e Inglaterra, lo cual sólo podía llevar, en definitiva, al cerco y derrumbe de Alemania, y denunció las tendencias reaccionarias que se ocultaban detrás de esas manifestaciones patrióticas.

"No deseo abrir una controversia con Arndt y los otros hombres de 1813, pero me repugnan el servilismo y la falta de dignidad en los periódicos que fomentan ahora la francofobia [...] Es lamentable que no se pueda tomar desde hace seis meses un diario sin chocar con esta nueva ansia de devorar a los franceses. ¿Qué se busca con esto? Permitir a los rusos que extiendan su territorio, y a los ingleses que aumenten su poderío comercial, de modo que puedan cercar y aplastar a Alemania. El principio de estabilidad de Inglaterra y el sistema de Rusia son los mortales enemigos del progreso europeo, y no Francia y su movimiento [...]

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, págs. 103-104.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, pág. 105.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, págs. 105-106.

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, pág. 105: "Arndt se opone deliberadamente a la libertad absoluta de repartir la tierra, considerando que el resultado sería el loteo del terreno en pequeñas parcelas que no permitirían vivir a nadie. Pero no comprende que justamente la libertad absoluta que se da a la propiedad territorial permitiría, pese a algunos pequeños estorbos, compensar estos inconvenientes. Esta libertad no puede engendrar extremo alguno, ni la formación de grandes propiedades nobles, ni la división de la tierra en parcelas ínfimas e improductivas."

<sup>64</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 559. Fin de la carta a F. Grüber, 5 de febrero de 1840: "Don Miguel, un crápula más siniestro que todos los héroes de la Revolución Francesa..." Cf. *ibid.*, pág. 71, artículo sobre Joël Jacoby, *Telégrafo*, diciembre de 1839: "He aquí adónde lleva la hostilidad al pensamiento libre, la oposición al poder absoluto del Estado, sea que se manifieste bajo la forma de un descamisadismo desordenado y desenfrenado o de un estúpido servilismo."

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, pág. 68. *Telégrafo*, núm. 31, 1840: "Es una pena que estas poesías [las de Platten] no hayan aparecido unos meses antes, cuando la conciencia nacional alemana se sublevaba contra la apología de la Rusia imperial que hace la *pentarquía europea*."

Sin duda los franceses piensan que el Rin les pertenece: esto es una idea fija en ellos [...] Contrariamente tal vez a muchos, de cuyos puntos de vista participo, considero que la reconquista de los territorios de lengua alemana de la orilla izquierda del Rin constituye una cuestión de honor nacional, y que la germanización de Holanda y de Bélgica, que han renegado de nosotros, es una necesidad política [...] Por otra parte, no seremos dignos de atraernos a los alsacianos mientras no podamos darles lo que ya poseen: una vida pública libre en un gran Estado. Sin duda se desarrollará todavía un combate entre Francia y nosotros, y se verá entonces cuál de los dos países merece tener la orilla izquierda del Rin."<sup>66</sup>

A pesar de todo el interés que Engels dedicaba ya a los problemas exteriores, su preocupación principal eran los problemas de política interna. Al final del mismo artículo, invitaba a los alemanes a crear una Alemania unida y libre, no sólo porque —y únicamente en ese caso— tendrían el derecho de adquirir los territorios de lengua alemana que aún seguían fuera de sus fronteras, sino también, y ante todo, porque la unificación de Alemania era la condición previa necesaria para la realización de todos los progresos políticos y sociales.<sup>67</sup>

Su deseo de cooperar en forma inmediata a la creación de esa Alemania unida y libre lo llevaba a participar cada vez más directamente en la lucha de los Jóvenes Hegelianos contra la reacción prusiana. Este ardor combativo se manifestó en especial en su última carta del 22 de febrero de 1841 a F. Gräber, en la cual lo invita, con tono zumbón, a pulverizar a Strauss, y en la que afirma su fe en la invencibilidad de la Izquierda hegeliana.<sup>68</sup>

Este ardor juvenil y gozoso por el combate se expresa más netamente aún en el último artículo escrito en Bremen, "Las memorias de Immermann", que apa-

<sup>66</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 106, 107, 108.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, pág. 108: "Dejemos al desarrollo de los dos pueblos y del Espíritu del Mundo la tarea de resolver esta cuestión [la de la posesión de la orilla izquierda del Rin], y breguemos por lograr un entendimiento de las naciones europeas que se realice a la luz del día, y por nuestra unidad nacional, que es para nosotros una necesidad primordial y constituye el fundamento de nuestra futura libertad. Mientras dure la división de nuestra patria, la vida pública, el desarrollo del régimen constitucional, la libertad de prensa y todo lo que aún podemos reclamar no serán más que vanos deseos."

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, págs. 562-563. "Entra a la lid —le escribía— y refuta la *Vida de Jesús* y el primer tomo de la *Dogmática*, pues el peligro se vuelve más apremiante cada vez, y la *Vida de Jesús* ha tenido ya más ediciones que todas las obras de Hengstenberg y Toluck [teólogo protestante muy célebre a la sazón] reunidas [...] Además, los *Anales de Halle* son la revista con mayor difusión en Alemania del norte, tan difundida, que Su Majestad el rey de Prusia no puede prohibirla a pesar de sus desos. La prohibición de los *Anales de Halle*, que no dejan de lanzarle al rostro las peores groserías, levantaría en seguida contra él a un millón de prusianos [...] Ya es tiempo de que se defiendan; de lo contrario, a pesar de los piadosos sentimientos del rey de Prusia, los reduciremos para siempre al silencio..."

"¿No ha observado usted que la tormenta que sopla a través de los bosques derriba todos los árboles muertos, y que en lugar del antiguo diablo, relegado al desván, ha surgido el demonio de la crítica especulativa, que ya cuenta con un enorme número de partidarios? Todos los días los provocamos al combate con nuestras impertinencias y nuestros sarcasmos; irritense de una vez por todas con nuestros alfilerazos, aunque tengan el pellejo grueso, y monten el caballo de batalla [...] Hengstenberg y Leo tienen más valor que ustedes, pero Hengstenberg ha sido tantas veces vapuleado que le duelen los riñones, y Leo ha perdido la barba en su última pelotera con los hegeliatras, de modo que ya no puede mostrarse en público."

reció en abril de 1841, en *El telégrafo*.<sup>69</sup> Engels tenía mucha estima por Immermann, quien había fundado un teatro en Düsseldorf y Elberfeld, y que, por culpa de sus ideas liberales, tuvo dificultades con los pietistas de esas ciudades. Immermann se había apartado del romanticismo reaccionario por influencia de la Joven Alemania y se había orientado hacia el liberalismo y el realismo. En una de sus novelas, *Los epígonos*, había descrito, desde el punto de vista liberal, la lucha que se desarrollaba entonces en Alemania entre una burguesía en ascenso y el mundo feudal. Pero Engels le reprochaba su idealización de las antiguas costumbres y la vida familiar patriarcal, que lo habían hecho sufrir mucho y contra las cuales se sublevó en su infancia.<sup>70</sup> A esta apología del pasado, Engels oponía las aspiraciones de la juventud a la libertad y la independencia, y celebraba en términos ditirámicos la alegría de participar en el combate por la libertad.

"La filosofía —escribe— es la piedra de toque de la juventud; es menester asimilarla sin perder por ello el entusiasmo juvenil. El que teme internarse en el tupido bosque en el que se levanta el palacio de la Idea, el que no sabe abrirse paso con su espada para despertar con un beso a la Princesa Durmiente, no es digno de ella y de su reino. Según sus gustos, podrá convertirse en clérigo rural, comerciante, magistrado, casarse y tener hijos, pero el siglo no lo reconocerá como uno de los suyos. Dedicarse a la filosofía no significa que sea preciso convertirse en Viejo Hegeliano, sumergirse en el En-sí, y el Para-sí, discutir la totalidad y la inmanencia, pero hay que retroceder ante el trabajo del pensamiento, pues sólo sigue siendo válido el entusiasmo que, como un águila, no teme ni las sombrías nubes de la especulación, ni el aire refinado y sutil de las altas regiones de la abstracción, cuando se trata de volar hacia el sol de la verdad. En este espíritu, la juventud de hoy ha adherido a la escuela de Hegel, y muchas semillas, escapadas de la envoltura árida del sistema, han germinado magníficamente en los corazones juveniles. Esto permite depositar una gran confianza en los tiempos presentes, pensar que la suerte de los mismos no depende de la vejez, que, en su prudencia pusilánime, vacila antes de salir fuera de los caminos trillados, sino de la juventud, ardiente, generosa e indómita. Por eso combatimos en favor de la libertad, mientras estamos llenos de juventud, de fuerzas y de ardor..."<sup>71</sup>

Tal era el estado de ánimo con que Engels salió de Bremen a fines de marzo de 1841. Allí había vivido dos años y medio sin encontrar estimulantes intelectuales y políticos.<sup>72</sup> De vuelta a la casa paterna, en la cual pasó unos meses, tuvo menos facilidades aún —bajo la dependencia más estrecha en que se encontraba respecto de sus padres— para entregarse a una actividad política. A falta de ésta, continuó sus estudios de idiomas modernos, en especial el castellano, el portugués y el italiano, y también se ocupó mucho de música, entusiasmándose en especial por Beethoven.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 111-118.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, pág. 114.

<sup>71</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 118.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, pág. 611. Carta a su hermana María, Bremen, 8 de marzo de 1841: "Agradezco a Dios el poder abandonar este pozo de aburrimiento en el cual no se puede hacer otra cosa que adiestrarse en el manejo de las armas, comer, dormir, beber, cortar leña, y eso es todo."

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, pág. 612. Carta a su hermana María, 8-10 de mayo de 1841.

En mayo hizo un viaje a Suiza y Lombardía, y se preparó con pocas ganas para cumplir con su servicio militar.<sup>74</sup> Como voluntario, podía elegir su guarnición, y escogió la de Berlín, que le ofrecía la posibilidad de estudiar en la universidad y, sobre todo, entrar en contacto directo con los Jóvenes Hegelianos.

Partió hacia Berlín en setiembre, y en la ciudad no se encontró con Marx, quien se había ido hacía unos meses, en viaje a Tréveris y Bonn, donde visitaría a Bruno Bauer.

Frecuentó la universidad como oyente libre, pues como no se había recibido de bachiller no pudo inscribirse normalmente en los cursos de Michelet y de Marheineke. La proximidad del cuartel del regimiento de artillería de la guardia, en el cual hacía su servicio militar, le facilitaba la frecuentación de la universidad.

Del mismo modo que en el caso de Marx, el Club de los Doctores —con el cual trabajó inmediatamente relaciones—<sup>75</sup> constituyó el centro de su actividad intelectual y política en Berlín. En diciembre publicó en la revista del Club, el *Athenäum*, la primera parte de la descripción del viaje que acababa de hacer por Suiza y el norte de Italia, con el título de "A través de Lombardía: el paso de los Alpes".<sup>76</sup>

En este relato pintoresco y vivaz, de un viaje motivado probablemente por alguna contrariedad amorosa que deseaba olvidar, hay observaciones políticas que traducen sus tendencias revolucionarias.

Así, en ocasión de la descripción de la isla de Ufnau, hace un elogio entusiasta y conmovido del más valeroso campeón de la Reforma, Ulrich de Hutten, allí enterrado, y asocia en este elogio al cantor de las aspiraciones de la nueva generación, Georg Herwegh.<sup>77</sup>

El joven entra al combate político en ocasión del curso de Schelling. Éste pronunció su conferencia inaugural en la universidad el 15 de noviembre de 1841. Entre los numerosos oyentes que se apretujaban en el Aula Magna, Engels no era, por cierto, el menos apasionado. Como los otros Jóvenes Hegelianos, asignaba a este curso una importancia histórica y se embriagaba con la idea de participar en un combate que, en su opinión, decidiría el futuro de Alemania.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, pág. 616. Carta a su hermana María, del 8-10 de mayo de 1841: "Partiré sin duda, dentro de ocho a quince días, a Berlín para cumplir con mis deberes de ciudadano o, más exactamente, para hacerme exceptuar del servicio militar y volver en seguida a Barmen."

<sup>75</sup> Su seudónimo "Ostwald" apareció, en efecto, en el segundo semestre de la publicación del *Athenäum*, en la lista de los principales colaboradores, junto a L. Bühl, Köppen, Rutenberg y E. Meyen.

<sup>76</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 159-168. *Athenäum*, núms. 48 y 49, 4 y 11 de diciembre de 1841. La continuación del artículo no se publicó, pues la revista fue clausurada a fines de diciembre de 1841.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, pág. 162.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, pág. 173. *Telégrafo*, diciembre de 1841. F. Engels, *Crítica de Hegel por Schelling*: "Si le pregunta usted ahora en Berlín, a cualquier hombre que tenga, aunque sólo sea en leve medida, conciencia del poder que ejerce el espíritu sobre el mundo, dónde está el lugar en que se desarrolla la lucha de la influencia sobre la opinión pública en el dominio de la política y la religión, que habrá de decidir la suerte de Alemania, dicho hombre le dirá que se encuentra en la universidad, y más precisamente en el aula núm. 6, en la cual dicta Schelling su curso sobre la Filosofía de la Revelación." Cf. F. Oncken, "F. Engels y los comienzos del comunismo alemán", *Historische Zeitschrift*, t. 123 (1921), págs. 239-246. Cf. Max Lenz, *Historia de la Universidad Federico Guillermo, de Berlín*, t. II, págs. 42-46.



En sus conferencias, Schelling se esforzaba por refutar el hegelianismo con su filosofía de la Revelación, que constituía una singular combinación de razón y de fe, y que desembocaba en una mística confusa y una oscura teosofía. Esta filosofía, que defraudó a sus propios partidarios, fue atacada violentamente por los Jóvenes Hegelianos, en particular por Engels. Debido a la insuficiencia de sus conocimientos filosóficos, Engels no estaba, a decir verdad, lo bastante armado para entrar en la liza contra Schelling. Como autodidacta, había asimilado la filosofía de Hegel, y aún no conocía la doctrina de Schelling; pero esta circunstancia no lo incomodó demasiado, pues lo que le importaba esencialmente era atacar en Schelling al adversario político.

La crítica de éste fue en primer término objeto de un artículo, *Crítica de Hegel por Schelling*, que apareció a mediados de diciembre en *El telégrafo*,<sup>79</sup> y más adelante lo amplió en dos folletos: *Schelling y la Revelación. Crítica del último ataque de la reacción contra la filosofía libre*, publicado en marzo de 1842, y *Schelling, filósofo en Jesucristo*, que apareció a principios de mayo de 1842 en Berlín.

Indignado por los ataques de Schelling contra Hegel, Engels tomaba partido vigorosamente —en su artículo de *El telégrafo*— a favor de Hegel, a quien aquél acusaba de haber plagiado sus ideas esenciales, e invitó a toda la juventud a defender este filósofo, que seguía encarnando para él el pensamiento libre.

"Es indignante —escribe— que Schelling haga depender de él toda la evolución filosófica del siglo, con Hegel, Gans, Feuerbach, Strauss, Ruge y los *Anales alemanes*, para después no sólo negar esta evolución, sino también difamarla con el único propósito de valorarse a sí mismo, y para difamarla como algo deleznable, como un lujo superfluo del espíritu, como una curiosa mezcla de malentendidos y errores..."

"Schelling supera en verdad todos los límites cuando pide a nuestro siglo que borre cuarenta años de esfuerzos, de labor intelectual, que implican el sacrificio de los intereses más queridos, de las tradiciones más sagradas, y cuando los considera tiempo perdido en vanas búsquedas, sólo porque él mismo cree no haber vivido inútilmente durante ese período. No situar a Hegel entre los grandes pensadores es una broma pesada [...] pero él lo considera como su criatura y lo trata como a su criado. Por último, da un poco la impresión de latrocinio intelectual [...] cuando reivindica como suyo, como su propiedad, como carne de su carne, todo lo que reconoce como bueno en Hegel..."

"A nosotros nos corresponde [...] proteger la tumba del gran maestro contra estos insultos. Este combate no nos arredra. Nada podría ser para nosotros más deseable que convertirnos, por un tiempo, en iglesia perseguida. Esto obra como tamiz de los espíritus: los buenos aguantan la prueba de fuego; en cuanto a los otros, los vemos alejarse de nuestras filas sin pena."<sup>80</sup>

Este artículo señalaría el fin de la colaboración de Engels en *El telégrafo*. En efecto, en ese entonces rompe con Gutzkow. La causa inmediata de esta ruptura fue la protesta contra las modificaciones y supresiones que éste hacía en sus artículos. Otra razón fue, sin duda, la extrema susceptibilidad de Gutzkow, quien desde 1840 no podía perdonarle a Engels el haber sido recibido por la poetisa

<sup>79</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 173-180. *Telégrafo*, núms. 207 y 208.

<sup>80</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 178-179.

Annette von Droste-Hulshoff. Las críticas de Engels sobre la Joven Alemania,<sup>81</sup> y más aún la acentuación de sus tendencias radicales, agravaron el diferendo e hicieron inevitable la ruptura. Un año más tarde, refiriéndose a esta ruptura en una carta a Alexandre Jung, Gutzkow hablaría de Engels con palabras tan severas como injustas: "Soy yo —escribe— quien tiene el triste y desdichado mérito de haber introducido a este Ostwald en la literatura. Hace unos años un joven empleado de comercio llamado Engels me envió desde Bremen las *Cartas del valle del Wupper*. Las corregí, suprimí las alusiones personales demasiado llamativas, y las publiqué. Después me envió varios artículos que debí rehacer una y otra vez. De pronto empezó a protestar contra estas correcciones, estudió a Hegel, adoptó el pseudónimo de Ostwald y se fue a colaborar a otros diarios [...] Así son casi todos estos jóvenes que se inician. Nosotros les enseñamos a pensar y a escribir, y su primer acción pública es un parricidio."<sup>82</sup>

Más aún que por los cursos de Schelling, el ardor combativo de los Jóvenes Hegelianos se veía entonces estimulado por las persecuciones que el gobierno prusiano<sup>83</sup> lanzaba contra Bruno Bauer.

La situación de Bauer en la Universidad de Bonn se había vuelto cada vez más precaria. El ateísmo en que culminó por el rechazo de todo dogma coaligó contra él a las facultades de teología protestante y católica, y determinó que los estudiantes de teología boicotearan sus cursos. El 20 de agosto de 1841, el mismo día en que publicaba la primera parte de su *Crítica de los Evangelios sinópticos*, el ministro de Culto, Eichhorn, preguntó a las facultades de teología si las opiniones profesadas por Bauer eran compatibles con sus funciones de docente, y si no justificaban el retiro de su licencia profesoral. Por 15 votos contra 11, las facultades se pronunciaron contra la revocación, pero con considerandos y restricciones que equivalían a una condena. Un incidente que se produjo entonces proporcionó al gobierno la ocasión buscada para librarse de Bauer. El 28 de setiembre de 1841 los Jóvenes Hegelianos de Berlín habían organizado una serenata y un banquete en honor del diputado Welcker, jefe de la oposición liberal en la Dieta de Baden. Durante dicho banquete, Bruno Bauer pronunció una alocución en la cual opuso, al liberalismo de Alemania del sur, que se inspiraba en la Revolución Francesa, el radicalismo político de la Izquierda hegeliana, que, inspirándose en la concepción hegeliana del Estado racional, superaba a aquél, en su opinión, por su audacia.<sup>84</sup>

Esta manifestación atrajo sobre los Jóvenes Hegelianos la cólera del rey, quien ordenó una investigación. Se tomaron severas sanciones: Köppen fue repre-

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, pág. 121. *Morgenblatt*, 30-7-1840. F. Engels, Bremen, "Crítica del Ricardo salvaje de Gutzkow".

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, Prefacio, pág. XXV.

<sup>83</sup> Sobre el conflicto entre Bruno Bauer y el gobierno, cf. R. Prutz, *Zehn Jahre*, t. II, cap. IV.

<sup>84</sup> Cf. *Correspondencia entre Bruno y Edgar Bauer*, págs. 162-163. Carta de B. Bauer a E. Bauer, del 9 de diciembre de 1841: "Después de la serenata invitamos a Welcker a concurrir a una velada. Mi participación en los discursos y las alocuciones que se dieron en esta ocasión se limitó a un brindis que pronuncié en honor de Hegel y de su concepción del Estado, sobre la cual corren todavía en Alemania meridional muchas ideas falsas. Aproveché el momento para declarar que la concepción hegeliana superaba en liberalismo y en audacia los puntos de vista que predominaban en Alemania del sur." Cf. igualmente *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 265. Carta de B. Bauer, del 24 de diciembre de 1841.

dido, y, junto con Rutenberg, organizador del banquete y ya expulsado a consecuencia de su colaboración en la *Gaceta general de Leipzig*, puesto bajo vigilancia policial, mientras que a Bruno Bauer se le informó que ya no le estaba permitido continuar sus cursos en la Universidad de Bonn.<sup>85</sup>

Esta medida llevó al colmo la irritación de los Jóvenes Hegelianos, quienes redoblaron, con mayor ardor, la lucha contra todos los elementos reaccionarios.

Marx, cuya acción había sido hasta ese momento poco visible, empezaría entonces a tener, como Engels, un papel de primer plano en esta lucha.

Hasta abril de 1841 permaneció en Berlín, ciudad en la cual no se encontraba a gusto, pues no hallaba en ella el campo de pensamiento y de acción que anhelaba. Había obtenido todo el provecho posible de la frecuentación de los Jóvenes Hegelianos berlineses, a quienes ya dominaba, y de su permanencia en esta ciudad, donde había enriquecido sus conocimientos con todos los fecundos elementos de la filosofía hegeliana.

Al irse de Berlín, Marx se dirige primeramente a Tréveris, para ver a su familia y a Jenny von Westphalen, con quien ya hacía cuatro años que estaba comprometido y a quien quería desposar a la brevedad posible. Los dos estaban en conflicto con sus familias: Marx con su madre, que se negaba a darle ayuda económica alguna, y Jenny con una parte de su familia, en particular con su hermanastro, Ferdinand von Westphalen.

Movido por el deseo de lograr una situación que le permitiera casarse con Jenny y sacarla de las dificultades en las cuales estaba sumida entonces, contaba todavía con el apoyo de Bruno Bauer para ser nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Bonn.

Lleno de salud y de vigor, Marx se encontraba entonces en todo el esplendor de su juventud, y no conocía la fatiga en el trabajo, que, por lo demás, le agradaba interrumpir con placenteras diversiones.<sup>86</sup>

En el tercer canto de su epopeya heroico-cómica, *El triunfo de la fe*, Engels, que sólo lo conocía por la descripción que le habían hecho los Jóvenes Hegelianos de Berlín, traza de él el siguiente retrato, en el cual aparece como una fuerza elemental y desencadenada:

"Pero quién avanza hacia nosotros, lleno de fogosa impetuosidad? Es un mozo moreno y bien plantado, oriundo de Tréveris, un monstruo desencadenado. Con paso seguro golpea el suelo, y eleva con furor los brazos hacia el firma-

<sup>85</sup> Cf. *Archivos secretos del Estado (Geheimes Staatsarchiv)*, Ministerium des Inneren. Politisch verdächtige Personen, R. 77, Lit. B, nº 180: "En una carta al rey del 8 de octubre de 1841 el ministro von Rochow presenta un informe sobre esta manifestación. En su respuesta del 14 de octubre invita al ministro a poner a los organizadores bajo la vigilancia de la policía y a alejar de Bonn a Bruno Bauer." Cf. igualmente *Geheimes Staatsarchiv*, Rep. 76, VII, pág. I.

<sup>86</sup> Cf. *Correspondencia entre B. Bauer y E. Bauer*, págs. 122-124. Carta de E. Bauer a B. Bauer, 11 de febrero de 1841: "Últimamente estuve con Riedel [el editor del *Athenäum*] y Marx en Charlottenburg para una gran comida en la *Bürgerresourcé*. Pasamos muy buen rato." Cf. *ibid.*, pág. 192. Carta de B. Bauer a E. Bauer, abril de 1842: "Marx está de nuevo aquí. Hace poco he vuelto a hacer con él una excursión para disfrutar una vez más de la belleza de los alrededores. Ha sido un paseo delicioso. Como de costumbre, los dos estábamos muy alegres. En Godesberg alquilamos dos burros, dimos vueltas a la montaña y atravesamos la aldea. Los burgueses de Bonn, que andaban por allí, nos miraban con aire más escandalizado que nunca. Lanzábamos gritos de alegría, a los cuales los burros respondían con rebuznos."

mento, como si quisiera apoderarse de la bóveda celeste y bajarla a la tierra. Da golpes coléricos e incansables con un tremendo puño, como si mil demonios le mesaran los cabellos."<sup>87</sup>

Ese vigor físico era acompañado por una potencia intelectual que le valía la admiración de todos y que le permitía, a pesar de su juventud —sólo tenía entonces veintitrés años—, imponerse ya como un jefe. Sabemos cuán grande era la estima que le tenían sus amigos de Berlín, en particular Bruno Bauer y Köppen. Desde su llegada a Bonn, adonde fue después de una breve estadía en Tréveris, produce en todas partes la misma impresión de poderío intelectual. Es así que un joven abogado de Colonia, G. Jung, escribía a Ruge el 18 de octubre de 1841: "A pesar de ser diabólicamente revolucionario, el doctor Marx es una de las inteligencias más penetrantes que haya conocido."<sup>88</sup>

En lo que se refiere a Moses Hess, siente por él, desde el primer contacto, una admiración sin límites. Todavía bajo los efectos de la extraordinaria impresión que le había producido Marx, escribe a su amigo, el escritor B. Auerbach, el 2 de setiembre de 1841:

"Tendrás el placer de conocer aquí a un hombre que se cuenta ahora entre nuestros amigos, a pesar de que vive en Bonn, en cuya universidad enseñará muy pronto [...] Es un hombre que me ha hecho una extraordinaria impresión, a pesar de que tenemos el mismo campo de estudios; en una palabra, conocerás al más grande, mejor dicho, al único y verdadero filósofo actualmente vivo, y que muy pronto, cuando se haga conocer públicamente con sus obras y sus cursos, atraerá sobre sí las miradas de toda Alemania.

"Este hombre supera por sus tendencias y su formación filosófica, no sólo a David Strauss, sino también a Feuerbach, lo cual es mucho decir [...] El doctor Marx —este es el nombre de mi ídolo— es un hombre muy joven, a lo sumo de unos veinticuatro años, que asestará el golpe de gracia a la religión y la política medievales. Marx combina el espíritu filosófico más profundo y más serio con la ironía más mordaz: imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel, no diré congregados, sino confundidos en una sola persona, y te harás una idea del doctor Marx."<sup>89</sup>

En este momento aparecen ya muy claras las semejanzas y también las diferencias que existen entre Marx y Engels. Contrariamente a la mayor parte de los otros Jóvenes Hegelianos, no se conformaban con una crítica teórica del pensamiento y la política reaccionarias, sino que querían transformar efectivamente el estado de cosas. Esto explica la aversión cada vez más marcada que sentían por todo lo romántico y utópico, y su tendencia ya muy franca a concebir y resolver, aunque de modo aún idealista, los problemas que se les presentaban en sus relaciones inmediatas con la situación política.

Tanto el uno como el otro daban pruebas de la misma resistencia en el esfuerzo, y de la misma capacidad de trabajo; se parecían también por la seriedad y la honradez fundamentales con que tomaban posición en todos los grandes problemas, la intransigencia hacia todo lo que les parecía injusto y falso, y la absoluta devoción a la causa que habían elegido. También les era común el don

<sup>87</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 263-269.

<sup>88</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 262.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, págs. 260-261.

de deducir, de un conjunto de datos y hechos, las ideas generales que permitían entenderlos en su realidad profunda y fijar una justa línea de conducta.

Estas cualidades comunes no excluían sus considerables diferencias en el comportamiento y en el modo de pensar.

Llevado, por su temperamento y por su posición social, a tomar contacto inmediato con la vida social, Engels extraía de su experiencia personal y de sus impresiones —mucho más que Marx— los elementos con los cuales forjó poco a poco su concepción del mundo. Sabía sintetizar más rápidamente que Marx un vasto conjunto de ideas y de hechos, pero como no poseía la misma penetración intelectual, ni la sólida cultura filosófica de éste, dicha síntesis, que no se apoyaba —como en el caso de Marx— en un análisis profundo y tenso, era en parte un producto de la intuición, y por lo general profundizaba sus concepciones por medio de estudios teóricos, sólo cuando lo impulsaban a ello las necesidades de una polémica.

La facilidad con la cual se movía en las cuestiones aparentemente más embrolladas y complejas no debe hacer olvidar, de todos modos, que debía su formación a un trabajo sostenido e intenso.

Esta facilidad explica en él cierto diletantismo, al comienzo, en el terreno filosófico, que en parte provenía de las lagunas de su instrucción, que colmaría un poco al estilo de los autodidactas. A pesar de que tenía, en grado muy elevado, el sentido de la dirección que debía seguir en sus investigaciones y su acción, probablemente no habría podido llegar a una concepción nueva, tan profundizada del mundo, que aseguraba una absoluta unidad de pensamiento y acción, pues tenía menos capacidad que Marx para desarrollar sistemáticamente sus pensamientos.

Su temperamento era, asimismo, muy diferente del de Marx. Por empezar, desde el punto de vista físico: era un joven alto, rubio, muy elegante y distinguido. Nada en su naturaleza lo llevaba, como a Marx, a encerrarse en el estudio para elaborar lentamente sus nuevas concepciones, y prefería extraerlas de la observación directa de los hechos y las cosas. Muy deportivo por inclinación, le gustaba la vida al aire libre y tenía un agudo sentido de los diversos aspectos del mundo sensible, lo cual se revelaba en él por sus dotes de caricaturista y su habilidad para describir en forma pintoresca y vivaz los rasgos esenciales de un paisaje o una situación.

A diferencia de Engels, Marx —físicamente menos esbelto, de ojos oscuros y cabellos negros— tenía una mayor capacidad de concentración y penetración. Más bien indiferente hacia el aspecto exterior del mundo, se interesó, por lo menos al comienzo, principalmente por las ideas. Poseía un extraordinario poder de abstracción, que le permitía penetrar como un estilite hasta el fondo de los problemas, por medio de un análisis tan minucioso como sutil, y deducir luego, de él, nuevos puntos de vista sobre el mundo y la historia.

Esta diferencia de naturaleza y de temperamento se reflejaba en la elección de sus símbolos preferidos.

Engels simbolizaba su deseo de liberación y de acción por el torrente impetuoso que se abre camino con una fuerza irresistible, o por la figura de Sigfrido, el de la voluntad indómita. Marx, por el contrario, elegía como símbolo de sus aspiraciones a Prometeo, que encarnaba para él la lucha implacable de la Idea por la Justicia y la Verdad. La diferencia de temperamento de ambos se mani-

festaba también en sus estilos. El de Engels era fácil, fluido, perfectamente adaptado a la expresión de ideas claras. El de Marx, por el contrario, revelaba —por sus largos y pesados períodos— una riqueza de pensamiento que lucha por llegar, lenta y progresivamente, a la plena claridad. Esto explica su predilección por la forma epigramática y por las antítesis, que le permitían precisar y fijar una idea elaborada con lentitud.

En efecto, Marx acababa de llegar, por una doble crítica de la filosofía de Hegel y de la filosofía crítica, a una nueva concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo, y del desarrollo de la historia. Aunque se inclinaba, como los otros Jóvenes Hegelianos, a sobrestimar la influencia de las ideas en la evolución del mundo, seguía siendo fiel —contrariamente a ellos— a la concepción fundamental de Hegel sobre la unión necesaria e insoluble del espíritu y el mundo, y se negaba a oponer, como ellos y al modo de Fichte, un Deber-Ser y un Ser para determinar, de modo arbitrario, la marcha de la historia.

Su crítica de Epicuro, en la cual había demostrado que el hombre, al dar la espalda al mundo, se vuelve incapaz de obrar sobre éste, le permitió discernir la debilidad esencial de la filosofía crítica y acceder a una concepción de la acción, igualmente alejada de la de Hegel y de la concepción de los Jóvenes Hegelianos, y basada en la idea de que el desarrollo de la historia es el resultado, no de una oposición incesante del espíritu y el mundo, sino de las relaciones recíprocas entre ambos.

La carrera universitaria —como se lo demostraban las dificultades crecientes que encontraba Bruno Bauer en Bonn— le parecía a Marx cerrada por el momento, y decidió, más o menos para la misma época en que Engels se entrega deliberadamente a la acción política, participar más directamente en el combate sin tregua que Bruno Bauer se proponía llevar a cabo entonces contra el gobierno.

Con este fin se reunió, en julio de 1841, con Bruno Bauer en Bonn. Decidieron entonces publicar, en primer término, una revista más radical que los *Anales alemanes*, a los cuales consideraban poco combativos. Con esa revista, en la cual pensaban desde marzo de 1841,<sup>90</sup> y que se llamaría *Archivos del ateísmo*, querían disputarle a Ruge la dirección de la Izquierda hegeliana, y darle a ésta un carácter más intransigente.<sup>91</sup> En su acentuación del radicalismo político, adoptaron la ideología de la tendencia extrema de la Revolución Francesa y se proclamaron la Montaña de la nueva revolución.

Este proyecto de crear una revista más radical que la suya no dejó de suscitar graves temores en Ruge, inquieto por el futuro de los *Anales alemanes*.<sup>92</sup> Como

<sup>90</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 249. Carta de B. Bauer a C. Marx, 31 de marzo de 1841.

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, pág. 247. Carta de B. Bauer a Marx, 28 de marzo de 1841: "El terrorismo de la verdadera teoría debe hacer tabla rasa con todo." Cf. *ibid.*, pág. 153. Carta de B. Bauer a C. Marx, 12 de abril de 1841: "La cuestión [de la revista] será muy ardua de resolver. Aún no veo de dónde saldrán nuestros colaboradores [...] Y sin embargo la cosa es absolutamente necesaria, pues es imposible mantener nuestras relaciones con Ruge sobre la base de su revista, tal como ha sido hasta ahora y con los colaboradores con que ha contado. Haz de modo que podamos iniciar rápidamente una nueva lucha." Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 261-262. Carta de G. Jung, 18 de octubre de 1841: "El doctor Marx, el doctor B. Bauer y Feuerbach se asocian para fundar una revista teológico-filosófica. Es el momento en que los ángeles deben formar un cerco alrededor del Señor, y en que éste tiene que protegerse, pues estos tres son muy capaces de expulsarlo del cielo y endilgarle además un buen proceso."

<sup>92</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 23. Carta de Ruge a Stahr, 8 de setiembre

por su parte acentuó el carácter radical de los *Anales*, Bauer y Marx renunciaron a publicar su revista, y continuaron sus ataques en otro plano.

Se dedicaron a realizar una exposición crítica de la obra de Hegel, con el propósito de mostrar su carácter profundamente revolucionario y justificar así su acción.<sup>98</sup>

Bauer empezó con una crítica de la *Filosofía de la religión* de Hegel, que le parecía capital, pues la religión era la enemiga irreducible de la razón y el progreso. En noviembre de 1841, un mes después de habersele prohibido la continuación de sus cursos en Bonn, Bauer publicó en Leipzig, en la editorial de Wigand, un folleto anónimo intitulado *La trompeta del Juicio Final contra Hegel, el ateo y el Anticristo. Un ultimátum*.<sup>94</sup>

Bajo la apariencia de un creyente, Bauer lanzaba en él un anatema contra Hegel, cuyo ateísmo denunciaba a través de una elección de citas tan juiciosa como abundante.

Mostraba la forma en que, mediante la reducción de Dios a la Idea Absoluta, y de los dogmas a la filosofía, Hegel reducía la religión cristiana a un vago panteísmo y, en consecuencia, llevaba al ateísmo, y de paso subrayaba que los verdaderos discípulos del maestro no eran los viejos hegelianos, sino los Jóvenes Hegelianos, y que esta revolución de alcance incalculable nacería de la filosofía de Hegel cuando se descubriera su verdadero sentido.<sup>95</sup>

de 1841: "Me encuentro en muy mala situación, pues B. Bauer, C. Marx, Christiansen y Feuerbach han formado una nueva Montaña y elegido el ateísmo por bandera. Dios, la religión y la inmortalidad son derrocados de sus tronos, y se proclama que el hombre es Dios. Está por aparecer una revista atea que provocará un tremendo escándalo, si la policía la tolera. Pero nada puede hacerse.

"Junto con ella se forma un nuevo partido, por lo cual tendremos: 1) los doctrinarios; 2) los partidarios de Strauss; 3) los ateos o los que consideran a Strauss un condenado creyente. Todo esto es muy hermoso, pero me anuncia tiempos muy duros, ya que vamos a perder —los *Anales* y yo— todos los partidos."

Christiansen tenía cátedra en la Universidad de Kiel. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>. Carta de Marx a Ruge, 20 de marzo de 1842, pág. 272.

<sup>92</sup> Cf. *Archivos para la historia del socialismo y del movimiento obrero*, 1916, pág. 335. G. Mayer, *Marx y la Segunda Parte de la Trompeta del Juicio Final*.

<sup>94</sup> *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. La elección de esta forma de parodia, predilecta de los polemistas alemanes entre los siglos XVI y XVIII, se explica por el hecho de que permitía atacar más fácilmente al adversario mediante la ficción de estar de acuerdo con él. F. Engels utilizaría esta misma forma en su poema *El triunfo de la fe*, dirigido contra Schelling, y se sabe que *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana* fueron concebidas, al principio, como parodias de esta clase.

<sup>95</sup> Cf. *La trompeta del Juicio Final*, pág. 45: "No se debe creer que esta banda contra la cual tiene que combatir ahora el Estado cristiano tenga otro principio y reconozca otra doctrina que no sea la del torvo Maestro. La Nueva Escuela es, en verdad, básicamente distinta de la que el Maestro había reunido en su alrededor; ha prescindido de todo pudor y toda creencia en Dios. Combate abiertamente y sin reservas al Estado y a la iglesia; después de haber derribado el signo de la cruz, quiere derribar el trono. La antigua Escuela no parecía capaz de cometer tales actos y de tener semejante mentalidad. Pero fue sólo una pura apariencia, o, mejor dicho, el producto de un puro azar, el que se mostrase más reservada y más moderada, y el que no diera pruebas de una energía tan diabólica. En lo que se refiere al fondo de la cuestión, se ve, si nos remontamos al principio y a la verdadera doctrina del Maestro, que los nuevos discípulos no han añadido nada nuevo, que no han hecho otra cosa que apatrar el velo trasparente con que el Maestro envolvió a veces sus tesis, y revelado el sistema en toda su desnudez." Cf. *ibid.*, pág. 13.

Del mismo modo que en su crítica de los Evangelios, deformaba el hegelianismo, transformando la Idea hegeliana en Conciencia Universal, a la cual convertía en el elemento motor del mundo, y utilizaba esta deformación para realizar, so pretexto de una condenación virulenta del ateísmo hegeliano, una exposición de su propia doctrina.

Al extraer todas las consecuencias de su *Filosofía crítica*, cuyos principios generales había esbozado en su análisis de los Evangelios, subrayaba el papel primordial de la Conciencia universal en la marcha de la historia.

Comprobaba, en primer lugar, que la Idea absoluta de Hegel no era otra cosa que la Conciencia que el Espíritu adquiere de sí mismo, al exteriorizar su esencia en el mundo.<sup>96</sup>

Esta Conciencia universal, que es tan sólo el Espíritu humano concebido en su generalidad, es la realidad esencial, el principio fundamental, creador y regulador del mundo.

"Hegel habla a menudo del Espíritu del Mundo, y parece considerar a éste una potencia real [...] Pero en realidad el Espíritu del Mundo sólo llega a ser una realidad en el espíritu de los hombres, y no es otra cosa que el concepto del Espíritu que llega a la conciencia de sí y realiza su esencia en el desarrollo de la historia. El Espíritu del Mundo no tiene un dominio propio [...] La Conciencia universal es la única potencia del mundo, y la historia no tiene otro sentido que el devenir y el desarrollo de dicha conciencia."<sup>97</sup>

En su desarrollo dialéctico infinito, la Conciencia universal no está ligada, como la Idea hegeliana, a una realidad concreta, a una sustancia que, por principio, es limitada y finita, y que sólo es el instrumento del cual se sirve para realizar, en forma cada vez más perfecta, su esencia. Como el Yo de Fichte, la Conciencia universal progresa destruyendo sin cesar la realidad que crea. En cuanto se realiza en una sustancia y adquiere en ella una forma determinada, esta forma constituye para ella un límite, un obstáculo del cual debe desembarazarse y liberarse a fin de poder progresar nuevamente.

"Vamos aún más lejos, y pretendemos demostrar que el propio Hegel ha sumido esta concepción de la religión ligada a una sustancia, y ha sacrificado al Yo lo Universal que, en esta concepción, parecía oponerse a él como un poder independiente, integrándolo en la Conciencia de Sí. Tan sólo por esto la Conciencia de Sí del hombre adquiere un carácter de totalidad, y a ella pertenece la universalidad, al parecer un atributo de la sustancia. La sustancia no es más que el fuego momentáneo en el cual el Yo sacrifica lo que tiene de limitado, de finito. El término del desarrollo no es la sustancia, sino la Conciencia de Sí, que se presenta como infinita e integra en ella, como si constituyera su esencia, la universalidad de la sustancia. La sustancia es tan sólo el elemento que absorbe en sí lo que el Yo tiene de limitado, de finito, y que se convierte después en el objeto de la infinita conciencia de Sí."<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, pág. 59: "El Espíritu se vincula consigo mismo en el Espíritu finito [...] Éste no es más que la forma fenoménica que se ha dado lo Universal, y proviene de una diferenciación que lo Universal se plantea necesariamente en el interior de sí mismo, pues sólo puede manifestarse por el Espíritu finito, y sólo puede adquirir conciencia de lo que es atribuyéndose ese carácter finito, esa delimitación de sí mismo."

<sup>97</sup> Cf. *La trompeta del Juicio Final*, págs. 67, 69, 70.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, págs. 63-64.



Como toda sustancia no es más que la manifestación, la realización pasajera de la Conciencia universal, resulta que cada forma religiosa, filosófica, política o social adoptada por ésta en el curso de su desarrollo, sólo se justifica por un tiempo. Cuando se perpetúa se opone al progreso de la Conciencia universal; como de este modo se vuelve necesariamente irracional, debe ser remplazada por una forma nueva y más elevada. Esta es la obra de la crítica que, al eliminar de lo real los elementos irracionales, determina el desarrollo incesante de la Conciencia universal y constituye, así, el instrumento esencial del progreso.

"La filosofía es de este modo la crítica de lo que existe [...] Es preciso distinguir lo que es de lo que debe ser, lo único que es verdadero y justificado, lo único que tiene el derecho de afirmarse y adquirir el poder y el dominio [...] La filosofía debe convertirse así en acción, en oposición práctica [...] Esta oposición debe ser seria, profunda, resuelta, no tener miramientos con nada y plantearse como objetivo el derrocamiento del estado de cosas presente [...] Asimismo, debe extender su acción al dominio político y atacar y conmover sin lástima a las instituciones existentes, cuando éstas no responden ya a su concepto."<sup>99</sup>

En *La trompeta del Juicio Final* Bruno Bauer subrayaba más claramente que en su *Crítica de los Evangelios* la importancia y el papel de la crítica en la marcha de la historia.<sup>100</sup>

La acción de la crítica no debía, a su modo de ver, ejercerse principalmente en el terreno político y social, que le parecía secundario, sino dirigirse esencialmente contra la religión que, por su oposición a la razón y a la ciencia, constituía el principal estorbo para el progreso de la Conciencia universal.

Al subrayar con mayor claridad la necesidad del desarrollo dialéctico de la Conciencia universal y al negar a toda sustancia, a toda forma definida, el derecho de encarnarla de modo definitivo y absoluto, la filosofía crítica destruía por completo el sistema conservador de Hegel.

Al disociar, por otra parte, el pensamiento del Ser, mediante la oposición constante que establecía entre la Conciencia y la Sustancia, quebraba la unión indisoluble fijada por Hegel, en el Espíritu objetivo, entre la idea y la realidad concreta, reducida a no ser otra cosa que la expresión pasajera y continuamente cambiante del Espíritu, y hacía renacer el antagonismo fichteano entre el Ser y el Deber-Ser, ásperamente combatido por Hegel.<sup>101</sup>

A través de esta reducción del Espíritu —separado de tal modo de lo real— a la Conciencia, y por la oposición incesante establecida entre la Conciencia y la Sustancia, la filosofía crítica señalaba una vuelta al idealismo absoluto, que determinaba una transformación profunda de la dialéctica.

Trasladado al dominio de la conciencia, en lugar de ser integrado en lo real, el desarrollo dialéctico no se efectuaba ya en virtud de una necesidad immanente, ni siquiera teleológica, con vistas a la realización de un fin moral, como en

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, págs. 82-83.

<sup>100</sup> Cf. B. Bauer, *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos y de San Juan*, Leipzig, 1841, t. I, Prefacio, pág. XXI: "La crítica es, por un lado, el acto supremo de una filosofía que por medio de ella se libera de la determinación positiva que limita su universalidad, y es, por otra parte, la condición necesaria sin la cual dicha filosofía no puede elevarse al último término de la universalidad."

<sup>101</sup> Cf. Hegel, *Obras completas*, Stuttgart, 1928. *Sistema de la filosofía*, 1ª Parte: *La Lógica*, t. VIII, Introducción, pág. 49.

Fichte, sino en virtud de una necesidad de pura forma, relacionada con el carácter de negatividad absoluta adquirido por el pensamiento.

La antítesis, que en Hegel tenía un valor positivo, en cuanto expresaba un aspecto positivo de lo real, tendía, en los hechos, a adquirir un carácter de pura negación y a dar así a la dialéctica el aspecto de un movimiento formal, abstracto, desprovisto de contenido real, que lo llevaba a transformar las oposiciones de lo real en contradicciones lógicas y a resolverlas por la sola actividad del espíritu, por una crítica que tenía su razón de ser en sí misma y que sólo podía conformarse con un eterno cambio.

Así disociada de lo real, la crítica se convertiría en un fin en sí, en un puro juego del Espíritu, que no buscaba tanto la transformación de la realidad cuanto su constante destrucción.

Esta trasfendencia de la evolución del mundo al seno de la Conciencia aislada de lo real y opuesta a aquél, hacía de ella una categoría abstracta, una fuerza en sí que se desarrollaba fuera de los objetos creados por ella, y que debía llevar necesariamente a Bruno Bauer a atribuirle un carácter subjetivo. En efecto, fuera y por encima de lo real, la Conciencia universal debía tender a confundirse con la Conciencia individual, con el Yo, que se convertía en el elemento determinante de la marcha de la historia.<sup>102</sup>

Esta tendencia al idealismo absoluto y al subjetivismo debía enfrentar a Bruno Bauer, no sólo contra Hegel, sino también contra Feuerbach.

Ambos reducían Dios y la Idea Absoluta al hombre, pero en tanto que Bruno Bauer llegaba a un idealismo absoluto, Feuerbach, invirtiendo este idealismo, lo remplazaba por un materialismo que convertía a la naturaleza y al hombre, concebidos en su realidad concreta, en la esencia del mundo.

Esta tendencia al subjetivismo, que llevaría a una parte de los Jóvenes Hegelianos a un individualismo anarquista, se explicaba por su situación social, que, dada su impotencia para la acción, tendía a hacerles exagerar la importancia de las ideas y hacerles creer que sólo la acción del espíritu puede transformar el mundo. Esta tendencia respondía además al carácter de Bruno Bauer, quien se interesaba menos por la realización de las ideas mediante la transformación efectiva del mundo que por el juego abstracto de la dialéctica.

Esta tendencia al idealismo absoluto y al subjetivismo, que estaba en germen en la *Filosofía crítica*, no se manifestaba aún en sus consecuencias prácticas, por lo menos en Bruno Bauer, quien tomaba entonces muy en serio el combate que llevaba a cabo valerosamente y que le hacía tratar con bastante aspereza a los Jóvenes Hegelianos de Berlín, quienes ya se inclinaban hacia el escepticismo y el diletantismo.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> *La trompeta del Juicio Final*. "Sólo el Yo es para ella [la Conciencia Universal] la verdadera sustancia, pero el Yo que tiene el orgullo diabólico de presentarse como Conciencia de Sí universal e infinita."

<sup>103</sup> Cf. *Correspondencia*, págs. 159-160. Carta de B. Bauer a E. Bauer, 6 de diciembre de 1841: "Hago lo que puedo por el progreso de nuestra causa. Espero que la Segunda Parte de *La trompeta*, en la cual estoy trabajando mucho, contribuirá a ello. Sin duda esta tarea me ocupará hasta fines de enero [...] La obra mostrará al público que nuestra intención no era simplemente la de divertir. Por otra parte, ello no corregirá a los lectores del *Athenäum*, quienes —con su inteligencia ya están enterados de todo y creen solucionar una cuestión con una simple broma tonta. Una frase ingeniosa les ha parecido suficiente para liquidar la primera parte de *La trompeta*, que no ha sufrido mucho por

*La trompeta del Juicio Final* tuvo un notable éxito.<sup>104</sup> Ruge, en particular, saludó en ella la ruptura definitiva de la religión con la filosofía y su transformación en humanismo, creyendo que coincidía, en sus conclusiones, con la crítica de Feuerbach.<sup>105</sup> El éxito de la obra fue tanto más grande cuanto que todo el mundo, en un principio, fue engañado por la máscara de ortodoxia detrás de la cual se había protegido Bauer. Pero muy pronto se supo quién había sido el autor, y que Marx había colaborado en el folleto.<sup>106</sup>

Al parecer, la colaboración de Marx no fue muy grande; por otra parte, en cuanto se descubrió el nombre del autor, la obra fue atribuida únicamente a Bauer. Mucho menos versado que éste en las cuestiones religiosas, la colaboración de Marx se limitó sin duda a una modesta contribución, hecha de muy buena gana, pues veía en esta obra, además del folleto político, una farsa divertida, una graciosa mistificación literaria que probablemente le produjo, como a Bruno Bauer, mucho deleite.

Alentados por el éxito de *La trompeta del Juicio Final*, Bauer y Marx decidieron continuar con su crítica del sistema de Hegel, y mostrar que su filosofía del arte y su filosofía del derecho tenían el mismo carácter revolucionario que su filosofía de la religión.

Marx, que esta vez encargaría una buena parte de la tarea común, se puso resueltamente al trabajo para la redacción de la nueva obra, que se intitularía: *El odio de Hegel contra el arte religioso y cristiano, y su destrucción de todas las leyes del Estado*.<sup>107</sup> Como Marx tendía, por naturaleza, a profundizar todas las cuestiones, emprendió —antes de iniciar la redacción del libro— un estudio del arte y la historia de las religiones, e hizo un análisis de la *Filosofía del derecho* de Hegel.<sup>108</sup>

Por este motivo, la segunda parte de *La trompeta del Juicio Final* no fue concluida con tanta rapidez como la primera, que Bruno Bauer redactó en diez días. A fines de diciembre de 1841 debía estar, sin embargo, más o menos terminada, pues Bauer escribió a Ruge para comunicarle que había concluido su parte y

---

ello; finalmente se mostrarán lo bastante tontos para no tomar en serio los resultados obtenidos."

<sup>104</sup> Cf. los comentarios en: *Los anales alemanes*, 22 de diciembre de 1841; *La trompeta del Juicio Final*; *Atenäum*, 20 de noviembre de 1841, núm. 46. E. Meyen, *La trompeta del ateo*.

<sup>106</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 249. Carta de Ruge a Fleischer, 13 de diciembre de 1841: "¿Ha leído usted *La trompeta*? Es un libro de una rara importancia, ante todo política, que justifica y vuelve irremediable la ruptura de la filosofía con todo el positivismo. Así como el cristianismo se orienta hacia el catolicismo, la filosofía marcha hacia el humanismo."

<sup>106</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 262. Carta de G. Jung a Ruge, 29 de noviembre de 1841: "¿Ha leído usted *La trompeta* contra Hegel? Si no la leyó todavía, puedo decirle, en secreto, que es de Bauer y Marx. He leído de buena gana mientras la leía."

<sup>107</sup> En una nota de *La trompeta del Juicio Final* (pág. 163) B. Bauer anunciaba la publicación de la Segunda Parte de la obra bajo el título de *Hegel Hass gegen die religiöse und christliche Kunst und seine Auflösung aller positiven Staatsgesetze*.

<sup>108</sup> Cf. C. Marx, *Chronik seines Lebens*, Moscú, 1934, pág. 9, cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 264. Carta de B. Bauer a Ruge, 6 de diciembre de 1841: "Mí colaborador, Marx, sigue trabajando siempre en *La trompeta* contra el último baluarte del demonio. Va a ser una obra muy profunda."

que Marx estaba dando los últimos toques a la suya.<sup>109</sup> Pero en ese momento *La trompeta del Juicio Final* fue prohibida, y la edición confiscada en Prusia, y el editor Wigand vaciló en publicar la continuación.<sup>110</sup> En esto se estaba cuando el padre de la novia de Marx, el barón von Westphalen, cayó gravemente enfermo, y Marx volvió a Tréveris, donde permaneció hasta abril de 1842, y renunció a terminar su trabajo.

Bruno Bauer terminó solo el libro,<sup>111</sup> que redujo a la sola crítica de la concepción hegeliana de la religión y del arte, y lo publicó el 1 de junio de 1842, en Leipzig, con el título de *La doctrina religiosa y estética de Hegel juzgada desde el punto de vista de la fe*.<sup>112</sup>

El libro se componía de dos partes. En la primera criticaba nuevamente la *Filosofía de la religión de Hegel*, pero como el tema había quedado casi agotado en *La trompeta del Juicio Final*, agregaba muy poca cosa a su argumentación. En la segunda parte mostraba que Hegel, no conforme con atacar la religión cristiana en su parte dogmática, lo acusaba de ser hostil al arte; en verdad, no se hablaba mucho de arte en esta segunda parte, que, como la primera, se refería esencialmente a la religión.<sup>113</sup>

Como en el Prefacio se decía que el libro era la obra de dos autores,<sup>114</sup> se ha pretendido que Marx fue el redactor de la segunda parte.<sup>115</sup> A esto se puede objetar<sup>116</sup> que Marx estaba enfermo en el momento en que debió haber enviado su manuscrito;<sup>117</sup> que el 5 de marzo de 1842, es decir, en el momento en que el libro empezaba a imprimirse, ofreció a Ruge un largo artículo sobre el arte cristiano,<sup>118</sup> y que el 20 de marzo tenía intenciones de transformar completamente dicho artículo a fin de eliminar su estilo de parodia y darle un tono más serio.<sup>119</sup> Por lo demás, las dos partes revelan una unidad de pensamiento y estilo, un conocimiento profundo de la Biblia y una virtuosidad en el manejo

<sup>109</sup> *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 265. Carta de B. Bauer a Ruge, Bonn, 24 de setiembre de 1841: "Mientras espero la Segunda Parte de *La trompeta*, cuyo texto ya está terminado, he puesto fin hoy a la parte que me corresponde y Marx sólo tiene que pasar en limpio la suya. Esta obra presentará nuevamente los problemas y mostrará al público hasta qué punto es seria."

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, págs. 265-266. Carta de B. Bauer a Marx enviada a Tréveris, 26 de enero de 1842.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, la misma carta: "Mañana o pasado enviaré mi manuscrito; también he redactado íntegramente el Prefacio. Ahora lo único que tienes que hacer es enviar el tuyo."

<sup>112</sup> *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von Standpunkt des Glaubens beurteilt*, Leipzig, ed. Wigand.

<sup>113</sup> Esta Segunda Parte se intitulaba *El odio de Hegel contra la Historia Sagrada y el arte de los escritores sagrados*. Estaba compuesta de 6 capítulos: I. "El mundo sagrado"; II. "Los defectos de las distintas artes"; III. "La redacción de la Historia Sagrada"; IV. "La explicación mítica de la Historia Sagrada"; V. "La belleza sobrenatural de la Historia Sagrada"; VI. "La absorción de la religión por el arte".

<sup>114</sup> Cf. *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, Prefacio, pág. 2: "Nos distribuimos la tarea de tal modo, que cada uno ha redactado una de las dos partes en que se divide la obra."

<sup>115</sup> Cf. *Archivos para la historia del socialismo y el movimiento obrero*, VII, 1916, págs. 332-363. G. Mayer, *Marx y la Segunda Parte de la Trompeta*.

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, VIII, págs. 389-395. Respuesta de M. Nettlau, *Marx Analecten*.

<sup>117</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 267. Carta de C. Marx a Ruge, 10 de febrero de 1842.

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, pág. 268. Carta de C. Marx a Ruge, 5 de marzo de 1842.

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, págs. 271-272. Carta de C. Marx a Ruge, 20 de marzo de 1842.

de las citas, que indican a Bruno Bauer como único autor. El hecho de que haya mencionado a un colaborador en su Prefacio se explica por la creencia de que Marx haría llegar al editor, con tiempo, la parte del libro que le había sido encomendada.

Este libro señaló el fin de la colaboración entre Bauer y Marx, quien no compartía las concepciones de aquél sobre el papel de la conciencia en el desarrollo del mundo y sobre la importancia de la crítica religiosa en este desarrollo. Si bien admitía, con Bauer, la necesidad de dar a la doctrina hegeliana un carácter revolucionario, se negaba a reducir la acción a una crítica puramente negativa y a creer que la transformación del mundo podía realizarse por la Conciencia, que, al aislarse de lo real, se condenaba a no poder actuar sobre éste. Consideraba, con Ruge, que esa transformación debía ser el resultado, no de una crítica abstracta y teórica, limitada al terreno religioso, sino de una crítica adaptada a la realidad política y social, y que llevara a la acción práctica. Se apartaba cada vez más de los problemas estéticos y religiosos, y se sentía cada vez más atraído por la lucha política. Este deseo de acción lo alejó de Bruno Bauer y de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, y lo aproximó a Ruge, y muy pronto lo arrastraría en forma decisiva a la actividad política.

En lugar de concluir el artículo sobre el arte cristiano, que le había propuesto a Ruge, escribió un artículo sobre la censura, que envió el 10 de febrero de 1842 a los *Anales alemanes*.<sup>120</sup>

Este artículo, que marcó su entrada en la vida política, era una crítica de las instrucciones que Federico Guillermo IV había dado a los censores el 24 de diciembre de 1841.

El Edicto del 18 de octubre de 1819, que reglamentaba la censura y se inspiraba en las decisiones del Congreso de Karlsbad contra los "demagogos", suprimía en la práctica toda libertad de prensa. En su deseo de administrar el reino de modo patriarcal, Federico Guillermo IV quería que la opinión de sus súbditos llegara hasta él por intermedio de la prensa. Ello lo llevó a prescribir una atenuación de la censura. Sin embargo, como no deseaba conceder una verdadera libertad de prensa, suprimió en los hechos las concesiones que hacía, al prohibir a la prensa la difusión de teorías "falsas y nefastas". Al mismo tiempo —y revelando así cuál era la naturaleza de su liberalismo— adoptó severas medidas en relación con la prensa opositora; después de clausurar, en junio de 1841, los *Anales de Halle*, suprimió el *Athenäum* en diciembre, es decir, en el momento mismo en que daba sus nuevas instrucciones a los censores.

Estas instrucciones, que sólo contenían vagas prescripciones por las cuales se invitaba a los censores a suprimir solamente las críticas "engañosas y hostiles", provocaron entre los intelectuales liberales, en particular entre los Jóvenes Hegelianos de Berlín, un verdadero entusiasmo. Amordazados hasta entonces por la censura, vieron en ellas las premisas de la plena libertad de prensa, que les parecía la condición necesaria de todo progreso. Así, L. Buhl escribía: "Aceptemos lo que se nos brinda de modo inesperado, y considerémoslo una seria conquista."

<sup>120</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 151-173. *Anotaciones a las nuevas instrucciones sobre la censura*. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 260. Carta de C. Marx a Ruge, del 10 de febrero de 1842: "Me permito enviarle, con la crítica que adjunto, una pequeña contribución para los *Anales alemanes*."

Aprovechemos el favor del momento, aun en el caso de que más tarde resulte ser una gran ilusión; es un episodio hermoso y grande, como uno de los muchos que forman una bella vida y una hermosa historia para un pueblo. Ante nosotros se abre un período de educación política; aún no se nos ha declarado mayores de edad, pero al menos tenemos ocasión de demostrar ahora que nuestro largo aprendizaje no ha sido inútil."<sup>121</sup>

Marx, que no participaba de este entusiasmo, demostraba en su artículo que las disposiciones aparentemente liberales de estas instrucciones sólo servían para disimular la incompatibilidad básica entre la libertad de prensa y la censura, y quería desenmascarar la hipocresía de estas medidas seudoliberales, para reforzar el ardor combativo de todos los que luchaban por el progreso. El vicio capital de estas instrucciones consistía en que no se atacaba la raíz misma del mal: la censura; de ahí su carácter falaz, que aparecía en cada uno de sus artículos. Así, por ejemplo, autorizaban la búsqueda de la verdad, pero la deseaban limitada, modesta, lo cual equivalía, según Marx, a prohibirla, pues lo propio de esta búsqueda es que no reconoce ni admite límites. "Si la modestia —escribía— se convierte en el carácter propio de la investigación, ello significará, entonces, que se teme a la verdad más que al error. Es un medio vergonzante para entorpecer todo paso hacia adelante, de inspirar el temor a llegar a un resultado: es una medida preventiva contra la verdad."<sup>122</sup>

Lejos de atenuar la censura, estas instrucciones constituían en realidad una agravación de ella, pues añadían nuevas restricciones a las antiguas. En efecto, mientras el antiguo edicto, de inspiración racionalista, se limitaba a prohibir la crítica de los principios generales de la religión, las nuevas instrucciones, de inspiración pietista, vedaban la crítica "frívola u hostil" de la religión cristiana, lo cual suprimía en la práctica toda crítica, puesto que sólo podía ser frívola, es decir, superficial u hostil, o sea, dirigida contra el principio mismo, contra la esencia de la religión.<sup>123</sup>

Por otra parte, al conservar las prescripciones del antiguo edicto, las instrucciones desembocaban en contradicciones insolubles. La prohibición de mezclar la religión a la política, que se justificaba en el antiguo edicto, contradecía, en efecto, los principios del Estado cristiano, sometido a la autoridad eclesiástica, puesto que, por la separación así establecida entre la política y la religión, limitaban el poder y la acción de la iglesia.

"Si hacen ustedes penetrar la religión en la política, cometen un abuso intolerable e impío, pues imponen a la religión la actitud que debe adoptar en el terreno político. El que por el camino de la religiosidad se une a la religión, debe concederle un poder decisivo en todas las cuestiones."<sup>124</sup> Lo mismo puede decirse de la prescripción impuesta al censor, en el sentido de que debía suprimir todo lo contrario a la moral. Esta prescripción atentaba, por cierto, contra la

<sup>121</sup> Cf. L. Buhl, *La misión de la prensa prusiana*, Berlín, 1842, págs. 3-4. (Citado por B. Bauer, *El ascenso y la caída del radicalismo*, t. I, pág. 29.) Cf. *La gaceta renana*, 25 de enero de 1842: "Las nuevas instrucciones sobre la censura nos han llenado de alegría, valor y confianza. Es verdad que aún no hemos obtenido la libertad de prensa, pero tenemos ahora un decreto que, si se comprende y aplica debidamente, abrirá el camino para un gran progreso de la vida política."

<sup>122</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 153-154.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, t. I<sup>a</sup>, págs. 158-159.

<sup>124</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 160.

religión, pues permitía suponer que la moral es independiente de ella y que sus principios son diferentes, cosa incompatible con la noción del Estado cristiano. "El legislador específicamente cristiano no puede admitir que la moral constituya un dominio sagrado, independiente de la religión, pues entonces reduce la esencia de la moral a la religión."<sup>125</sup>

Además de las agravaciones que representaban y de las contradicciones que encerraban, estas instrucciones presentaban también el grave peligro de abolir toda regla estricta, todo criterio objetivo, remplazándolos por el juicio subjetivo y, por lo tanto, arbitrario del censor. En efecto, recomendaban al censor que tomara en cuenta ante todo la tendencia del escritor, y esta censura de la tendencia, que suprimía en la práctica toda garantía para éste, se convertía en un instrumento cómodo para suprimir toda libertad de prensa.<sup>126</sup>

La omnipotencia que se le otorgaba al censor era tanto más peligrosa si se piensa que se le atribuían, *a priori*, todas las cualidades.

Inspirándose a la vez en Hegel y en Feuerbach, Marx reprochaba al gobierno que atribuyera al censor, como individuo, una perfección que sólo pertenece a la colectividad, a la prensa, que representa la Idea en su forma no particular, sino general: "La verdadera inmodestia —decía— consiste en atribuir a los individuos particulares la perfección de la especie. El censor es un individuo particular, mientras que la prensa responde a la especie [...] Suponen ustedes que un funcionario es capaz de actuar imparcialmente, sin resentimientos, sin pasión, sin ceguera y sin debilidades humanas, a la vez que sospechan que lo impersonal, las Ideas, pueden estar llenas de espíritu de intriga y de baja." <sup>127</sup>

Adoptando un tono irónico, burlón y amargo a la vez, Marx pregunta al gobierno por qué, en vez de emplear tales talentos para censurar a los malos periódicos, no los utiliza para redactar una prensa oficial que no podría dejar de ser perfecta. "Un Estado —escribe— que posee tales perfecciones, ¿no derrocha inútilmente sus esfuerzos; obra razonablemente cuando encomienda a estos hombres la vigilancia de una prensa mala, cuando pone la perfección al servicio de la imperfección?" <sup>128</sup>

Y llegaba a la conclusión de que las instrucciones, lejos de atenuar la censura, no harían más que agravarla, puesto que, siendo mala en sí, la censura no debía ser atenuada, sino suprimida.<sup>129</sup>

En este artículo, que, con su espíritu intransigente y enemigo de toda transacción, desenmascara el seudoliberalismo de las instrucciones, se manifestaban ya las brillantes cualidades de polemista de Marx, y en particular su arte para destruir la tesis adversa, reduciéndola a una contradicción y subrayando esta contradicción mediante una fórmula impresionante de carácter antitético.<sup>130</sup>

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, pág. 161.

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, págs. 161-162. "La tendencia se vuelve para ella [para la censura] el criterio esencial, el principio fundamental, en tanto que la palabra tendencia no aparece siquiera en el antiguo edicto. Las nuevas instrucciones tampoco dicen en qué consiste [...] Las leyes que hacen, no ya del acto como tal, sino de la mentalidad de su autor, el criterio esencial, equivalen en la práctica a sancionar la ausencia de legalidad."

<sup>127</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 164-165.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, pág. 161.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, pág. 173: "La cura radical de la censura sería su abolición."

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, pág. 165: "La censura de la tendencia y la tendencia de la censura son un regalo de las nuevas instrucciones liberales."

En la carta que envía a Ruge el 10 de febrero de 1842, le ruega que acelere la impresión de este artículo, pues teme, dice, que el censor censure su propia censura.<sup>131</sup> Sus presentimientos no lo engañaban. En su respuesta del 25 de febrero, Ruge le dice, en efecto, que la censura que pesaba sobre los *Anales alemanes* hacía imposible la publicación de su artículo.<sup>132</sup>

Impedido por la grave enfermedad del barón von Westphalen, que fallecería el 3 de marzo, y por la agravación de las divergencias con su madre, en cuya casa ya no habitaba, y enfermo a la sazón, sólo había podido trabajar, durante el mes de enero, en su artículo sobre la censura, a pesar de las exhortaciones de Bruno Bauer, que lo instaba a terminar la parte del libro que debía redactar.<sup>133</sup>

Como no había abandonado aún toda esperanza de llegar a ser profesor de filosofía, pensó en hacer imprimir con tal fin su tesis y redactó un nuevo prefacio.<sup>134</sup>

Al restablecerse de su enfermedad, prosiguió sus estudios sobre historia de la religión y del arte, e hizo proyectos de escribir una crítica del libro de W. Vatke, *La libertad humana en sus relaciones con el pecado y la gracia divina*, y del libro de K. Bayer, *Consideraciones sobre el concepto del espíritu moral*, pero no llevó a la práctica estos proyectos.<sup>135</sup>

A comienzos de marzo contestaba a Ruge, quien le había anunciado su intención de publicar en Suiza, bajo el título de *Anecdota Philosophica* los artículos de los *Anales alemanes* que habían sido censurados,<sup>136</sup> que aprobaba este proyecto, y al mismo tiempo, le proponía dos artículos: una crítica del *Arte cristiano*, que en un principio estuvo destinada a ser la segunda parte de *La trompeta del Juicio Final*, y una crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, en la cual se proponía demostrar que la clave fundamental de esta filosofía, la monarquía constitucional, era una institución viciada por contradicciones internas.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Cf. *Mega*, I, r. I<sup>a</sup>, pág. 173.

<sup>132</sup> Cf. *ibid.* Carta de Ruge a Marx, 25 de febrero de 1842: "Al mismo tiempo que me llegaba su artículo sobre la censura, la censura prusiana de la tendencia entraba en acción contra los *Anales alemanes*. Desde hace ocho días el censor suprime todo lo que es 'mala tendencia', y ya puede usted imaginar adónde llega. Su artículo se ha hecho imposible: se rechaza todo lo que tiene que ver con B. Bauer, Feuerbach o conmigo."

<sup>133</sup> Cf. *Mega*, I, r. I<sup>a</sup>, pág. 266. Carta de B. Bauer a Marx, 26 de enero de 1842.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, pág. 327.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, pág. 267. Carta de Marx a Ruge, 10 de febrero de 1842.

<sup>136</sup> Cf. *ibid.*, págs. 267-268. Carta de Ruge a Marx, 25 de febrero de 1842: "He reunido un conjunto de artículos bonitos y mordaces, que constituyen una buena bofetada a la censura, y deseo saber si me permitirá publicar su artículo en Suiza, junto con los otros artículos censurados, con el título de *Anecdota philosophica* de Feuerbach, Bauer, Ruge y otros, si no quiere usted que aparezca su nombre. En primer lugar iría su artículo; luego, una crítica de las medidas de represión tomadas en Sajonia, que serían presentadas como una consecuencia del sistema prusiano; las 'Tesis para la reforma de la filosofía', de Feuerbach; una crítica de su libro hecha por mí y los artículos de B. Bauer sobre Lazare. Creo que la cosa surtirá efecto [...] Escribame, junto con B. Bauer, para hacerme saber si se aprueba el plan de estas *Anecdota*."

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, págs. 268-269. Carta de Marx a Ruge, 5 de marzo de 1842: "Apruebo enteramente el plan de las *Anecdota philosophica*. También considero que es mejor que cite usted mi nombre junto con el de los otros colaboradores. Una manifestación de esta clase veda, por su mismo carácter, el anonimato. El repentino despertar de la censura hará sin duda imposible la publicación de mi estudio sobre el arte cristiano, que debía constituir la Segunda Parte de la *Trompeta*. ¿No le parece que tal vez podría incluirse bajo una nueva forma en las *Anecdota*?"

"Otro artículo que también había destinado a los *Anales alemanes* era una crítica sobre



A fin de mes vuelve a referirse, en una carta a Ruge, a su artículo sobre el *Arte cristiano*, y declara su intención de cambiar el tono y la forma de parodia que le ha dado, realizando un análisis más a fondo de la religión y el arte cristianos.<sup>138</sup>

En su respuesta del 26 de marzo de 1842, Ruge lo invita, quizá con cierta imprudencia, a no apresurarse a enviar los artículos prometidos, pues las *Anecdota* no aparecerán antes de fines de abril.<sup>139</sup> Pero en esa época Marx, que había vuelto a Bonn, a reunirse con Bruno Bauer, le enviaba, en vez de los artículos, una carta en la cual le comunicaba que los litigios de familia le habían impedido trabajar durante ese mes. Para compensar el retraso prometía enviar cuatro artículos: *Sobre el arte religioso*, *Sobre los románticos*, *Sobre el manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho*, y *Sobre la filosofía "positiva"*.<sup>140</sup>

Estos artículos estaban estrechamente vinculados entre sí y tenían una base común: la crítica de los fundamentos ideológicos del Estado cristiano.

De todos estos artículos, sólo redactó el *Manifiesto de la escuela histórica del derecho*, que no apareció en los *Anales alemanes*, sino en la *Gaceta renana*, y envió a Ruge nada más que un pequeño artículo: "Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach", que se publicó en las *Anecdota*.<sup>141</sup> En este artículo, en el cual se ocupaba de una polémica suscitada en los *Anales alemanes*, en torno de las relaciones entre Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach, Marx tomaba partido por Feuerbach y, utilizando el procedimiento empleado en *La trompeta del Juicio Final*,

el *Derecho natural* de Hegel, que trataba de la parte referente a la constitución interna. En esencia, es una crítica de la monarquía constitucional, presentada como una institución híbrida y minada por contradicciones internas."

<sup>138</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 272. Carta de Marx a Ruge, 20 de marzo de 1842: "En lo que se refiere a mis artículos, encuentro que el referente al arte cristiano, que ahora llamo 'La religión y el arte considerados en sus relaciones con el arte cristiano', tiene que ser completamente cambiado. Hay que abandonar el tono de *La trompeta*, renunciar a esta manera enojosa de presentarlo todo bajo la forma hegeliana y remplazarla por una exposición a la vez más libre y profunda. En dicho artículo he tenido que hablar del carácter general de la religión, lo cual me colocó en oposición a Feuerbach, oposición que se refiere, no al principio mismo, sino a la manera de concebirlo. De todos modos, la religión nada gana con esto."

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, pág. 273.

<sup>140</sup> Cf. *ibid.*, págs. 273-274. Carta de Marx a Ruge, Bonn, 25 de abril de 1842: "No se impacienten si mis artículos tardan aún unos días — nada más que unos días — en llegarle [...] Casi he terminado. Le enviaré cuatro artículos: 1. *Sobre el arte religioso*; 2. *Sobre los románticos*; 3. *El manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho*; 4. *Los filósofos (positivos)*, a los cuales he maltratado un poco. Estos artículos están emparejados por su contenido. Sólo le enviaré un resumen de mi estudio sobre *El arte cristiano* que, a todo esto, ha cobrado casi las proporciones de un libro y que me ha llevado a emprender toda clase de investigaciones, que todavía me ocuparán cierto tiempo." Para redactar estos artículos Marx debió realizar importantes investigaciones. Leyó y redactó resúmenes de los siguientes libros: *Historia general crítica de las religiones*, de C. Meiners; el *Tratado de la moral de los Padres de la Iglesia*, de J. Barbeyrac; las *Ideas sobre la mitología en el arte*, de C. A. Böttiger; *La pintura de los griegos o el nacimiento, desarrollo, florecimiento y decadencia de la pintura*, de J. J. Grand; *Investigaciones sobre el arte italiano*, de C. F. von Rumohr; *El culto de los dioses fétiches, o comparación de las antiguas religiones de Egipto con la religión actual de los negros*, de Debrosses. Cf. *ibid.*, págs. 114-118.

<sup>141</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 174-175. "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach." Marx no envió a Ruge este artículo, escrito en enero de 1842, hasta diciembre del mismo año. Cf. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, pág. 347.

lo justificaba con citas tomadas directamente de Lutero, quien daba implícitamente razón a Feuerbach, mostrando que la religión había nacido del temor y de los deseos de los hombres.

El artículo revelaba la influencia ya profunda de Feuerbach sobre Marx, no sólo por la apología que hacía del ateísmo, sino también por el rechazo de la filosofía especulativa, que Marx tendía a remplazar por una concepción materialista del mundo.

"¿Quién de los dos —escribía— tiene razón en la cuestión planteada recientemente en torno del concepto de milagro? ¿Strauss, que sigue considerando el objeto del milagro como teólogo, o Feuerbach, quien no lo considera como teólogo, es decir, libremente? ¿Strauss, que considera los objetos tales como aparecen ante los ojos de la filosofía especulativa, o Feuerbach, que los ve tales como son? ¿Strauss, que no llega a formular un juicio definitivo sobre el milagro, y que ve en éste la expresión de un poder espiritual, distinto del deseo, como si el deseo no fuera este poder espiritual, o más bien humano, que presente; como si el deseo de ser libre no fuera el primer acto de la libertad; o Feuerbach, que, poniendo fin al debate, dice: 'El milagro es la realización, por medios supranaturales, de un deseo natural y humano?'"<sup>142</sup> Y terminaba su artículo con un elogio ditirámico de Feuerbach, e invitaba a los metafísicos y a los teólogos a hacer causa común con él, a fin de acceder a la verdad.

"Y ustedes, teólogos y filósofos especulativos, permítanme que les dé un consejo: libérense de las concepciones y los prejuicios de la filosofía especulativa, que ha dominado hasta ahora, si quieren llegar a las cosas tales como son, es decir, a la verdad. Y no hay otro camino, para llegar a la verdad y a la libertad, salvo el que pasa por ese torrente de fuego [juego de palabras con el nombre de Feuerbach = torrente de fuego] que es el purgatorio de los tiempos actuales."<sup>143</sup>

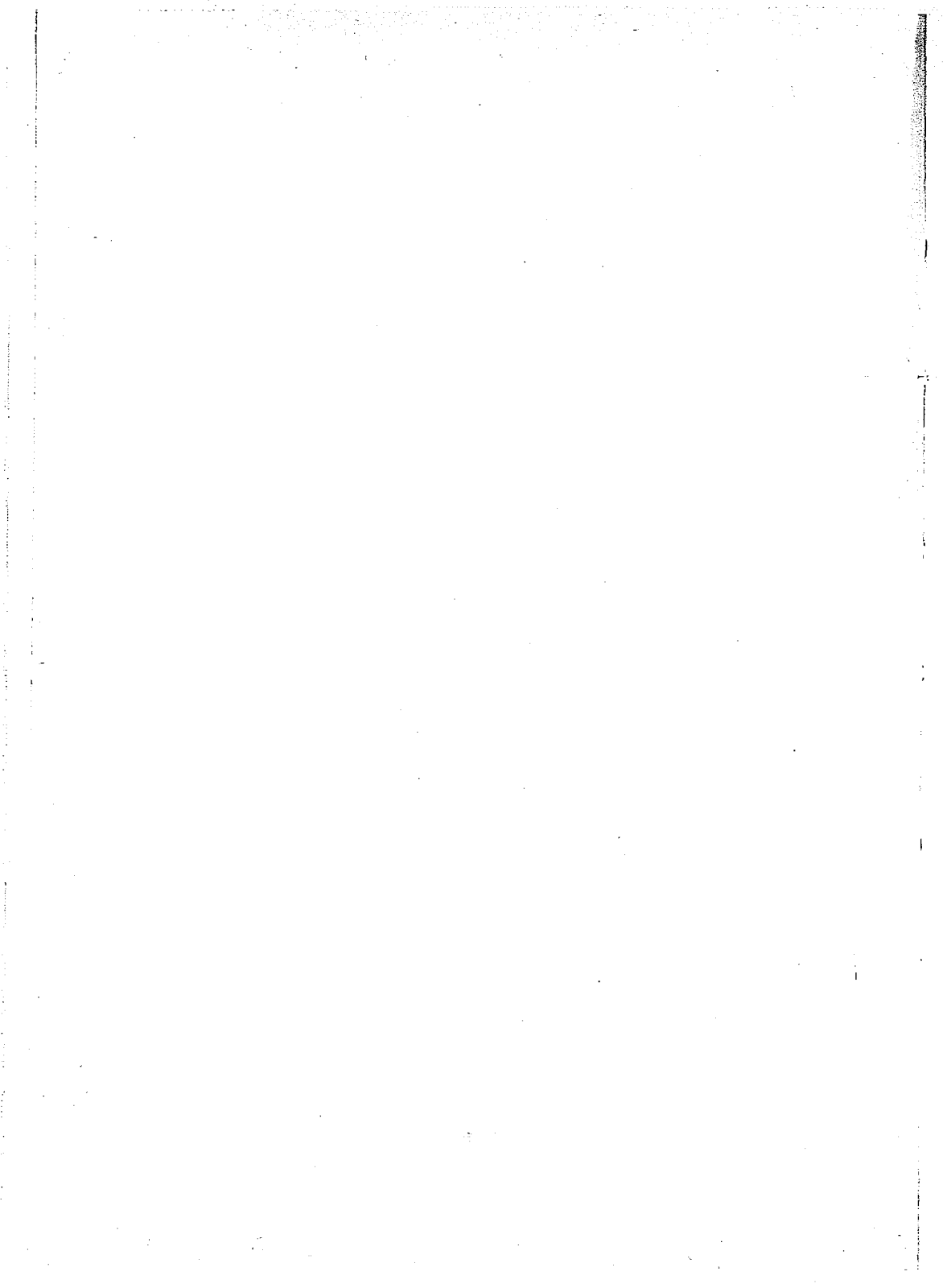
Marx se refiere a las dificultades surgidas con su familia y sigue manteniendo sus promesas ante Ruge, y hasta el momento de la impresión de las *Anecdota* hubo entre ambos un intercambio de cartas, en las cuales responde con excusas y nuevas promesas a las invitaciones cada vez más insistentes de Ruge.<sup>144</sup>

La verdadera razón de estos sucesivos retrasos era su apartamiento, a la sazón, de la filosofía crítica y de los *Anales alemanes* —que, a su modo de ver, estaban demasiado alejados de la vida y de la acción— para participar en el combate político iniciado en *La gaceta renana*. Esto debía señalar para él la entrada a un nuevo medio, el de la burguesía industrial y comercial de Colonia, y a una nueva vida, cuyo elemento central no era ya una crítica político-religiosa de carácter filosófico, sino el combate por la realización efectiva del liberalismo democrático, no ya en un plano filosófico, sino en los marcos de la vida política y social.

<sup>142</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 174.

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, pág. 175.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, t. I<sup>a</sup>, pág. 275. Carta de Ruge a Marx, junio de 1842. "A partir del momento en que me escribió, a fines de abril, y que me prometió el envío próximo de sus artículos para las *Anecdota*, no he tenido ninguna noticia suya." Cf. *ibid.*, pág. 277. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842. Cf. *ibid.*, pág. 281. Carta de Ruge a Marx, 21 de octubre de 1842.



## CONCLUSIÓN

Marx y Engels nacieron y crecieron en el período contrarrevolucionario de la Santa Alianza, en la provincia económica y socialmente más desarrollada de Prusia, Renania, en la cual la influencia francesa había sido más profunda y más viva la lucha entre el movimiento liberal y democrático y las fuerzas reaccionarias.

Ambos participaron, desde los días de su adolescencia, en esta lucha, y por caminos muy diferentes. Educado en el seno de una familia y un medio liberales y esclarecidos, Marx sería inmediatamente llevado, por su educación y su primera formación, a las ideas liberales y democráticas, en tanto que, antes de llegar a ellas, Engels debió librarse de las concepciones pietistas y reaccionarias de su familia y su medio.

Nacen en el momento en que el primer movimiento liberal y democrático era duramente aplastado, después de la Festividad de Wartburg (1817), por medio de persecuciones que se inician contra los "demagogos", y por la agravación de la censura.

Este movimiento renacería, más fortalecido y conciente de los objetivos buscados, después de la revolución de 1830, por el doble efecto de esta revolución y la creación, en 1834, de la Unión Aduanera, que provocó, a la vez, un rápido florecimiento de la economía alemana, el fortalecimiento de la burguesía y la formación de un proletariado más numeroso, en particular en la región industrial del Ruhr.

El movimiento liberal y democrático adquirió desde el comienzo un carácter político y alcanzó su apogeo en la Festividad de Hambach, en 1832, pero fue rápidamente reprimido cuando se reiniciaron las persecuciones contra los "demagogos". Fue remplazado por un movimiento de carácter literario, el de la Joven Alemania, que difundía ideas liberales y socializantes entre el público culto, medio en el cual había predominado el romanticismo y que se había desinteresado de los problemas políticos y sociales después de la represión contrarrevolucionaria de 1819.

A la vez que se desarrollaba el liberalismo por efecto del fortalecimiento de la burguesía, el empobrecimiento de los artesanos y el rápido acrecentamiento del proletariado favorecieron el nacimiento de un movimiento socialista y comunista que surgió en un comienzo en Francia y en Suiza, donde se constituyeron sociedades alemanas secretas, que agrupaban a intelectuales y artesanos proscritos. Estos últimos difundieron poco a poco, en Alemania, ideas socialistas y

comunistas, que encontrarían un eco cada vez mayor, a medida que se fortalecía el proletariado.

La propagación de estas ideas llevó gradualmente a una escisión en la oposición liberal y democrática. Mientras la tendencia liberal defendía en esencia los intereses de clase de la burguesía, la tendencia democrática, siguiendo una evolución progresiva hacia el socialismo y el comunismo, tomaría cada vez con más claridad la defensa de los intereses de la clase obrera.

Esta doble corriente liberal y socializante del movimiento de oposición ya se había hecho sentir en la Joven Alemania, cuyos escritores difundían, junto con las concepciones fundamentales del liberalismo francés, las ideas saintsimonianas.

La Joven Alemania, reducida al silencio en 1835 con la prohibición de sus libros, fue remplazada por un nuevo movimiento político, de carácter no ya literario, sino filosófico: el de la Izquierda hegeliana, en el cual Marx y Engels participarían después de su primera formación en el seno de sus familias y en la escuela.

Educado por un padre esclarecido, partidario de un liberalismo político y moderado en religión, Marx fue fortalecido en sus tendencias liberales por la enseñanza de sus maestros, en particular la de Wyttenbach. Por influencia del barón von Westphalen, y sin duda por el profundo amor que sentía por la hija de éste, se convirtió en romántico durante un tiempo. Pero muy pronto se apartó del romanticismo, y después de duras luchas interiores, encontró en la filosofía hegeliana, por influencia de su maestro E. Gans, una doctrina que respondía a sus aspiraciones.

Engels llega igualmente al hegelianismo, pero al precio de luchas más grandes y con rodeos más largos. Debió luchar duramente, al principio, para librarse de las concepciones políticas y religiosas reaccionarias de su familia y del medio en el cual vivía. En su deseo de liberación, evoca las figuras de los grandes héroes del pasado, en particular la de Sigfrido, que se le aparece como el mejor símbolo de la lucha que deben realizar las nuevas generaciones para librarse de todas las tutelas. Sucesivamente se entusiasma por la Burschenschaft y la Joven Alemania, que representan para él, en ese momento, las nuevas ideas. Como los escritores de la Joven Alemania, a excepción de Börne, insuficientemente inclinados a la acción, se orienta, por influencia de David Strauss —quien lo libera de toda creencia religiosa— hacia el hegelianismo, que entonces se convertía en el campo de acción del liberalismo para los intelectuales, y es arrastrado, al mismo tiempo que Marx, a la lucha filosófica, religiosa y política que entonces comenzaba a desarrollar la Izquierda hegeliana.

Ésta, cuya importancia fue muy grande para la formación de Marx y de Engels, sólo tuvo una importancia relativa en Alemania, en la cual era nada más que una de las tres corrientes del liberalismo: las otras dos eran el movimiento liberal de inspiración kantiana, con su centro en Königsberg, y el movimiento liberal de Alemania meridional, de inspiración francesa.

El pensamiento y la acción de Marx y Engels serían determinados en esencia, en ese primer período de su actividad, por su participación en el movimiento de la Izquierda hegeliana, que se formó a fines de la década 1830-1840 por la división de la escuela hegeliana en un ala derecha, que siguió fiel a la doctrina del Maestro, y un ala izquierda, que en su deseo de adaptar esa doctrina a las aspiraciones liberales, rechazó el sistema reaccionario que consideraba la reli-

gión cristiana y el Estado prusiano como las formas definitivas y perfectas del Espíritu absoluto y sólo conservó la concepción revolucionaria del desarrollo dialéctico del mundo, al cual no se le puede fijar límite ni fin.

Esta disociación de la escuela hegeliana se produjo primeramente en el terreno religioso, a consecuencia de la crítica de los Evangelios hecha por David Strauss en su *Vida de Jesús*. En este libro Strauss demolía en parte el sistema de Hegel, negando la identidad establecida por el filósofo, entre la religión cristiana y la filosofía; analizaba la religión en su aspecto histórico y la reducía a los mitos creados por el pueblo judío. Al mismo tiempo, conmovió los cimientos de la doctrina hegeliana, al destruir el paralelismo establecido por Hegel entre el desarrollo de la Idea absoluta y el de la historia, pues el desarrollo de ésta no podía reducirse —decía—, como lo hacía Hegel, a un desarrollo de conceptos.

La Izquierda hegeliana se constituyó y se fortaleció en el curso de la lucha suscitada en torno de la *Vida de Jesús*, y en los *Anales de Halle*, fundados en 1838 por A. Ruge, encontraría un órgano para defender sus ideas.

A falta de movimientos políticos y de régimen parlamentario, el problema esencial que se planteaba a la Izquierda hegeliana consistía en encontrar un modo de acción que le permitiera sostener con eficacia al movimiento liberal.

Una primera solución de este problema fue dada por von Cieszkowski en sus *Prolegómenos a la filosofía de la historia* (1838), obra en la cual mostraba que la filosofía hegeliana había tenido el mérito de establecer las leyes del desarrollo de la historia, aunque sólo las aplicó al estudio del pasado, y que era menester utilizarla para la determinación del futuro, transformándola en una filosofía de la acción.

Después de él, Bruno Bauer demostró cómo esta filosofía de la acción debía ser realizada por la crítica. Extraía su nueva concepción de la filosofía de la acción de una crítica de los Evangelios, en los cuales veía, no como David Strauss, mitos que revelaban las esperanzas del pueblo judío, sino la expresión de las aspiraciones de una comunidad nueva, la comunidad cristiana. Transformaba el Espíritu absoluto de Hegel en Conciencia universal, y consideraba la religión cristiana, en comparación con la religión judía, como un grado nuevo en el desarrollo de esta Conciencia; de tal manera llegaba a una concepción nueva de la historia. Al convertir la Conciencia universal en el elemento creador y regulador del mundo, mostraba la forma en que ésta se desarrolla mediante una constante oposición a la realidad concreta, a la sustancia, bajo forma de crítica, cuyo objeto es eliminar incesantemente del mundo los elementos irracionales que obstaculizan el desarrollo de la Conciencia universal.

Mediante esta oposición de la Conciencia y la Sustancia, Bruno Bauer conmovía aún más profundamente que Strauss y Cieszkowski la filosofía de Hegel, al separar —mediante el regreso a Fichte— el desarrollo del Espíritu del desarrollo del mundo y convertir la Conciencia universal, incesantemente opuesta al Mundo, y no el Espíritu objetivo, en el elemento determinante de la Marcha de la Historia.

Esta filosofía crítica fue adoptada desde el primer momento por los miembros de la Izquierda hegeliana, los Jóvenes Hegelianos, quienes, en su impotencia y su aislamiento, se veían naturalmente llevados a sobrestimar el poder del espíritu y a creer que el mundo puede ser transformado por la sola acción de la crítica.

Mientras que Bruno Bauer pensaba que el objetivo esencial de la filosofía crítica consistía en el combate contra la religión cristiana que impedía al Estado prusiano —al cual él consideraba, junto con Hegel y los otros Jóvenes Hegelianos, como la encarnación del Espíritu absoluto— realizar su misión y asegurar el triunfo de la Razón, Ruge daba a esta filosofía un carácter político más evidente, y en los *Anales de Halle* dirigía sus ataques, no tanto contra la religión cristiana como contra las tendencias reaccionarias de Prusia. Al plantear en principio de que el fundamento del Estado prusiano era la razón y la libertad, que habían encontrado en Prusia su expresión religiosa y filosófica en el *protestantismo* y en la *filosofía de las luces*, Ruge esperaba convencer al gobierno prusiano de la necesidad de dar a Prusia un carácter racional y orientarla hacia el liberalismo.

Este intento de justificar el liberalismo por medio de una transacción entre la razón y la fe, entre la filosofía y la religión, sería criticado inmediatamente por Ludwig Feuerbach, quien demostró que había una incompatibilidad entre ellas y atacó, de paso, la filosofía "positiva" de Hegel, que había intentado igualmente conciliar estos contrarios.

La esperanza de Ruge, de hacer que el gobierno prusiano diese un régimen liberal a Prusia, muy pronto quedaría, sin embargo, frustrada, en especial después del ascenso al trono de Federico Guillermo IV, más reaccionario aún que su padre, y empeñado en convertir a Prusia en un Estado cristiano medieval.

Esta política ultrarreaccionaria, dirigida contra todas las tendencias liberales, y en particular contra la Izquierda hegeliana, incitó a los Jóvenes Hegelianos a acentuar sus críticas contra el Estado cristiano y a entrar en lucha abierta con él.

En este momento empieza Marx a participar en el combate de la Izquierda hegeliana, aunque desde el principio adopta, en un punto esencial, una posición diferente de la de ésta. Contrariamente a los otros Jóvenes Hegelianos, Marx no era, como Engels, simplemente liberal, sino demócrata, y desde el comienzo procuró defender, no los intereses específicos de la burguesía, sino los del pueblo todo en general. Como su aspiración no era tanto la de criticar el estado político y social de su época, cuanto la de trasformarlo efectivamente, no podía conformarse con la crítica teórica y abstracta de los Jóvenes Hegelianos.

Esto explica el carácter de sus primeras obras, que, aunque en apariencia muy alejadas de los problemas del día, tendían en realidad a darles una solución nueva mediante la unión de la filosofía crítica y la acción práctica.

Este es particularmente el caso de su primera obra de aliento, su tesis de doctorado sobre *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Al encarar el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y el mundo, fundamental para la determinación de la actividad humana, Marx toma posición tanto contra la solución hegeliana de este problema, como contra la que habían dado los Jóvenes Hegelianos.

En su crítica de la concepción epicúrea del hombre, que para proteger su libertad debe apartarse y aislarse del mundo, demuestra que esta actitud entraña una separación entre el hombre y el medio en que vive, separación que, si bien puede conducir a una libertad teórica y abstracta, pone al hombre en la imposibilidad de actuar prácticamente sobre el mundo para trasformarlo.

Por medio de esta crítica de Epicuro, Marx llegaba a una nueva concepción

del desarrollo histórico, que superaba a la vez la de Hegel y la de los Jóvenes Hegelianos.

En lugar de explicar, como los Jóvenes Hegelianos, mediante el regreso a Fichte, el desarrollo de la historia por la constante oposición de la Conciencia al mundo, Marx conservaba la noción hegeliana de la unión profunda de estos términos y consideraba que el devenir de la historia está determinado por una dialéctica interna, immanente al mundo.

De este modo llegó a una primera concepción, en verdad todavía idealista, de la acción y la reacción del medio sobre el hombre y de éste sobre aquél, que le permitió superar el idealismo hegeliano, puesto que concebía al mundo como una realidad existente en sí, independientemente del espíritu, aunque su transformación estuviese, aún, en esencia, determinada por éste.

En efecto, mostraba cómo el desarrollo histórico nace de la acción y de la reacción del espíritu sobre el mundo, y del mundo sobre el espíritu, y cómo éstos se determinan recíprocamente. Unido al mundo cuando éste tiene un carácter racional, el espíritu forma con él una totalidad concreta que encuentra su expresión en los grandes sistemas filosóficos, como los de Aristóteles y de Hegel; cuando el mundo se torna irracional, el espíritu se opone a él en forma de voluntad, para trasformarlo, y se convierte, en razón de esta separación, en una totalidad abstracta, lo cual se traduce, en el plano ideológico, por la disociación de los grandes sistemas filosóficos, a los cuales suceden las doctrinas de la Conciencia de Sí. A medida que vuelve a conferir al mundo un carácter racional, el espíritu se integra de nuevo en él y readquiere, por lo tanto, el carácter de totalidad concreta.

Esta nueva concepción del mundo, que superaba la metafísica hegeliana y la filosofía crítica, a las cuales reemplazó por la noción de las relaciones dialécticas entre el espíritu y el mundo, concebidos ambos como elementos antitéticos, que tienen su realidad y su carácter propios, debía alejar a Marx del dogmatismo y del utopismo, y orientarlo en la actividad política a la cual habría de consagrarse desde entonces.

En esa misma época Engels también sigue una evolución que lo lleva, por otros caminos, a un radicalismo democrático, ya teñido en él de radicalismo social. Sublevado por el carácter inhumano del pietismo y de la rígida ortodoxia protestante, se convierte por un momento, bajo la influencia de Schleiermacher, en supranaturalista; conserva la creencia en la existencia de Dios, pero rechaza toda religión dogmática. La lectura de la *Vida de Jesús*, de David Strauss, lo aparta del supranaturalismo y lo lleva a orientarse deliberadamente, primero hacia el panteísmo y luego hacia el ateísmo.

Este radicalismo religioso va acompañado en él por un radicalismo político que responde a su deseo de liberarse de todas las trabas familiares, políticas y sociales. Convertido por David Strauss al hegelianismo al mismo tiempo que al ateísmo, pronto se aparta de los escritores de la Joven Alemania, que en un momento lo habían entusiasmado, y a quienes reprocha ahora su falta de carácter. Sólo hace una excepción con Börne, a quien celebra como el valeroso campeón de las ideas progresistas. Al principio interpreta el hegelianismo a la manera de los Jóvenes Hegelianos, y se propone realizar el paso del pensamiento a la acción, no por medio de la filosofía crítica, sino por la unión de Börne y Hegel: el primero simbolizaba la acción y el segundo el pensamiento.



Al superar el liberalismo, como Marx, Engels se inclina, por influencia de Börne, hacia un democratismo radical, al cual empieza a dar un carácter social por efecto del sentimiento de rebelión que le inspiran la explotación y la opresión de la clase obrera.

La continua agravación de la política reaccionaria de Guillermo Federico IV lleva a los Jóvenes Hegelianos a acentuar sus ataques contra el gobierno prusiano.

Marx se pone entonces a la cabeza del movimiento de la Izquierda hegeliana, junto con Bruno Bauer, Feuerbach y Ruge. Después se aparta poco a poco de Bauer y de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, que limitaban su acción a una crítica de la religión cristiana, y se acerca a Ruge y Feuerbach, quienes lo ayudarían de distinto modo, a participar más directamente en el combate político y a orientarse hacia una concepción más realista del mundo: Ruge, con sus ataques cada vez más vivos y directos contra la política reaccionaria del Estado prusiano; Feuerbach, con su nueva concepción del mundo, que extraía de su crítica del cristianismo.

En esta crítica Feuerbach mostraba la forma en que, mediante una inversión de las relaciones reales entre el hombre y Dios, el primero, que había creado a Dios y enajenado en Él las cualidades eminentes de la especie humana, se convierte en una creación de Dios, transformado en una encarnación ilusoria de la especie humana. Separado de su especie, y privado de las cualidades esenciales de ésta, el hombre se convierte en un individuo aislado y egoísta. Para permitirle vivir una vida conforme a su verdadera naturaleza, es decir, vivir en armonía con el conjunto de los otros hombres, es preciso abolir la religión, disipar la ilusión religiosa y reintegrar al hombre las cualidades de la especie, enajenadas en Dios.

Por medio de una crítica análoga de la filosofía idealista, Feuerbach demostraba que ésta convierte al hombre en el producto de la Idea, que desempeña en el plano del idealismo el mismo papel que Dios en el plano religioso y transforma al hombre en un ser abstracto, irreal, separado de su medio, de su elemento vivificante, la naturaleza.

A través de su crítica de la religión y del idealismo, Feuerbach llegaba a un materialismo para el cual el elemento esencial del Mundo no era ya la Idea o la Conciencia, sino el Ser concebido bajo la forma del hombre concreto en sus relaciones con la naturaleza y los otros hombres.

Aunque este materialismo seguía siendo mecanicista y, en cierta medida, metafísico, dado que el hombre era considerado en sus relaciones naturales, y no en sus relaciones sociales con los otros hombres y la naturaleza, permitía sin embargo desprenderse del idealismo y alcanzar una concepción más verdadera del mundo y, por lo tanto, de la actividad política y social.

Si bien no se orientaba aún hacia el materialismo, bajo la influencia de Feuerbach, Marx se apartaría aún más del idealismo especulativo, que tendía a reducir el desarrollo del mundo al desarrollo de los conceptos.

En esta tendencia se veía fortalecido por su participación más directa en el movimiento de oposición que se acentuaba entonces, en ocasión del conflicto que había estallado entre Alemania y Francia.

Esta acentuación del radicalismo de la Izquierda hegeliana debía favorecer, después del tímido ensayo de Cieszkowski, la primera manifestación de las tendencias comunistas en este movimiento, con la *Triarquía europea* de Moses Hess.

En oposición a los Jóvenes Hegelianos liberales, Moses Hess subrayaba en ese

libro que el problema capital no era de orden político, sino social, y era la consecuencia, no de la privación de los derechos políticos, sino de la explotación del pueblo por una nueva aristocracia, la aristocracia del dinero. Mostraba que, después de la revolución intelectual que liberó al espíritu en Alemania, y de la revolución política, que liberó las costumbres en Francia, estallaría muy pronto una tercera revolución, una revolución social, en Inglaterra, donde la oposición entre ricos y pobres era más acentuada. Por la abolición de la propiedad privada, dicha revolución remplazaría la sociedad burguesa por una nueva sociedad, a la vez comunista y anarquista, que aseguraría, al mismo tiempo que la igualdad social, la absoluta libertad de los hombres.

Al llamar la atención de los Jóvenes Hegelianos sobre la importancia del problema social, el libro tuvo el efecto de facilitar la posterior orientación de una parte de ellos hacia el radicalismo social.

Desde los comienzos de su intervención en el movimiento político, Marx se incorporó al grupo de la "Montaña", que, como su homónimo de la Revolución francesa, se situaba en la vanguardia del combate revolucionario.

En cierta medida Marx sigue siendo un adepto de la filosofía crítica, y socio inmediato de Bruno Bauer, a quien ayuda a escribir *La trompeta del Juicio Final* y con quien tenía intenciones de redactar la segunda parte de ese panfleto.

Sin embargo, muy pronto puso en duda la eficacia de esta crítica, y movido por el deseo de participar más activamente en el combate político, renunció a esa colaboración y escribió para los *Anales alemanes* su primer gran artículo político, sobre las instrucciones de la censura, en el cual se afirma, junto con su radicalismo político, su maestría de polemista.

Los propios *Anales alemanes* le parecieron demasiado alejados de la lucha política, y dejó de colaborar en ellos, para colaborar en el combate que inicia la *Gaceta renana*.

Durante el mismo período, Engels, liberándose de toda creencia religiosa, por influencia de la *Vida de Jesús*, de David Strauss, se aleja al mismo tiempo de los escritores de la Joven Alemania, a quienes hace el reproche de que no participan lo bastante activamente en la lucha política. Precisa sus concepciones políticas en un extenso artículo sobre A. M. Arndt. Rechaza a la vez el nacionalismo estrecho de la Burschenschaft, que por odio a Francia había terminado por afiliarse con la peor reacción, y el cosmopolitismo de los liberales, quienes, por un exceso opuesto, perdían todo vínculo nacional y se enfeudaban a Francia, y opina que la justa línea política debía ser el resultado de la conjunción del nacionalismo y el liberalismo, liberando al primero de sus tendencias reaccionarias y al segundo de su cosmopolitismo.

Llevado al hegelianismo por David Strauss, se enfrasca con ardor en el estudio de este sistema, que le ofrece una nueva concepción del mundo y que él interpreta, como los Jóvenes Hegelianos, en un sentido progresista. Dichoso de poder participar directamente —después de su partida de Bremen a Berlín— en el combate de la Izquierda hegeliana, se alista desde el comienzo, como Marx, entre los partidarios de la Montaña. Desde su llegada a Berlín, Engels es arrastrado a la lucha y se convierte en el vocero de los Jóvenes Hegelianos, quienes concentraban entonces sus ataques contra Schelling. Aunque tenía aún una insuficiente formación filosófica, denuncia vigorosamente —y esto era lo esencial en el momento— las tendencias reaccionarias de Schelling, a la vez que desenmascara

la debilidad de sus argumentos contra Hegel, quien seguía representando el pensamiento progresista, y el modo en que la pretendida Filosofía de la Revelación de Schelling conducía a un misticismo confuso.

Para Engels, como para Marx, el período específico de la juventud hegeliana, en el cual sus pensamientos y sus acciones se confundieron con los de la Izquierda hegeliana —que, inspirándose en la dialéctica de Hegel, se proponía combatir en favor del liberalismo por medio de la simple crítica de la ortodoxia religiosa y del Estado prusiano—, había terminado o estaba a punto de terminar.

Sus tendencias, ya no simplemente liberales, sino democráticas, los llevaban a desear una transformación efectiva y profunda de las instituciones políticas y sociales, y, antes de asumir la defensa de los intereses de clase del proletariado y orientarse hacia el comunismo, lucharían por el radicalismo democrático.



TOMO

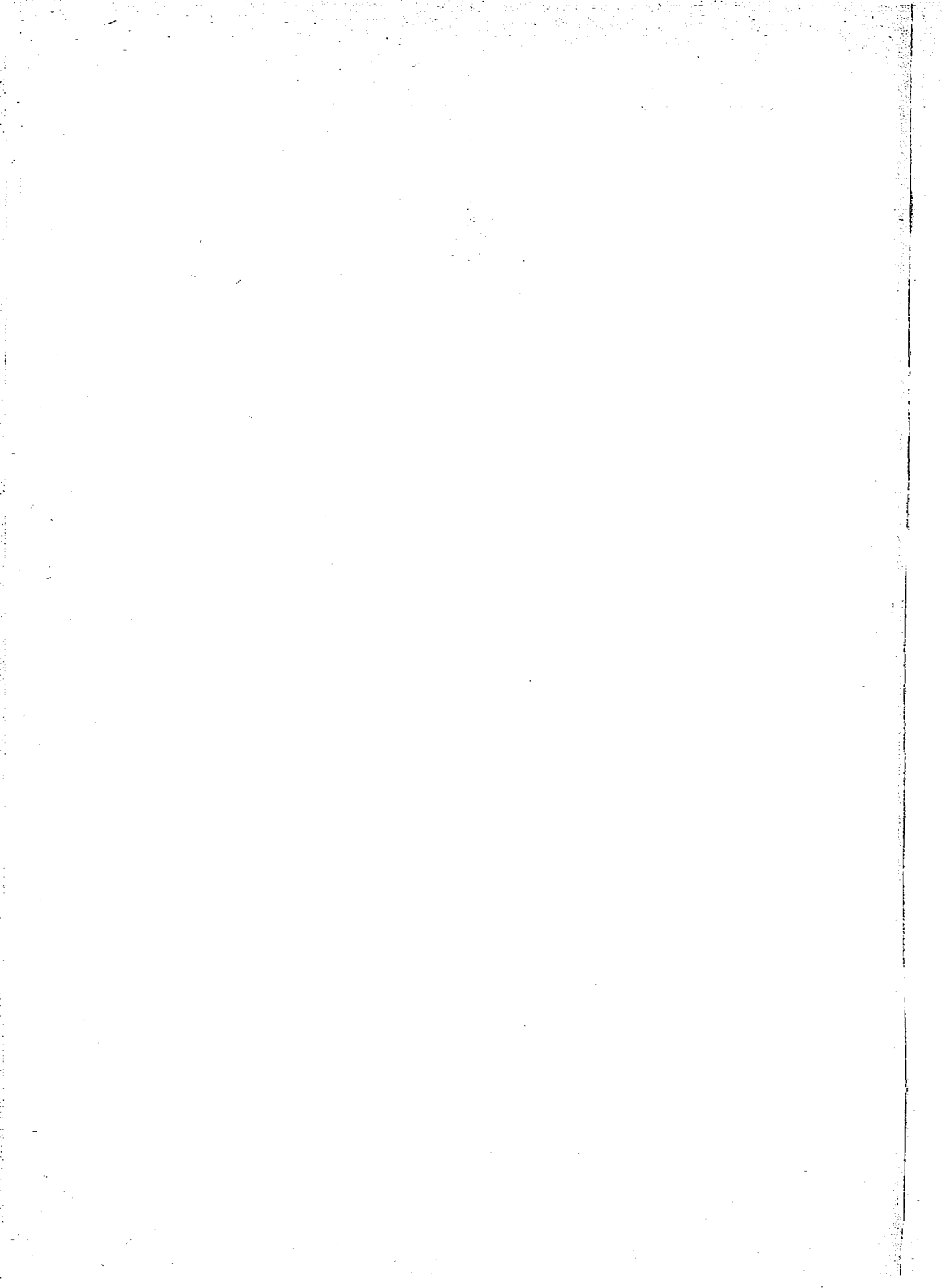
II

DEL LIBERALISMO  
DEMOCRATICO  
AL COMUNISMO

LA GACETA RENANA

LOS ANALES  
FRANCO-ALEMANES

1842 - 1844





## CAPÍTULO I

### LA GACETA RENANA

(1842-1843)

La evolución intelectual y política de Carlos Marx y Federico Engels se realizó, hasta 1842, encuadrada en el movimiento de la izquierda hegeliana. Lo que esencialmente distinguía a ambos de los demás Jóvenes Hegelianos, era que, a diferencia de éstos, no eran simplemente liberales, sino demócratas, y se proponían defender, no los intereses específicos de clase de la burguesía, sino en forma general los del pueblo. De esta diferencia debía resultar una divergencia cada vez mayor entre ellos.

Mientras los demás Jóvenes Hegelianos se contentaban con una crítica teórica de las instituciones reaccionarias de su tiempo, ellos se orientaban, más allá de la simple crítica, a su abolición efectiva. Ello los había llevado ya a transformar la filosofía crítica en una filosofía más eficaz de la acción. Marx llegó a esto demostrando, en su tesis doctoral, que la transformación del mundo no puede ser el resultado de una constante oposición del espíritu a éste, sino sólo de su interacción, en tanto que Engels llegaba a la misma conclusión uniendo a Hegel, el maestro del pensamiento, con Börne, el valiente luchador de la democracia.

Esta divergencia se acentuaría en 1842 y terminaría en una escisión. Al ocupar la dirección del diario liberal más importante de entonces, la *Gaceta renana*, y al participar en forma cada vez más activa en la lucha política, Marx rechazaría definitivamente la filosofía crítica de los Jóvenes Hegelianos y se separaría de ellos, mientras Engels, que entonces salía de Alemania para ir a Inglaterra, tomaba contacto con un medio económico y social en todo sentido diferente, lo que provocó un cambio radical en sus concepciones y lo alejó también de los Jóvenes Hegelianos.

Esta orientación nueva de su pensamiento y de su acción se realizaba en el momento mismo en que en Alemania, y en especial en Prusia, el desarrollo económico adquiría un ritmo cada vez más rápido. Ello provocaba, al mismo tiempo que el ascenso de la burguesía que comenzaba a entablar una lucha abierta contra el gobierno prusiano, el desarrollo del proletariado, que, al adquirir conciencia cada vez más clara de sus intereses de clase, acentuaba su oposición, a la vez, contra la burguesía y contra el Estado prusiano.

La industria, en especial la textil y la metalúrgica, se desarrollaban con rapidez. La cantidad de máquinas tejedoras de algodón se quintuplicó en Prusia entre 1830 y 1841, la importación de algodón se triplicó durante el mismo período, y la producción de hierro se duplicó. Durante ese lapso, el número de obreros empleados en la artesanía y en la industria, que era de 250.000 en 1816, pasó de 450.000 en 1832 a 600.000 en 1841. Los obreros, que no tenían organización sindical ni legislación social que los protegiera, eran duramente explotados. En 1840, en Berlín, por una jornada de trabajo de 14 a 16 horas, los obreros metalúrgicos —los más favorecidos— recibían de 2 a 3 marcos, los albañiles 1 marco, los tejedores 70 pfennigs, las devanadoras 40 pfennigs.

A pesar del desarrollo de la industria —en 1841 salía de los talleres de Borsig, en Berlín, la primera locomotora— la artesanía predominaba todavía, pero, como le resultaba cada vez más difícil soportar la competencia de las fábricas, se hallaba entonces en plena decadencia.

La burguesía, cuyo poderío económico aumentaba rápidamente, deseaba llegar al poder político; reclamaba la creación de un Estado alemán unido y poderoso, capaz de favorecer y proteger sus intereses económicos; la abolición de todos los privilegios, una Constitución liberal con un régimen parlamentario, libertad de reunión y de prensa. Por otra parte, las ideas socialistas y comunistas comenzaban a difundirse entre los artesanos y los obreros, lo que llevaba al gobierno a reprimir con mayor severidad la propaganda comunista.

El auge de la burguesía favoreció el desarrollo del radicalismo político de la izquierda hegeliana que, después de haber creído que podía transformar el Estado prusiano en un Estado racional con el apoyo del gobierno, acentuó —frente a la política cada vez más reaccionaria de Federico Guillermo IV— su oposición al Estado cristiano que éste quería instaurar.

Esa acentuación del radicalismo político de la izquierda hegeliana se vio favorecida por la atenuación de la censura, decretada por el edicto de diciembre de 1841, que permitía a la prensa expresarse con mayor libertad. El edicto del 18 de octubre de 1819, que hasta entonces había reglamentado la prensa, suprimía en realidad toda libertad; sometía todas las publicaciones de menos de veinte páginas al control de la censura, amenazaba con la suspensión a los periódicos por la menor trasgresión y subordinaba la publicación de los diarios a la aprobación administrativa y al otorgamiento de una concesión.

Bajo ese régimen los diarios prusianos asumieron una actitud servil; por temor a caer bajo la censura y verse privados de su concesión, eludían toda alusión política y sólo ofrecían a sus lectores noticias sin interés, chismes de la Corte o del teatro.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. J. Hansen, *Gustav von Mevissen*, Berlín, 1906, t. I, pág. 244. "Los pocos diarios se hallaban desmoralizados por la censura. Atrapados entre el despertar de la conciencia popular y el temor al gobierno, que podía a su antojo permitirles o impedirles aparecer, mostraban una actitud lastimosa. Como la censura prohibía la afirmación de un principio político, se veían reducidos, para escapar a ella, a recurrir a la mentira, el equívoco y la confusión."

Cf. la *Gaceta renana*, 24-2-1843. *Poesía*. El redactor alemán tal como lo exige nuestro tiempo; cf. Hoffmann von Fallersleben, *Poesía* (28-5-1841):

*¡Qué interesante es el diario!*

¡Qué interesante es el diario para nuestra querida patria! ¡De qué no nos habremos enterado hoy! La princesa dio a luz ayer, mañana llegará el duque, el rey ha regresado,

Este era el caso, en particular, de los dos diarios de Berlín, la *Gaceta de Spener* y la *Gaceta de Voß* que reflejaban las tendencias del ambiente pequeñoburgués timorato y filisteo que Marx fustigó en sus primeras poesías.

Para poder expresar sus ideas, los escritores liberales prusianos se veían obligados a fundar pequeñas revistas independientes bastante insignificantes, por lo demás, como la *Athenäum* de Riedel o *El patriota* de L. Buhl, que la sucedió en Berlín luego de su supresión, o a colaborar en revistas y diarios extranjeros, como los *Anales alemanes* de Ruge, la *Gaceta vespertina de Mannheim*, el *Telégrafo para Alemania* de Gutzkow o la *Gaceta general de Leipzig*.

La actitud de Federico Guillermo IV ante la prensa era vacilante y contradictoria. Por una parte, no toleraba que la prensa propagase ideas subversivas; por la otra, imbuido de la idea de un gobierno patriarcal, deseaba por lo menos aparentar que permitía que la opinión de sus súbditos llegara hasta él a través de la prensa. Después de haber prohibido, en junio de 1841, los *Anales de Halle*, y suprimido en diciembre de 1841 la *Athenäum*, ordenó a los censores, a fines de ese mismo mes, que aplicaran el edicto de 1819 en forma liberal, censurando solamente las críticas mentirosas y desleales. Carlos Marx puso al desnudo, en su primer artículo político,<sup>2</sup> el carácter falaz de esas instrucciones, que habían provocado un verdadero entusiasmo entre los intelectuales liberales, pero que en realidad sólo contenían prescripciones muy vagas y estaban muy lejos de asegurar la libertad de prensa.

La atenuación de la censura favoreció el rápido desarrollo de la prensa liberal, lo que permitió a los Jóvenes Hegelianos desempeñar un papel político de mayor envergadura mediante su colaboración activa en esa prensa, en especial en el *Diario literario de Königsberg* y en la *Gaceta renana*.<sup>3</sup>

En medio de esa prensa hasta entonces servil, el *Diario literario de Königsberg* fue el primero que asumió abierta y valientemente la defensa de las ideas liberales. Expresaba las tendencias del liberalismo de la Prusia oriental, que se inspiraba, no en el hegelianismo, como la izquierda hegeliana, ni en la Revolución francesa, como los liberales de Alemania del sur, sino en el racionalismo kantiano. Ese liberalismo, que tenía su centro en la patria de Kant, Königsberg, y cuyos principios esenciales habían sido enunciados por J. Jacoby en su folleto *Respuesta a cuatro preguntas por un Prusiano del este*, se apoyaba en la burguesía relativamente desarrollada y fuerte de Königsberg, enriquecida por el comercio con los países nórdicos. Reivindicaba, en nombre de la autonomía de la persona moral, la emancipación política del pueblo alemán por la obtención de

el emperador pasó por aquí; pronto se reunirán todos. ¡Qué interesante! ¡Qué interesante! ¡Dios bendiga nuestra querida patria!

¡Qué interesante es el diario para nuestra querida patria! ¡De qué no nos habrá informado! Un abanderado ha sido ascendido a subteniente, un predicador de la Corte ha sido condecorado; se ha agregado cordones de plata a las libreas de los lacayos, sus Majestades parten hacia el norte, la primavera ha llegado demasiado pronto. ¡Qué interesante! ¡Qué interesante! ¡Dios bendiga a nuestra querida patria!

<sup>2</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 151-173. "Observaciones sobre las nuevas instrucciones relativas a la censura, por un renano."

<sup>3</sup> Sobre los diarios liberales de entonces, cf. *Los diarios políticos de Alemania (Deutschlands politische Zeitungen)*, Zürich y Winterthur, 1482.



la libertad de prensa, de una Constitución liberal y de un régimen parlamentario.<sup>4</sup>

A diferencia del *Diario literario de Königsberg* que era sobre todo una publicación de intelectuales, la *Gaceta renana para la política, el comercio y la industria* era, como su título lo indica, un órgano esencialmente destinado a la defensa de los intereses de la industria y del comercio renanos contra la política agraria y reaccionaria del gobierno prusiano.<sup>5</sup>

Aparecía en Colonia, centro de la actividad económica de la Renania septentrional. Esa ciudad se había desarrollado rápidamente desde 1830. A comienzos de 1842 contaba con 70.000 habitantes y se hallaba en pleno auge industrial y comercial, señalado, en especial, por el desarrollo de la sociedad de remolque a vapor por el Rin, y por la construcción de la línea ferroviaria de Colonia a Aix-la-Chapelle, que acababa de inaugurarse en 1841. Era también el centro de la agitación política de la burguesía renana, cuyas reivindicaciones esenciales —otorgamiento de una Constitución con un Parlamento elegido por sufragio basado en el censo— habían sido expresadas por Hansemann ya en 1830, en su *Memoria al rey*.

Al principio la *Gaceta renana* no tuvo el carácter de un periódico de oposición. Su creación fue inclusive favorecida en cierta medida por el gobierno, que esperaba encontrar en ella un apoyo contra los ultramontanos, sostenidos por la *Gaceta de Colonia*, que ejercía un verdadero monopolio en la práctica.

La *Gaceta renana* era sucesora de la *Gaceta general renana* (*Rheinische Allgemeine Zeitung*), fundada en 1840 por burgueses liberales descontentos con la *Gaceta de Colonia*, que no defendía con suficiente energía, a su parecer, sus intereses económicos y sociales. La *Gaceta general renana* había decaído rápidamente debido a la competencia de la *Gaceta de Colonia*; en vista de ello algunos burgueses ricos de esa ciudad, entre los que se contaban L. Camphausen, G. Mevissen, el asesor Dagoberto Oppenheim, hermano del banquero Salomon Oppenheim, el asesor J. Bürgers, el refrendario Schramm, el doctor Claessen, el abogado Fay, se reunieron a iniciativa de G. Jung, asesor del tribunal de apelaciones, y de Moses Hess, para sacar a flote el diario. Con tal propósito fundaron una sociedad en comandita, y el 1 de enero de 1842 la *Gaceta general renana*, que había dejado de publicarse el 8 de diciembre de 1841, reaparecía bajo el título de *Gaceta renana para la política, el comercio y la industria*.<sup>6</sup>

El presidente de la provincia, von Bodelschwingh, había autorizado esa tras-

<sup>4</sup> Sobre Königsberg y el *Diario literario de Königsberg*, cf. *Königsberg Literarische Zeitung*, 21 de setiembre de 1842, A. Jung, *El estado de espíritu de Königsberg y de la provincia* (*Der Geist Königsbergs und der Provinz*).

<sup>5</sup> Sobre la *Gaceta renana* (*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*), cf. Dr. König, la *Gaceta renana de 1842 a 1843. Su posición frente a la política del Estado prusiano* (*Die Rheinische Zeitung von 1842-43 in ihrer Einstellung zur Kulturpolitik des Preussischen Staates*), Münster, 1927.

<sup>6</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 261. Carta de G. Jung a Ruge, Colonia, 18 de octubre de 1841. "Esta [la *Gaceta renana*] comenzará a aparecer el 1 de enero; mientras tanto, la antigua *Gaceta general renana*, que está ya bajo la dirección de Hess, continuará apareciendo por cuenta de los accionistas. [...] La *Gaceta renana* ha sido fundada por una sociedad en comandita, con acciones de 25 táleros; se han suscrito ya 11.000 táleros; faltan aún 4.000 que esperamos reunir."

formación y acordado una concesión provisoria, porque le parecía que los ricos burgueses, fundadores del diario, ofrecían todas las garantías necesarias.<sup>7</sup>

En realidad, las reivindicaciones de la burguesía renana no tenían nada de excesivamente revolucionario; eran de carácter más económico que político, y estaban orientadas esencialmente a obtener cierta libertad de prensa y un control más estricto de las finanzas, así como una serie de medidas conducentes a facilitar el desarrollo de la industria y el comercio: rebaja de los costos de la justicia y de las tarifas postales, aceleración de la construcción de ferrocarriles, ampliación de la Unión aduanera.

Esa tendencia liberal y esa importancia primordial asignada a los problemas económicos, hizo que se separara a Hess de la dirección del diario, aunque ésta le había sido prometida debido al papel muy activo que desempeñó en su fundación.<sup>8</sup>

Con gran pesar de Hess, la elección de los accionistas, que sin duda tenían sus tendencias socialistas y deseaban ciertos miramientos para con los lectores burgueses —en su gran mayoría católicos, y que sobre todo se interesaban por los negocios—, recayó sobre Fr. List, promotor de la Unión aduanera, cuyas ideas respondían mejor a sus objetivos.<sup>9</sup> Éste acababa de publicar el primer tomo de su *Sistema nacional de economía política*, en el cual defendía los intereses de la burguesía alemana en lucha contra la competencia inglesa. A tal efecto preconizaba un sistema proteccionista que permitiera luchar contra dicha competencia y desarrollar la industria naciente.<sup>10</sup>

Pese a su deseo, Fr. List no pudo aceptar ese ofrecimiento, porque se encontraba entonces inmovilizado por una fractura de la pierna. En su lugar se eligió como director del diario a uno de sus discípulos, el doctor Höffken, redactor de la *Gaceta de Augsburgo*.

Luego de deshacerse en amargas quejas, en una carta a su amigo Auerbach, contra la altanería de los aristócratas del dinero, a todos los cuales él deseaba ver ahorcados,<sup>11</sup> M. Hess aceptó finalmente un puesto de corredactor. Se hizo cargo

<sup>7</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 262. Carta de G. Jung a Ruge, 29 de noviembre de 1841. "Nuestro diario aparecerá el 27 de diciembre, Hess será el segundo redactor, porque aún no tiene la experiencia necesaria; para el cargo de redactor en jefe hemos pensado en Florencourt, Rutenberg y Buhl."

<sup>8</sup> Cf. Carta al gerente Renard, del 17 de diciembre de 1841, Archivos históricos de Colonia. Actas concernientes a la *Gaceta renana*. Cf. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, pág. 302.

<sup>9</sup> Cf. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, pág. 293. Cf. Carta de Oppenheim, Fay y Schramm a Fr. List, 24 de octubre de 1841. "El firme deseo de fundar un órgano serio y moderado, que trabaje, sobre una base sólida, en favor del progreso a la vez político y comercial, reunió a los promotores de esta empresa."

<sup>10</sup> Fr. List (1789-1846) había fundado en 1815 la Unión de Comerciantes y Fabricantes de Alemania del Sur y del Centro, y hostigaba continuamente a la Dieta alemana (Bundes-tag) con demandas tendientes a la creación de una Unión aduanera alemana. Representaba en cierta manera, en el plano económico, la línea de Görres, que luchaba en forma paralela por la realización de la unidad política de Alemania. Vivía entonces en Stuttgart, y fue uno de los grandes promotores de la construcción de ferrocarriles. Cf., sobre Fr. List, el artículo de Vehse en los *Anales alemanes*, setiembre de 1841. List, *Das Nationalsystem der politischen Oekonomie*.

<sup>11</sup> Cf. Carta de M. Hess a B. Auerbach, del 10 de diciembre de 1841. Archivos del Museo nacional de Schiller, en Marbach. "No puedo entenderme con los aristócratas del dinero y sus secuaces; me será casi imposible aceptar un cargo de redactor bajo su tutela."

de los artículos referentes a Francia, mientras que el doctor Höffken debía redactar los relacionados con Alemania y el doctor Rave, antiguo redactor en jefe de la *Gaceta general renana*, los concernientes a Inglaterra. Como gerente responsable fue designado el librero Renard, y como co-gerentes, D. Oppenheim y G. Jung.

Igual que Fr. List, Höffken consideraba esencial la defensa de los intereses económicos de la burguesía. El 16 de diciembre escribía a los co-gerentes del diario: "La extensión de la Unión aduanera alemana, el desarrollo del comercio alemán y de la política comercial alemana, así como la liberación del espíritu alemán de todo lo que constituye un obstáculo para la unidad alemana, es sin duda, en la actualidad, la más elevada tarea que debe encarar un diario alemán."<sup>12</sup>

Sin embargo, pronto estallaron serias disensiones entre Höffken, que quería dar a la *Gaceta renana* un carácter liberal moderado, y los co-gerentes, D. Oppenheim y sobre todo G. Jung, quienes, convertidos por M. Hess al radicalismo de la izquierda hegeliana, pensaban que el diario debía difundir en Renania las ideas de los Jóvenes Hegelianos y apoyar la lucha emprendida por éstos contra la reacción.

G. Jung, quien deseaba dar a la *Gaceta renana* una orientación más radical, ya había recurrido a ellos como colaboradores, recomendándoles, sin embargo, que trataran con miramientos a los católicos y expresaran sus opiniones políticas en forma velada.<sup>13</sup>

Esta orientación se manifestó ya en el editorial del primer número del diario, *Saludo y advertencia*. "Afirmar en el país —decía— nuestro derecho y nuestra libertad, y defenderlos, es manifestar en la forma más elevada, pero también más difícil y peligrosa, el estado de ánimo alemán. Ese estado de ánimo no es algo muerto, que sea preciso defender con bayonetas contra ataques del exterior. El mayor peligro que lo amenaza proviene del interior, y lo constituye todo lo que se opone al desarrollo del alma popular y que la envilece dándole una falsa orientación. Esos obstáculos que pesan en nuestra vida nacional, y que frenan su impulso, amenazan ahogar sus fuerzas gigantescas y hacer retroceder por siglos el porvenir magnífico que se ofrece a Alemania. Hay que desenmascarar y combatir sin miedo y sin asco todos estos vicios: la cobardía, el egoísmo, el espíritu rutinario y filisteo, la debilidad, el autoritarismo, que tan bien se ocultan detrás de las personalidades y de las instituciones. Así se dan mejores pruebas de un verdadero espíritu alemán y patriotismo, que si nos limitamos a cantar: 'No tendrán el Rin alemán' y si en los franceses vemos solamente a vecinos vanidosos y turbulentos, ávidos de conquistas, sin reconocer igualmente los méritos de su nación liberal y valiente, animada de un patriotismo ardiente."<sup>14</sup>

Al diablo con todos esos perros; habría que ahorcarlos a todos. No hay en ellos más que dinero y orgullo [...] He frecuentado a los mejores de ellos, son los últimos con quienes habría establecido relaciones amistosas. Entre nosotros, en adelante habrá guerra."

<sup>12</sup> Cf. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, Essen, 1919, pág. 301. Carta de Höffken a D. Oppenheim y G. Jung, 16 de diciembre de 1841.

<sup>13</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 262. Carta de G. Jung a Ruge, 29 de noviembre de 1841: "Habría que plantear dos condiciones a los corresponsales del diario: tener miramientos extremos con el catolicismo y emplear un estilo popular, pero sin embargo velado, en materia política."

<sup>14</sup> Cf. *Gaceta renana*, 1 de enero de 1842: "Grusz und Warnung."

El motivo inmediato de la ruptura entre Höffken y los co-gerentes fue la negativa de aquél a publicar los artículos que los Jóvenes Hegelianos de Berlín enviaban a la *Gaceta renana*. Al ver que no podía hacer prevalecer su opinión, Höffken se retiró el 18 de enero de 1842, y escribió a los co-gerentes: "Es evidente que si los co-gerentes tienen derecho a exigir la publicación de artículos contra la opinión del redactor en jefe, éste puede verse llevado a dirigir un órgano de una tendencia contraria a la suya y a expresar opiniones que no aprueba. Para evitarlo, hay que elegir como redactor en jefe un hombre cuyas opiniones respondan a lo que se desea. Ahora bien, si ustedes simplemente hubiesen echado una mirada a mi *curriculum vitae*, fácilmente se hubieran convencido de que no soy partidario del neohegelianismo."<sup>15</sup>

Por consejo de Marx, que desde principios de setiembre había participado en las reuniones donde se discutió la creación y la organización del diario, y que parece haber desempeñado desde el comienzo el papel de director secreto, de *spiritus rector* que más tarde le atribuiría el censor,<sup>16</sup> Höffken fue remplazado por el cuñado de B. Bauer, Rutenberg, quien había sido destituido por sus opiniones subversivas. Con Rutenberg, que asumió sus funciones el 3 de febrero, todo el equipo de Jóvenes Hegelianos de Berlín entró en el diario del cual se convirtieron en los principales colaboradores.<sup>17</sup>

La *Gaceta renana* adquirió debido a ello un carácter nuevo. Los problemas económicos cedieron paso a los problemas políticos, que fueron tratados a la manera de la izquierda hegeliana, en un espíritu de lucha contra el absolutismo y la religión.

Al convertirse así, bajo la presión de los Jóvenes Hegelianos, en un órgano de oposición, la *Gaceta renana* no tardaría en superar en combatividad y audacia a los demás diarios liberales.<sup>18</sup> En artículos incisivos y atrayentes, hacía accesibles al gran público los temas que los *Anales alemanes* trataban desde un punto de vista dogmático y abstracto para sus lectores familiarizados con la filosofía hegeliana.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Cf. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, pág. 315.

<sup>16</sup> Su opinión fue muy escuchada cuando se trató de designar el redactor en jefe, tanto en noviembre de 1841 como después de la salida de Höffken. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 262. Carta de G. Jung a Ruge, 29 de noviembre de 1841: "El doctor Marger propuso su candidatura para el cargo de redactor en jefe; algunos lo apoyan con fuerza: por mi parte, con igual energía me opongo a él; el doctor Marx me ha puesto especialmente en guardia contra él."

<sup>17</sup> Sobre los colaboradores de la *Gaceta renana* cf. J. Hansen, *G. v. Mevissen*, t. I, cap. VII. Eran en su mayor parte Jóvenes Hegelianos: C. Marx, F. Engels, B. Bauer, E. Bauer, M. Hess, E. Meyen, L. Buhl, M. Stirner, K. Nauwerck, R. Prutz, Köppen, A. Ruge. Se les unieron otros liberales, en particular de Renania y de Königsberg, como Claessen, M. Fleischer, profesor en Cleves y amigo de Ruge; el doctor Andreas Gottschalk, de Colonia; Heinrich Bürgers, Hermann Püttmann, Rave, K. H. Brüggemann, E. Flottwell, Th. Mügge, F. Dingelstedt, L. von Stein, B. Auerbach, F. W. Carowé, A. Stahr, K. Grün, Ad. Glasbrenner, G. Herwegh, H. v. Fallersleben, J. Proebel, F. Anneke. Había, en fin, comerciantes e industriales como Camphausen y Mevissen, más próximos a la realidad económica.

<sup>18</sup> Cf. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, pág. 467. Carta de Saint-Paul (último censor de la *Gaceta renana*) al consejero Bitter, Colonia, 27 de febrero de 1843. "La Redacción, al entrar en relaciones con el círculo de los 'Liberados' de Berlín, defendió con una audacia creciente, y gracias a una censura poco enérgica, las ideas de la izquierda hegeliana, proclamando abiertamente, como dogma político, la necesidad de destruir la Iglesia, de establecer una Constitución y la libertad absoluta de prensa."

<sup>19</sup> Cf. Fr. Perthes, *Vida de Perthes*, 1842, t. III, pág. 453. "Desde principio de año

Como consecuencia de la incapacidad de Rutenberg,<sup>20</sup> la dirección del diario fue efectivamente asumida por el doctor Rave, antiguo redactor en jefe de la *Gaceta general renana*, y por M. Hess. El giro vivaz y espiritual que los nuevos redactores y colaboradores, en particular B. Bauer<sup>21</sup>, dieron al periódico, así como su firme lucha contra la política reaccionaria del gobierno, hicieron aumentar rápidamente el número de suscritores, que pasó de 400 a 800. Satisfechos al ver que la *Gaceta renana* prosperaba y asumía con energía la defensa de sus intereses, los ricos burgueses de Colonia, que la comanditaban, no protestaron por las nuevas tendencias que asomaban en ella y que comenzaban a parecer muy sospechosas y peligrosas al gobierno.

Luego de la designación como redactor en jefe de Rutenberg, a quien se acababa de poner bajo vigilancia policial por haber participado en el banquete organizado en honor del diputado liberal Welcker, el gobierno, que lo consideraba un peligroso revolucionario, se negó a transformar la concesión provisoria otorgada a la *Gaceta renana* en una concesión definitiva. Ya el 31 de enero, uno de los ministros encargados de la censura, el ministro de Justicia von Rochow, ponía en guardia al prefecto de Colonia von Gerlach, contra Rutenberg y contra la nueva orientación que había tomado el diario. "Me apresuro a poner en conocimiento de Vuestra Excelencia que ese doctor Rutenberg es un ardiente partidario de la Escuela Joven-Hegelian, un colaborador activo de los *Anales alemanes* y autor de artículos mendaces y pérfidos en el *Telégrafo de Hamburgo* y la *Gaceta general de Leipzig* sobre la situación de Prusia [...] Sería tan enojoso como de graves consecuencias que una tendencia que se destaca por su decidida oposición a las instituciones de la Iglesia y del Estado consiguiera hallar un órgano en este país. Por lo que yo sé las doctrinas destructoras de los *Anales alemanes* no han encontrado eco hasta el momento en Renania; por lo tanto, es necesario oponerse absolutamente a esta tentativa de Rutenberg, de ganar esa provincia, para dicha tendencia, a través del diario que dirige."<sup>22</sup>

El gobierno resolvió tomar inmediatamente severas medidas contra el diario. El 13 de enero, el ministro von Rochow pedía su supresión para el 1 de abril, y el 11 de marzo el Consejo de Ministros invitaba al presidente de la provincia,

---

aparece en Colonia la *Gaceta renana*. No encontramos en ella ni chismes ni calumnias. Constituye el centro de todas las tendencias políticas de oposición, y mediante artículos mordaces y hábiles hace accesible a todo el mundo lo que los *Anales alemanes* ofrecen a los aristócratas de la revolución."

<sup>20</sup> Contratado a título de prueba como redactor en jefe del diario, Rutenberg se mostró desde el comienzo incapaz de dirigirlo, y en realidad se ocupó sobre todo de traducciones, como surge de una carta del gerente Renard, del 16 de febrero de 1842, dirigida a los ministros encargados de la Censura. Por su parte, Marx escribiría a Ruge, unos meses más tarde, a propósito de Rutenberg: "Rutenberg pesa sobre mi conciencia. Fui yo quien lo hizo nombrar redactor en jefe, y demostró ser incapaz en todo sentido." Cf. *Mega*, I, t. 1<sup>o</sup>, pág. 279. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842.

<sup>21</sup> Artículos de B. Bauer, *Die Rheingrenze* (La frontera del Rin), 30-31-1-1842; *Über die neuesten Erscheinungen der englischen Krise* (Las más recientes manifestaciones de la crisis inglesa), 20-1-1842; *Was ist Lehrfreiheit* (Qué es la libertad de enseñanza), 27-3-1842; *Kirche und Staatsvernement* (La Iglesia y el gobierno del Estado), 10-3-1842.

<sup>22</sup> Cf. Archivos secretos. Geheimes Staatsarchiv. Ministerium des Inneren und der Polizei, Censur Sachen. Spec. Lit. R. núm. 33. El ministro de Justicia von Rochow al prefecto (Regierungpräsident) von Gerlach, Berlín, 31 de enero de 1842. Cf. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, pág. 318.

von Bodelschwingh a que lo suspendiera en esa fecha. La *Gaceta renana* fue salvada momentáneamente gracias a la intervención de dicho presidente, quien temeroso del mal efecto que produciría esa supresión, pidió y obtuvo el sobreesimimiento, prometiendo cuidar de que cambiara la tendencia del diario.<sup>23</sup>

En esa atmósfera de hostilidad, de amenazas y de lucha debió iniciarse Marx en la *Gaceta renana*. Hasta entonces había pensado en colaborar en los *Anales alemanes* y en las *Anecdota* de Ruge. Durante una corta estadía en Tréveris, en enero de 1842, que pasó junto al barón de Westphalen, quien había enfermado gravemente y que moriría el 3 de marzo, pensó por un instante en hacer imprimir su tesis, añadiéndole un prefacio y una crítica de Schelling, en vista de su designación —que todavía creía posible— como profesor de filosofía en Bonn. Al renunciar a esta esperanza, que la situación cada vez más crítica de B. Bauer en esa universidad hacía aparecer ilusoria, se apartó entonces por completo de la crítica filosófica, para orientarse hacia la crítica política.

El 10 de febrero envió a Ruge su artículo sobre la censura, prometiéndole colaborar en adelante, activamente, en los *Anales alemanes*, pero renunció a redactar los artículos prometidos a Ruge para esa revista, que, según le parecía se mantenía demasiado al margen de la lucha política, y en marzo emprendió deliberadamente ese camino colaborando en la *Gaceta renana*. Lo hizo con gran ardor combativo y una firme voluntad de lucha, que surgen de una carta dirigida a Ruge, en la cual expresa su odio y su desprecio al régimen y al gobierno prusianos. "Bauer —le escribe— tuvo un día, en Berlín, una escena con Eichhorn, parecida a la que tuvo usted con el ministro del Interior. Las figuras retóricas de estos dos caballeros se parecen como dos gotas de agua. Sólo por excepción puede la filosofía hacerse entender por el espíritu de estos pillos de verbo altisonante. Un grano de fanatismo no incomoda cuando es preciso tratar con ellos. Nada hay más difícil que hacer admitir a esas providencias terrestres la fe en la verdad y la firmeza de las convicciones. Son petimetres tan escépticos, tan enquistados en su esnobismo, que no creen ya en un amor verdadero y desinteresado. ¿Cómo hacerse entender por estos taimados, sino por medio de lo que ellos llaman fanatismo? Un teniente de la guardia considera fanático a un enamorado que tiene intenciones honestas. ¿Debemos por ello renunciar a casarnos? Es curioso comprobar cómo la creencia en el envilecimiento bestial de los hombres se ha convertido en un dogma y un principio de gobierno."<sup>24</sup>

Luego de haber desempeñado un activo papel en la fundación de la *Gaceta renana*, Marx no colaboró en ella inmediatamente, por hallarse demasiado atareado en la redacción de los artículos prometidos a Ruge.<sup>25</sup> El 26 de enero de 1842, B. Bauer preguntaba desde Bonn por qué no había escrito nada todavía para el diario, y en una carta a C. Marx, G. Jung le decía que E. Meyen, antiguo redactor del *Athenaeum*, le había preguntado con tono irónico si él, Marx, no publicaría algo pronto "para mostrar de qué era capaz".<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Cf. Informe de von Bodelschwingh a los ministros encargados de la Censura, 26 de marzo de 1842. Staatsarchiv Coblenz Abt 403, núm. 3.802, fol. 26. Cf. J. Hansen, *op. cit.*, t. I, págs. 324-326.

<sup>24</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, págs. 270-271. Carta de C. Marx a Ruge, Treves, 20 de marzo de 1842.

<sup>25</sup> Sobre la colaboración de Marx en la *Gaceta renana*, cf. *ibid.*, págs. 152-154. Artículo de la *Mannheimer Abendzeitung*, del 28 de febrero de 1843.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pág. 275. Carta de G. Jung a C. Marx del 14 de mayo de 1842.

Para poder colaborar con mayor facilidad en el diario, Marx salió de Bonn, donde se había instalado luego de su estadía en Tréveris, y se instaló en Colonia. Sin embargo, el 10 de abril regresó a Bonn, donde podía trabajar mejor, y se quedó hasta principios de mayo, frecuentando mucho a B. Bauer que aún estaba allí.

En el acto se puso a trabajar en una crítica profunda de los debates de la 6ª Dieta renana, que había sesionado en Düsseldorf del 23 de mayo al 25 de julio de 1841.<sup>27</sup>

Como las demás dietas prusianas, la renana era una pequeña asamblea reaccionaria dominada por los terratenientes. Estaba compuesta por representantes de príncipes, de la nobleza, la burguesía y los campesinos, y se interesaba ante todo por la defensa de la propiedad territorial. Como la mayoría era de dos tercios y la nobleza disponía de más de un tercio de los votos, en los hechos reinaba en la Dieta.<sup>28</sup> Verdadera caricatura del régimen parlamentario, las Dietas no tenían poder real alguno; sesionaban a puertas cerradas y sólo tenían voto consultivo sobre los proyectos presentados por el gobierno. En igual medida que las demás Dietas, la renana no respondía a las esperanzas que los liberales habían puesto en ellas, y se le podía aplicar el juicio de B. Bauer sobre la Dieta de Westfalia: "Los debates son vergonzosos y estúpidos, y su publicación en los diarios termina por asquearnos."<sup>29</sup>

La censura ejercía sobre los debates de las Dietas el mismo efecto desmoralizador que sobre la prensa. Se evitaba abordar cuestiones políticas; así, la Dieta renana eludió todo debate sobre el problema constitucional y sobre el conflicto entre el arzobispo de Colonia y el gobierno. En lugar de reivindicar la libertad de prensa, que exigía una petición suscrita por más de mil firmas, se conformó con pedir la atenuación de la censura. Sólo dio muestras de energía para defender los intereses de los terratenientes y, no contenta con aprobar las medidas propuestas por el gobierno para reprimir el robo de leña y los delitos de caza, las agravó.

Sin embargo, en el mismo seno de la Dieta se desarrollaba una lucha bastante aguda entre los representantes de las diferentes clases sociales, por la defensa de sus intereses particulares. Así, al estudiar esos debates, Marx, que hasta entonces había considerado los problemas políticos desde un punto de vista teórico y filosófico, entró por primera vez en contacto con la lucha de clases en su aspecto económico, político y social a la vez, lo que determinó la transformación progresiva de sus concepciones.

De entrada tomó resueltamente la defensa del pueblo oprimido, y utilizó la crítica de los debates de la Dieta para atacar la política reaccionaria del gobierno prusiano. Como los demás Jóvenes Hegelianos, pensaba todavía, por lo menos al principio, que la mejor forma de promover el desarrollo racional del Estado —que como Hegel él consideraba la encarnación de la Razón y el elemento motor del progreso— era la crítica que elimina lo irracional de lo real, "determinando

<sup>27</sup> Sobre la Dieta renana, cf. doctor G. Croon, *La Dieta renana hasta 1874*, Düsseldorf, 1918. Sobre los debates de la 6ª Dieta renana, cf. *Actas de las sesiones de la 6ª Dieta renana*, Coblenza, 1841, y *Debates de la 6ª Dieta renana*, Coblenza, 1841.

<sup>28</sup> Entre los 79 miembros de la Dieta había 4 representantes de los príncipes, 25 diputados de la nobleza, 25 de la burguesía y 25 del campesinado.

<sup>29</sup> Cf. *Mega*, I, t. Iª, p. 252. Carta de B. Bauer a C. Marx, 12 de abril de 1841.

cada modo de existencia por su esencia, cada realidad particular por su concepto".<sup>30</sup>

En sus artículos, para los cuales se documentó en forma minuciosa utilizando las actas de las sesiones de la Dieta, que acababan de aparecer, se proponía demostrar en qué medida la Dieta renana, como todas las demás, apenas respondía a las necesidades y aspiraciones del pueblo.

Su plan consistía en criticar primero los debates sobre la libertad de prensa y sobre la cuestión episcopal, y examinar después la obra legislativa propiamente dicha de la Dieta: leyes sobre el robo de leña, sobre los delitos de caza y sobre el fraccionamiento de tierras. De estos cinco artículos sólo aparecieron el primero y el tercero; el segundo, que se refería a la cuestión episcopal, fue suprimido por la censura, y los dos últimos no fueron redactados.

La crítica de los debates sobre la libertad de prensa dio lugar a un largo estudio, que apareció en el diario, en el curso del mes de mayo.<sup>31</sup> Esta crítica brindó a Marx la ocasión para responder indirectamente a los artículos oficiosos aparecidos en la *Gaceta general del Estado prusiano*, reveladores de las verdaderas intenciones del gobierno respecto de la prensa liberal, a la cual Federico Guillermo IV ordenaba combatir activamente.<sup>32</sup>

No se trataba de una simple repetición de la crítica que acababa de enviar a los *Annales allemandes* y en la cual, analizando la censura desde un punto de vista general, señalaba su incompatibilidad con la existencia de una prensa digna de ese nombre.<sup>33</sup> Se proponía tratar entonces la cuestión de la libertad de prensa en sus relaciones con el conjunto de la situación política, y demostrar que la actitud del gobierno en dicha materia respondía enteramente al carácter reaccionario del Estado prusiano.<sup>34</sup>

En su análisis de los discursos pronunciados por los representantes de los diferentes grupos de la Dieta sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates, subrayaba que no había entre ellos un defensor auténtico de la libertad, y que todos se habían manifestado contrarios a la publicación de los debates, mientras que, decía, "una verdadera asamblea política puede vivir realmente sólo bajo la protección del espíritu público, de la misma manera que lo que está vivo sólo puede desarrollarse bajo la protección del aire libre".<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 64.

<sup>31</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 179-229, *Debates de la sexta Dieta renana*, por un renano. I. artículo. Debates sobre la libertad de prensa y sobre la publicación de las actas de las sesiones. *Gaceta renana*, 5, 8, 10, 12, 15, 19 de mayo de 1842.

<sup>32</sup> Cf. artículos del *Allgemeine preussische Staatszeitung* del 16, 19 y 26 de marzo de 1842: *Die Wirkungen der Zensur: Verfügung vom 24 Dezember 1841* (Efectos del edicto sobre la censura del 24 de diciembre de 1841); *Die Besprechung inländischer Angelegenheiten: ihre Ausdehnung und natürlichen Bedingungen* (Límites y condiciones de la crítica de los asuntos internos); *Die inländische Presse und die Statistik* (La prensa prusiana y la estadística). Estos artículos fueron muy comentados.

<sup>33</sup> *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 274. Carta de Marx a Ruge, 27 de abril de 1842. "He enviado a la *Gaceta renana* un largo artículo sobre nuestra última Dieta renana; en ocasión de los debates sobre la prensa, estudié nuevamente la cuestión de la censura y de la libertad de prensa, pero desde otro ángulo."

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, pág. 271. Carta de Marx a Ruge, 20 de marzo de 1842. "Tendría muchas ganas de demostrar que Prusia no puede introducir el procedimiento público y oral en los tribunales, porque existe incompatibilidad entre una jurisdicción libre y un Estado que no lo es."

<sup>35</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 198.



El representante de los príncipes, defensor de los intereses del grupo social más reaccionario, hostil a toda forma de libertad, había hecho la apología de la censura y sostenido la necesidad de aherrajar la prensa para impedir toda expresión del pensamiento libre<sup>36</sup>. Marx respondió a esta apología denunciando el estado lamentable del pensamiento alemán durante la Santa Alianza, en tiempos en que la censura reinaba en forma absoluta. "Ese período de Cuaresma espiritual —decía—, en que la censura fue aplicada estrictamente, probará a la posteridad que si pocos santos fueron capaces de ayunar durante cuarenta días, la Alemania toda, aunque profana, pudo vivir durante más de veinte años sin el menor alimento intelectual y actividad espiritual. La prensa se envileció hasta tal punto, que resulta difícil decir si lo que más le faltaba era razón o carácter, forma o fondo. En el único dominio de la literatura donde el espíritu permanecía vivo aún, el de la filosofía, se dejó de hablar alemán, pues el alemán no era ya el idioma del pensamiento. El espíritu se expresaba en fórmulas oscuras y misteriosas, porque los términos comprensibles no tenían ya el derecho de ser la expresión de la razón."<sup>37</sup>

El representante de los príncipes había dicho, en apoyo de su tesis, que la existencia misma de la censura era la prueba de que la prensa no estaba hecha para ser libre<sup>38</sup>, y Marx le respondió, con ironía mordaz, que ese tipo de argumento había sido utilizado en todos los tiempos por los reaccionarios para justificar lo que era irracional e inhumano, y que del mismo modo se podía pretender que Alemania debía a la censura su desarrollo intelectual y a las aduanas interiores la expansión de su comercio.<sup>39</sup>

El diputado de la nobleza justificó la censura alegando que el pueblo no estaba maduro para la libertad, y se opuso, al mismo tiempo que a la libertad de prensa, a la publicación de los debates.<sup>40</sup>

Burlándose con humorismo de esa pretensión de los parlamentarios, de sustraerse al control y la crítica de los electores<sup>41</sup>, Marx decía que la actitud de ese orador, como la del anterior, mostraba que la provincia tenía que luchar más contra que junto a sus singulares representantes en la Dieta, y que un parlamento que no se sometía al control del pueblo no tenía justificación alguna.<sup>42</sup>

Retomó entonces la tesis que acababa de sostener en un artículo sobre la cen-

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, pág. 185.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, pág. 187.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, pág. 185.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, pág. 186. "La servidumbre legal, ¿no era acaso la refutación material de esa fantasía de los racionalistas, quienes sostenían que el cuerpo humano no debía ser objeto de negocio ni posesión de otros? ¿No refuta la tortura esa tonta teoría que pretende que no es posible sonsacar la verdad por medio de sangrías, que no basta con escuchar a alguien bajo un instrumento de suplicio para obtener de él la verdad, y que las convulsiones de los torturados no son confesiones? [...] Con el pretexto de que Mirabeau pasó en la cárcel una parte de su juventud, ¿hay que deducir que las cárceles son escuelas de elocuencia?"

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, págs. 192-196.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, I, t. II, pág. 196.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, págs. 194-195. "Tenemos ante nosotros este extraño espectáculo, producto quizá del carácter mismo de la Dieta: la provincia tiene que luchar más contra sus representantes que junto a ellos. Se trata de saber si la provincia debe o no tener plena conciencia de su representación parlamentaria. ¿Es preciso que al misterio de que se rodea el gobierno se agregue el misterio de que se rodea el parlamento? [...] Un parlamento que se sustrae al control de sus electores no es tal parlamento."

sura, y afirmó que sólo se justifica la libertad de prensa, porque únicamente ella permite que se expresen la idea, la razón. A la prensa sometida a la censura, necesariamente hipócrita y débil, instrumento de opresión que envilece a un tiempo al gobierno que la emplea y al pueblo al que engaña<sup>43</sup>, oponía la prensa libre, expresión de la razón y del progreso, que libera al pueblo haciéndole adquirir conciencia de sí.<sup>44</sup>

"La esencia racional y moral de la libertad es lo que constituye la base de la prensa libre. Por el contrario, lo que caracteriza a la prensa censurada es que se trata de una vulgar caricatura de esa libertad, un monstruo que se dice civilizado, un horror perfumado con agua de rosas [...] La prensa libre es el espíritu del pueblo siempre despierto, la expresión de la confianza que tiene en sí mismo, el vínculo que une el individuo al Estado y a la sociedad; encarna la civilización que transforma los conflictos materiales en luchas espirituales, y que de tal modo idealiza su naturaleza grosera. Es la confesión franca y total de un pueblo, y ya conocemos el poder liberador de la confesión: es el espejo espiritual en que se contempla, condición primera de la sabiduría; es el alma del Estado que se puede trasladar a las chozas más pequeñas [...] Es el mundo ideal que, surgiendo sin cesar del mundo real, vuelve a hundirse en él, cada vez más rico, para vivificarlo."<sup>45</sup>

Como la prensa libre es la expresión de la razón, los excesos que pueda cometer deben ser reprimidos, no por la censura, expresión de la arbitrariedad gubernamental, sino por la ley, manifestación de la libertad racional, que señala los límites que la prensa debe imponerse a sí misma.<sup>46</sup> En apoyo de esta tesis, Marx hacía una apología de la ley, que él consideraba, todavía como Hegel, la garantía de la libertad. "Las leyes no son medidas de represión contra la libertad [...] Son, por el contrario, disposiciones generales que dan a la libertad una existencia impersonal y teórica, independiente de la voluntad arbitraria de los individuos. Un código es la Carta de libertad de un pueblo."<sup>47</sup>

En contra de los diputados de la nobleza, que combatían la libertad de prensa para mantener al pueblo bajo su tutela<sup>48</sup>, Marx sostenía la necesidad de ampliarla sin cesar para emanciparlo.<sup>49</sup>

En la Dieta, junto a los apologistas de la censura había partidarios de la libertad de prensa entre los diputados burgueses y campesinos, pero así como la posición de sus adversarios había sido clara y firme, la de ellos fue tímida e indecisa.

El representante de la burguesía invocó la libertad de comercio para justificar la libertad de prensa. Tal argumento, decía Marx, tenía el mérito de plantear el problema sobre un plano concreto, diferente de la manera vaga y sentimental con

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, pág. 215. "La prensa censurada tiene un efecto desmoralizador. El mayor de los vicios, la hipocresía, le es inseparable [...] El gobierno sólo oye su propia voz, y aunque sepa que ello es así, se hace la ilusión de escuchar la voz del pueblo [...] El pueblo, por su parte, cae, ya sea en la superstición política, o en la indiferencia, y, apartándose por completo de la vida del Estado, se transforma en plebe."

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, pág. 205.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, pág. 212.

<sup>46</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 209.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, págs. 209-210.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, págs. 199-200.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, págs. 200-201.

que los liberales alemanes habían abordado hasta entonces los problemas políticos, para los que fueron incapaces de ofrecer soluciones concretas: "Por sorprendente que parezca a primera vista esta manera de concebir el problema de la libertad de prensa, presenta, sin embargo, una ventaja indiscutible sobre la forma de razonamiento incoherente, oscuro, medroso, de los liberales alemanes, que pretenden honrar la libertad colocándola en un firmamento imaginario y no sobre el sólido terreno de la realidad. Si la libertad se ha mantenido entre nosotros como un asunto de imaginación y de sentimiento, se lo debemos, los alemanes a esos razonadores en lo irreal, a esos entusiastas sentimentales que consideran una profanación todo contacto de su ideal con la realidad vulgar. Por lo demás, los alemanes son afectos a las efusiones sentimentales, tienen debilidad por la música etérea, y está bien que la gran cuestión de la primacía de la Idea sea planteada ante ellos en forma realista, firme y brutal."<sup>50</sup>

Marx rechazaba sin embargo el argumento de la libertad de comercio, pues veía en ella el peligro de que la prensa se volviera venal y servil. "El escritor —decía— considera sus trabajos, no como un medio, sino como un fin en sí. En tan pequeña medida son un medio para él y para los demás, que está dispuesto, si fuera necesario, a sacrificarles la vida [...] La primera libertad para la prensa consiste en no ser un oficio. El escritor que la rebaja al rango de medio material, merece que a esa privación de libertad interior se agregue la sujeción externa que representa la censura, o hablando claro, su forma de existencia es ya su castigo."<sup>51</sup>

Lo que caracterizaba para Marx la actitud del representante de las ciudades era su falta de firmeza, producto de su posición de clase. Anticipándose a la distinción que haría, en su artículo sobre *El problema judío*, entre el burgués y el ciudadano, decía que la oposición del representante de las ciudades era la de un burgués, es decir, de un defensor de los intereses particulares de su clase social, y no la de un ciudadano, es decir, de un defensor de los intereses generales del Estado.<sup>52</sup>

Los únicos oradores a quienes su crítica perdonaba, porque sus discursos influían en el estado de ánimo general de la Dieta, eran el informante sobre el proyecto de ley y los diputados campesinos.<sup>53</sup>

Recordaba en forma especial un argumento del informante, que justificaba la libertad de prensa por las aspiraciones del pueblo llegado a su mayoría de edad y al que la censura se le hacía ahora intolerable. "Llega un momento —decía éste—, en la vida de los pueblos como en la de los individuos, en que las cadenas de una tutela demasiado larga se hacen insoportables, en que se aspira a la independencia y en que cada uno desea responder por sí mismo de sus actos. La censura ya tuvo su vida, y allí donde aún subsiste, se la considera como un yugo odioso que impide escribir lo que se dice públicamente [...] Cada vez que el desarrollo de la historia, que nada puede detener, da nacimiento a importantes intereses o engendra nuevas necesidades para las cuales la legislación en vigor no

<sup>50</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 219-220.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, págs. 222-223.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, pág. 217: "Tenemos frente a nosotros la oposición del burgués, no la del ciudadano."

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, pág. 227.

contiene disposiciones suficientes, es preciso redactar nuevas leyes para reglamentar ese nuevo estado de cosas."<sup>54</sup>

Marx elogiaba igualmente la actitud de los diputados campesinos, uno de los cuales había dicho: "Si hay un pueblo hecho para la libertad de prensa, es el pueblo alemán, tranquilo y apacible, que tiene más de estimulantes para salir de su apatía que esa camisa de fuerza del espíritu representada por la censura."<sup>55</sup>

Esas intervenciones en favor de la libertad de prensa, contra las proposiciones del gobierno y de los diputados reaccionarios, inspiradas en los principios de la Escuela histórica del Derecho,<sup>56</sup> eran aisladas en realidad. Por ello Marx terminaba su crítica de los debates con un violento reproche contra el espíritu de casta que animaba a la Dieta y contra los diputados, algunos de los cuales sólo pensaban en defender sus privilegios y otros eran demasiado pusilánimes para asumir con firmeza la defensa de la libertad. En efecto, únicamente se habían mostrado enérgicos y resueltos los adversarios de la libertad de prensa, mientras que los partidarios de la misma no habían demostrado que realmente les interesaba: "Si pasamos por alto la fraseología y los lugares comunes que, por así decirlo, forman parte de la atmósfera de esos debates, encontramos en los adversarios de la libertad de prensa un ardor patológico, una opinión preconcebida apasionada que los lleva a adoptar una posición concreta y no utópica frente a dicha libertad, mientras que los defensores de la misma no parecen estar profundamente apegados a ella. Jamás sintieron la libertad de prensa como una necesidad; en ellos se relaciona más con la cabeza que con el corazón [...] Si echamos una mirada hacia atrás, si miramos el conjunto de los debates sobre la prensa, no podemos liberarnos de la triste impresión que deja esta asamblea de representantes de la provincia renana, divididos entre la defensa obstinada de privilegios y la impotencia propia delseudoliberalismo; hay que señalar en particular la falta absoluta de ideas amplias y elevadas, y la forma desenvuelta con que se ha desechado el problema de la prensa."<sup>57</sup>

En su análisis de los debates sobre la prensa, que por primera vez le demostraron que las posiciones políticas están determinadas por los intereses sociales, se colocó de lleno junto al pueblo trabajador y oprimido. Apelaba a él para defender la libertad, diciendo que a la inspiración divina de lo alto correspondía la inspiración divina de abajo, que le valió al rey Carlos I de Inglaterra el ser decapitado, manifestando con ello su fe en el triunfo final del pueblo en su lucha contra la servidumbre.<sup>58</sup>

En su crítica, Marx seguía siendo idealista, y consideraba, a la manera hegeliana, el Estado y la ley como expresiones de la Razón. Veía en el Estado la más alta encarnación de la Moral y pensaba que el hecho de aislarse de él era la causa fundamental de la inmoralidad, tanto en el dominio público como en el privado.<sup>59</sup>

En la ley veía igualmente la expresión de la Razón, la forma en que se reali-

<sup>54</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 227.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, pág. 228.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, pág. 227: "Es la verdadera concepción histórica, que está en las antípodas de esa concepción imaginaria, que suprime la Razón en la Historia para entregarse al culto de las reliquias históricas."

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, pág. 228.

<sup>58</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 203.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, pág. 215.

za la libertad objetiva, que supera la voluntad de los individuos, y pensaba que por tal motivo no podía tener un carácter arbitrario.<sup>60</sup> Su concepción de la prensa era también resultado de ello; la consideraba como una manifestación de la Razón<sup>61</sup> y de la historia, en la cual veía el producto del Espíritu.<sup>62</sup>

Ese idealismo era sin embargo menos absoluto y también menos nebuloso y vago que el de los demás Jóvenes Hegelianos, y se apartaba de la especulación más de lo que lo había hecho bajo la influencia de Feuerbach.<sup>63</sup> En oposición a los Jóvenes Hegelianos, quienes pensaban que el desarrollo de la conciencia universal determina la Marcha de la Historia, Marx permanecía apegado a su concepción de la interacción del Espíritu y del Mundo, que él había deducido, en su tesis de doctorado, de su crítica del hegelianismo y a la cual daba ahora, bajo la influencia de su participación inmediata en la lucha política, un carácter más concreto.<sup>64</sup>

Esse hecho lo llevó a comenzar a demostrar, por medio de una superación del idealismo, de qué manera el desarrollo de la historia está determinado por necesidades concretas, como, por ejemplo, en el pasaje donde, haciendo suya la argumentación del informante, exponía cómo el nacimiento de nuevas necesidades implica una modificación de la legislación.<sup>65</sup>

Hacía observaciones similares a propósito de la prensa. Mostraba que existía acción y reacción entre ella y el desarrollo político y social<sup>66</sup>, y, señalando que era incapaz de dar nacimiento por sí sola a ese desarrollo, decía, respondiendo a un orador que había tratado de justificar las restricciones a la libertad de prensa por el hecho de que engendraba cambios constantes: "La libertad de prensa origina muy pocos cambios del mismo modo que el telescopio del astrónomo no determina el movimiento incesante del universo."<sup>67</sup>

Esta tendencia al realismo lo llevó a una primera aplicación de la doctrina de la alienación de Feuerbach en su análisis de los hechos políticos y sociales. Hablando de los Caballeros, mostraba cómo ese grupo social, desposeído de sus bienes y de su influencia, y sin poder dar satisfacción a sus aspiraciones, fue llevado a trasladarlas, a la manera del hombre religioso, a un mundo imaginario: "Como la situación real de estos señores [los Caballeros] no corresponde en el Estado moderno, en manera alguna a la idea que de ella se hacen, y como su imaginación ocupa el lugar de cabeza y corazón, necesariamente, al no sentirse satisfechos con la vida real, tienen que recurrir a la religión, a una religión que adquiere en ellos el carácter de una amarga polémica política y que les sirve, sin que tengan conciencia total de ello, de manto sagrado para ocultar deseos muy reales, a la vez que perfectamente ilusorios."<sup>68</sup>

Se veía asimismo asomar en él la idea de que la determinación y la trasfor-

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, págs. 209-210.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, pág. 191.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, pág. 190: "La revolución belga es el producto del espíritu belga."

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, págs. 174-175, artículo sobre "Lutero árbitro entre Strauss y Feuerbach."

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, pág. 212.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, pág. 227.

<sup>66</sup> Cf. *Mege*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 190: "La prensa belga habría dejado de ser tal si hubiera permanecido ajena a la Revolución, del mismo modo que la Revolución belga habría dejado de ser tal si no hubiera sido al mismo tiempo una Revolución de la prensa."

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, pág. 218.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, pág. 199.

mación de los seres vivos, y del hombre en particular, es producto de su forma especial de vida y de actividad. "Cada esfera determinada de la libertad es la libertad de una esfera particular, así como todo modo particular de vida es el modo de vida de una naturaleza particular. ¿No sería irracional pretender que el león se sometiera a las leyes que regulan la vida de los pólipos? ¿No cometeríamos un error profundo en la concepción de la unidad y de las relaciones inherentes al organismo corporal si, partiendo del hecho de que los brazos y las piernas tienen su modo de actividad particular, concluyéramos que los ojos y los oídos, esos órganos que apartan al hombre de su individualidad y hacen de él el espejo y el eco del universo, tienen un derecho aún mayor de actuar, y si les atribuyéramos, de esa manera, una actividad más grande que a los brazos y a las piernas pero semejante a la que es propia de éstos?"<sup>69</sup>

Esta tendencia a una concepción, si no materialista, por lo menos más realista del mundo y de la historia, determinada por su voluntad de participar más directa y eficazmente en la lucha política y social, lo alejaba de los demás Jóvenes Hegelianos. Al colocarse con mayor decisión que ellos en el terreno de la acción, condenaba la fraseología y el utopismo que paralizan a ésta, y dicha divergencia se acentuaba a medida que se agravaba la lucha política.

Ese brillante comienzo como periodista respondía a la expectativa y la esperanza de sus amigos. Uno de los co-gerentes del diario, G. Jung, entusiasmado con el artículo, le escribía el 10 de mayo: "Su artículo sobre la libertad de prensa es magnífico."<sup>70</sup> Pocos días después Ruge le hacía elogios aún más entusiastas: "Sus comentarios sobre la libertad de prensa en el diario son maravillosos. Ciertamente, es lo mejor que se ha escrito sobre el tema."<sup>71</sup> Insistiendo en este elogio, escribía Ruge en los *Anales alemanes*: "La *Gaceta renana* contiene buenos artículos, que en verdad se le pueden envidiar. Entre ellos hay que señalar la crítica de los debates de la Dieta renana sobre la libertad de prensa. Nada se ha escrito, y nada se puede escribir con mayor profundidad sobre la libertad de prensa y en su favor [...] No podemos sino felicitar a ese espíritu genial, que domina absolutamente el enredo por lo general confuso de las ideas, y que así hace su ingreso en la prensa."<sup>72</sup>

El siguiente artículo tenía por objeto los debates de la Dieta renana sobre el conflicto entre el arzobispo de Colonia y el gobierno,<sup>73</sup> en el curso de los cuales la Dieta, no atreviéndose a condenar al gobierno, rechazó la proposición de un diputado que había reclamado que el arzobispo encarcelado fuera juzgado por los tribunales o puesto en libertad. Ese artículo, en el que Marx sin duda trabajaba ya en mayo,<sup>74</sup> y que debía aparecer en julio, fue suprimido por la

<sup>69</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 275. Carta de G. Jung a Marx, 14 de mayo de 1842.

<sup>70</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 221.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, pág. 276. Carta de Ruge a Marx, junio de 1842.

<sup>72</sup> Cf. *Anales alemanes*, 7 de junio de 1842, págs. 535-536.

<sup>73</sup> Cf. Actas de las sesiones de la 6<sup>a</sup> Dieta renana, Coblenza, 1841, sesiones del 4 y 18 de junio de 1841. El conflicto estalló a propósito de los casamientos mixtos. El gobierno había prescrito que los hijos nacidos de tales casamientos siguieran la religión del padre. El arzobispo de Colonia y el de Posen habían exigido el compromiso previo de ambos esposos, de educar a sus hijos en la religión católica. Por tal motivo el gobierno los hizo encarcelar, cosa que provocó gran agitación en Renania.

<sup>74</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 275. Carta de G. Jung a Marx, 14 de mayo de 1842: "Empiece a trabajar en el asunto del arzobispo."

censura. Sin embargo se conocen sus lineamientos generales por una carta de Marx a Ruge.<sup>75</sup>

En ocasión de esos debates criticaba a la vez la actitud del gobierno y la de la Iglesia, y se proponía mostrar que ambos estaban en error por haber tomado en dicho conflicto una posición contraria a sus principios. Al exhibir una autoridad arbitraria y encarcelar al arzobispo, el Estado había empleado, en efecto, un procedimiento propio de la Iglesia, mientras que ésta, al apelar a la legalidad, reconocía implícitamente la supremacía del Estado, lo cual era contrario a sus principios.<sup>76</sup>

Este juicio, que, en oposición a la tendencia radicalmente antirreligiosa de la Izquierda hegeliana, no condenaba totalmente a la Iglesia católica, y cuya defensa aún parecía tomar contra los procedimientos arbitrarios del gobierno, estaba dictada por razones de oportunidad. Renania era, en efecto, un país profundamente católico, y la *Gaceta renana*, que se veía ya en dificultades para mantenerse contra la represión gubernamental, no podía enajenarse, además, a los lectores católicos con una condenación brutal de la política ultramontana. Era a la vez delicado e importante para ella tomar partido en esta cuestión. Necesitaba, en efecto, separar su actitud de la de los ultramontanos, sin despertar demasiado su hostilidad y mostrar, cosa nueva en Renania, que se podía, dentro del problema religioso, combatir al gobierno sin tomar partido por la Iglesia.

Marx, que se enorgullecía de haber resuelto hábilmente ese problema, por la posición que había tomado, deploró vivamente la supresión del artículo, con el cual esperaba obtener nuevos suscriptores entre los católicos.

El desarrollo que adquiría la *Gaceta renana* le valió entonces violentos ataques del gran diario rival, la *Gaceta de Colonia*, que, después de haber eliminado sin dificultad la *Gaceta general renana*, veía no sin pesar a la *Gaceta renana* convertirse en peligroso competidor.<sup>77</sup>

El 28 de junio su redactor en jefe, Hermes,<sup>78</sup> la acusaba de atacar el cristianismo, fundamento del Estado, e invitaba al gobierno a prohibir en la prensa

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, pág. 277. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842. "Mi segundo artículo sobre la Dieta, que se refiere al conflicto con la Iglesia, ha sido suprimido por la censura. En él mostraba que los defensores del Estado se colocaron, para defenderlo, en una posición propia de la Iglesia, mientras que a la inversa, los de la Iglesia se colocaron en una posición propia del Estado. Este asunto es tanto más fastidioso para la *Gaceta renana*, por cuanto los tontos lectores católicos se hubieran dejado embaucar por esta pseudodefensa del arzobispo y ello nos habría hecho ganar suscriptores. Por otra parte, usted no sabe en qué forma abyecta ha tratado este gobierno brutal a ese ortodoxo testarudo. Pero tuvo el éxito que se merecía: Prusia se inclinó abiertamente ante el Papa, lo cual no impide a nuestros ministros pavonearse todavía sin enrojecer de vergüenza." Ruge le ofreció publicar ese artículo en las *Anekdota*. No se sabe por qué razón no apareció.

<sup>76</sup> Marx volvería sobre esa misma crítica al Estado y la Iglesia en *El problema judío* en 1844. Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 588: "El Estado llamado cristiano adopta una posición política ante la religión y una posición religiosa ante la política."

<sup>77</sup> Sobre la *Gaceta de Colonia*, cf. K. Buchheim, *Die Geschichte der Kölnischen Zeitung*, Colonia, 1930.

<sup>78</sup> Hermes —al cual no hay que confundir con el filósofo cristiano anteriormente criticado por Marx—, primero redactor en la *Deutsche Nationalzeitung*, fue llamado a fines de 1841 por el editor de la *Gaceta de Colonia*, Du Mont-Schauberg, para que ocupara el cargo de redactor en jefe de su diario; sobre Hermes, cf. K. Buchheim, *op. cit.*, t. II, págs. 251-255.

toda discusión sobre los problemas políticos y filosóficos, que servían, decía, de pretexto a los Jóvenes Hegelianos para criticar la religión cristiana.

La *Gaceta renana* respondió a este ataque, primero, el 8 de julio, con una correspondencia fechada el 30 de junio, que estigmatizaba el artículo de Hermes calificándolo de vil denuncia. "Alemania —podía leerse en él— puede esperar un combate violento. Es el combate que los Jóvenes Hegelianos deberán sostener muy pronto a propósito de sus opiniones antirreligiosas contra el doctor Hermes de Colonia. En su artículo del 28 de junio de la *Gaceta de Colonia*, el doctor Hermes, hablando con propiedad, no los ha provocado, pero, como le sucedió ya antes a la Joven Alemania, los denunció, llamando a la censura a castigar lo que él llama 'los repugnantes excesos debidos a su insolencia'. Es difícil creer que en una época en que todos los espíritus luchan por liberarse de las trabas de la censura, pueda haber alguien que apele a su ayuda y se ofrezca a ella como aliado."

Fue Marx quien se encargó de la respuesta principal en un largo artículo que apareció el 10, 12 y 14 de julio, en la *Gaceta renana*, bajo el título de "El editorial del núm. 179 de la *Gaceta de Colonia*".<sup>79</sup>

Después de calificar igualmente el artículo de Hermes de vil denuncia, Marx reivindicaba para la prensa, cuyo papel consiste en esclarecer y formar a la gente, el derecho de tratar todos los problemas políticos, religiosos y filosóficos.

Denunciaba la duplicidad de Hermes, quien, so pretexto de defender al Estado, en realidad trataba de reforzar la alianza entre el Estado reaccionario prusiano y la Iglesia, y señalaba que su actitud se explicaba por su concepción del Estado cristiano, llamado, por su misma naturaleza, a prohibir toda crítica filosófica y toda investigación científica susceptible de perjudicar a la religión.<sup>80</sup> Pero, decía Marx, el Estado cristiano es lo contrario, la negación misma del Estado verdadero, que, fundado sobre la razón, se desarrolla, como lo muestra la historia, por la crítica filosófica.<sup>81</sup>

La filosofía, a decir verdad, no siempre tuvo conciencia de su elevada misión. Muy a menudo se encerró en sí misma y se entregó a especulaciones abstractas, en lugar de participar en la lucha por la defensa de los intereses del pueblo. Por tal razón no ejerció, como habría debido hacerlo, una influencia directa sobre los acontecimientos. Esto rige en particular para la filosofía alemana. Para cumplir con su misión, la filosofía debe abandonar la especulación abstracta y tomar contacto con la realidad. Debe unir la teoría a la práctica, la especulación a la acción política, y tratar los problemas que agitan a las masas populares. "La filosofía, en particular la alemana, tiene inclinación por la soledad, por un aisla-

<sup>79</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 232-250. Des leitende Artikel in N° 179 der *Kölnischen Zeitung*. Ese artículo fue redactado entre el 29 de junio y el 2 de julio. El 4 de julio uno de los co-gerentes del diario, D. Oppenheim, acusaba recibo del mismo a Marx. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 276. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 278. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842: "El redactor del artículo de fondo de la *Gaceta de Colonia*, Hermes, ha tomado la defensa del cristianismo contra los diarios filosóficos de Königsberg y de Colonia. Si el censor no nos juega nuevamente una de las suyas, aparecerá una réplica mía en el próximo número del diario. El partido religioso es el más peligroso en Renania. En los últimos tiempos, la oposición se ha acostumbrado demasiado a manifestarse en el marco de la Iglesia."

<sup>80</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 235.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, págs. 239-241.



miento sistemático, por una actitud contemplativa, exenta de pasión, lo que a primera vista la convierte en algo ajeno y opuesto a la prensa, que tiene un carácter combativo y bullicioso, y sólo cumple su fin plenamente por medio de la comunicación con el público. Considerada en su desarrollo sistemático, la filosofía es impopular, su vida secreta se presenta ante los ojos profanos como una actividad extraña y alejada de la práctica; pasa por un profesor de magia cuyos hechizos tienen un aire solemne sólo porque son incomprensibles.”<sup>82</sup>

La filosofía, en efecto, no es algo intemporal y abstracto; constituye la más alta expresión de su época; engendradora por las tendencias y necesidades de ésta, actúa a su vez sobre ella para dirigir su desarrollo. “Debido a su carácter, la filosofía no esbozó jamás el menor gesto para cambiar su ascética vestimenta sacerdotal por la ropa más liviana de los periódicos. Sin embargo, los filósofos no surgen de la tierra como los hongos; son el producto de su tiempo, de su pueblo, cuya esencia más sutil, más tenue, más preciosa, pasa a las ideas filosóficas y se expresa por medio de ellas. El mismo espíritu que determina la construcción de los ferrocarriles por la industria, engendra las ideas en el cerebro de los filósofos. La filosofía no se halla fuera del mundo, del mismo modo que no lo está el cerebro por el hecho de no encontrarse en el estómago. La filosofía, es cierto, existe junto con el cerebro que la concibe antes de arraigarse en el mundo, mientras que muchas otras formas de la vida humana se arraigan en la tierra y recogen sus frutos antes de concebir que el espíritu pensante también forma parte del mundo y que ese mundo es el del Espíritu.

“El hecho de que toda filosofía verdadera sea la quintaesencia espiritual de su tiempo implica que necesariamente llega el momento en que la filosofía entra en contacto, en acción y reacción, con el mundo, no simplemente de una manera interna, por su contenido espiritual, sino de una manera externa, por la misma forma que reviste. Deja entonces de ser un sistema que se opone a otro, y se convierte en la filosofía que se opone al mundo, en la filosofía del mundo actual.”<sup>83</sup>

Cuando la filosofía toma contacto con la realidad, su influencia y su acción quedan señaladas en primer término por los ataques de sus enemigos,<sup>84</sup> de los cuales el artículo de Hermes es un hermoso ejemplo.

Hermes no es en ese sentido más que el portavoz de la reacción que pretende negar al filósofo el derecho de crítica. Al utilizar ese derecho y al liberarse de la religión, la filosofía sólo ha seguido el ejemplo de las demás ciencias, que, como lo demuestra la obra de Copérnico en el dominio de la astronomía, sólo pudieron erigirse en ciencias liberándose previamente de la teología.<sup>85</sup>

El hecho de que el papel de la filosofía consista en orientar la marcha racional del mundo justifica plenamente las discusiones de problemas filosóficos en la prensa, que permiten a la filosofía, más calificada que la religión para dirigir el Estado por el camino de la Razón, ejercer su legítima acción sobre éste.

“A primera vista parece que la sabiduría de este mundo, la filosofía, tiene más derecho a preocuparse del imperio de este mundo, es decir del Estado, que

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, pág. 242.

<sup>83</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup> págs. 242-243.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, pág. 243.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, págs. 248-249.

la sabiduría del mundo del más allá, la religión. No se trata aquí de saber si se debe filosofar a propósito del Estado, sino de si es preciso filosofar sobre él bien o mal, es decir, en forma filosófica o no filosófica [...], racional o irracional."<sup>86</sup>

En suma, y contrariamente a lo que piensa Hermes, sólo el Estado teocrático tendría derecho de suprimir toda crítica filosófica. El Estado cristiano no puede hacerlo porque, o bien se identifica con el Estado racional y le basta entonces, para ser cristiano, con seguir los principios de la filosofía, o bien el Estado racional es incompatible con la religión, y entonces debe desarrollarse fuera de ella, porque la religión no puede admitir que el desarrollo del Estado sea contrario a la razón.<sup>87</sup> El Estado debe tener su fundamento en la razón, en la filosofía, y a ésta le ha llegado la hora, decía Marx para concluir, de convertirse en una filosofía de acción, a fin de que el partido del pensamiento se convierta en el del progreso.

En ese artículo Marx señalaba, siguiendo a Ruge y Hess, la necesidad de que la filosofía pasara de la teoría a la acción política, subrayando ya los vínculos que la unen a la vida social y que hacen de ella, por su vinculación con la acción popular, el elemento esencial del progreso.

Ello lo llevaba a una concepción más precisa de las relaciones entre el desarrollo político y social y el del pensamiento. Si bien continuaba siendo idealista por su concepción general del mundo, destacaba, en efecto, con mayor claridad que en su artículo sobre la prensa, el paralelismo entre la evolución ideológica y el progreso económico y social.<sup>88</sup> Señalaba, así, la vinculación entre la legislación y las corrientes dominantes de la época, mostrando que el Código Napoleón estaba inspirado en las ideas de los enciclopedistas y de la Revolución Francesa,<sup>89</sup> y que expresaba las relaciones entre la evolución religiosa y el desarrollo político.<sup>90</sup>

Esta concepción, que lo alejaba del idealismo, constituía el embrión de un materialismo nuevo, que él elaboraría en forma progresiva.

Ese artículo, que, como el primero, le valió grandes elogios,<sup>91</sup> abrió una polémica de gran importancia para la *Gaceta renana*. Se trataba del primer conflicto público entre los dos grandes diarios de Colonia, de tendencia opuesta, que hasta entonces habían evitado entrar en lucha abierta. Hasta su brutal supresión, la *Gaceta renana*, gracias a la superioridad de Marx y de sus colaboradores, desarrollaría esta lucha victoriosamente.

La colaboración de Marx en la *Gaceta renana* se realizaba en circunstancias familiares particularmente difíciles y penosas para él. Ya durante su estada en

<sup>86</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 246.

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, págs. 246-248.

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, pág. 241.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, pág. 249.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, pág. 237: "No fue la decadencia de las religiones lo que provocó la caída de los antiguos Estados; por el contrario, la decadencia de los antiguos Estados fue lo que trajo la caída de las antiguas religiones."

<sup>91</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 276. Carta de Oppenheim a Marx, 4 de julio de 1842. "Acabo de recibir su artículo y se lo agradezco mucho. Lo he hojeado a la ligera y lo encuentro excelente. Temo solamente que ese perro de censor se ensañe de nuevo contra él. No tiene usted idea de la severidad tan despiadada como injusta con que se nos censura, aunque ese maldito me confesó no haber recibido instrucciones más severas. Pero los partidarios de la *Gaceta de Colonia* y otras personas de la misma calaña lo han puesto completamente contra nosotros."

Tréveris, en enero, había tenido diferencias tan serias con su madre y con los suyos, que prefirió alojarse en un hotel. En mayo se vio obligado a regresar a Tréveris debido a la muerte de su hermano Hermann. Durante los dos meses que estuvo allí, esas diferencias se agravaron, en cierta medida por causa de su parte en la herencia de su padre, y lo llevaron a romper completamente con su familia. Sufrió, además, por la hostilidad hacia su novia que manifestaba una parte de la familia de ésta, lo que hacía muy penosa la situación de Jenny. En medio de esas dificultades, escribió a Ruge, a principios de julio: "Desde abril hasta el día de hoy, no he podido trabajar más que durante cuatro semanas, y ni siquiera en forma ininterrumpida. Tuve que pasar 6 semanas en Tréveris por causa de otro fallecimiento, y el resto del tiempo resultó perdido y turbado por desagradables querellas familiares. Mi familia, aunque es acomodada, me ha creado todo tipo de dificultades que me hunden momentáneamente en la mayor turbación. No quiero aburrirlo con el relato de las miserias de mi vida privada; es una verdadera dicha que las miserias de la vida pública hagan que un hombre de carácter resulte insensible a aquéllas."<sup>92</sup>

Despreciando, como lo haría durante toda su vida, las cuestiones de intereses, se dedicó por entero, desde su regreso a Bonn a mediados de julio, a la *Gaceta renana*.

Retomó primero el artículo sobre "La Escuela histórica del Derecho", que había propuesto a Ruge para las *Anecdota*.<sup>93</sup> La razón inmediata que lo llevó a volver sobre el artículo en cuestión fue la publicación del *Manifiesto* lanzado por la Escuela histórica del Derecho en homenaje a su fundador Hugo y a su jefe Savigny, que acababa de ser designado ministro de la Legislación. Al dirigir sus ataques contra esa Escuela<sup>94</sup> que, junto con el pietismo, inspiraba la política reaccionaria del gobierno prusiano, Marx se proponía mostrar cuán ilusorias eran las esperanzas puestas en la revisión de la legislación proyectada por Savigny.

Su ataque estaba dirigido principalmente contra el fundador de la Escuela, Hugo. Reprochaba a su doctrina el hecho de constituir una deformación de la filosofía de Kant, en la cual pretendía inspirarse. Partiendo del postulado kantiano de que lo cierto no es cognoscible en sí, Hugo había llegado a la conclusión de que era inútil tratar de establecer un derecho teórico universalmente valedero, como pretendían hacerlo los partidarios del derecho natural, y que era preciso atenerse al derecho "positivo", es decir, al derecho que existía en los hechos, sin tratar de darle un carácter racional. Ese escepticismo frente a la razón llevó a Hugo, a través de una inversión de la doctrina de Kant, que planteaba como objetivo del hombre la realización de la razón moral, a negar, junto con la racionalidad de la realidad, la realidad de la razón y a justificar el elemento irracional en el derecho por la sola circunstancia de su existencia histórica, de su carácter "positivo". "Hugo —escribía Marx— deforma la filosofía de Kant al decir que, dado que no podemos conocer lo cierto, debemos reconocer plenamente lo que no lo es, por la sola razón de que existe. Hugo sólo se manifiesta escép-

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, pág. 277. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, pág. 274. Carta de Marx a Ruge, 27 de abril de 1842.

<sup>94</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 251-259, *Gaceta renana*, 9 de agosto de 1842: (Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule) Manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho.

rico respecto de la esencia necesaria de las cosas para convertirse en un adulador de su elemento contingente. Del mismo modo, no trata de probar que la realidad positiva es racional [...] Es, por lo tanto, un escéptico acabado. El escepticismo del siglo XVIII frente a la racionalidad de lo real se manifiesta en él bajo la forma de escepticismo respecto de la razón. Adopta la Filosofía de las Luces, niega lo racional en la realidad positiva, sólo para no encontrar ya nada de positivo en la Razón."<sup>95</sup>

Así, concluía Marx, se explica la profunda inmoralidad de su doctrina, que es una apología del despotismo y de la violencia; y esa apología la retomaron sus discípulos de la Escuela histórica del Derecho, que se contentaron con cubrir con un sentimentalismo romántico lo que su doctrina tenía de brutal.<sup>96</sup>

Manteniéndose todavía en el plano idealista, Marx oponía al Estado reaccionario prusiano, que la Escuela histórica del Derecho justificaba, la concepción de un Estado racional, tomado, no de los Enciclopedistas del siglo XVIII partidarios del derecho natural, en cuyo nombre asumían la defensa del individuo contra el despotismo, sino de Hegel, que idealizaba el Estado haciendo de él la encarnación de la Razón.

Esta crítica incisiva y penetrante se hacía cada vez más odiosa al gobierno, el cual encontró tan intolerable como peligrosa la tendencia cada vez más radical del diario, y le respondió con una agravación de la censura.

En su voto del 18 de mayo de 1842, relativo a la actitud que debía tomar el gobierno frente a la *Gaceta renana*, el ministro von Rochow, que, desde que ésta tomó la orientación de los Jóvenes Hegelianos había pedido su supresión, declaraba: "La *Gaceta renana* tiene muy claramente el carácter de un diario de oposición. Se ha dado por tarea la de propagar en Alemania las ideas liberales francesas y levantar el Estado constitucional como la única forma de Estado que responde a las necesidades de los tiempos presentes. Trata de hacer prevalecer esta idea por medio de una argumentación teórica, demostrando que el Estado constitucional es la consecuencia necesaria de la filosofía alemana, y por medio de ataques incesantes contra la Constitución actual [...] la *Gaceta renana* se presenta como un órgano de propaganda de los Jóvenes Hegelianos. Así como defiende, desde el punto de vista político, las teorías racionalistas francesas, adopta abiertamente, desde el punto de vista religioso, el ateísmo de los *Anales de Halle*, y sostiene que la filosofía actual debe remplazar al cristianismo."<sup>97</sup>

Contrariamente a von Rochow, el ministro Eichborn propuso que antes de suprimir el diario se esperara el efecto de las medidas tomadas respecto de él por el presidente de la provincia.<sup>98</sup> Su opinión prevaleció y nuevamente el diario fue salvado de una clausura inmediata. Pero las instrucciones más severas que se dieron al censor hicieron cada vez más difícil su publicación.

El 9 de julio, Marx, que prácticamente ya dirigía el diario en lugar de Rutenberg, quien había demostrado ser incapaz de hacerlo, escribía a Ruge: "No crea usted, por lo demás, que vivimos aquí en un Eldorado político. Se necesita

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, págs. 252-253.

<sup>96</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 254 y 259.

<sup>97</sup> Cf. Archivos secretos del Estado, ministerio del Interior y de la Policía, *Gaceta renana*. Censur Sachen, spec. Lit. R. Nº 33. Voto de von Rochow. Cf. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, págs. 338-339.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, voto del 1 de junio de 1842.

tener una tenacidad inflexible para lograr que aparezca, pese a todos los obstáculos, un diario como la *Gaceta renana*." <sup>99</sup>

Esta dura lucha política alejó a Marx de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, que evolucionaban en un sentido opuesto. Desde fines de 1841 el club de los Doctores se había transformado en un círculo de ateos, el club de los "Liberados". Conservaban su fe en el Estado prusiano y todavía se consideraban su milicia, <sup>100</sup> al mismo tiempo, participaban más activamente en la lucha contra sus tendencias reaccionarias, al ver que se apartaba de su misión y adoptaba la forma de un Estado cristiano. Bajo la influencia preponderante de B. Bauer, dirigían sus principales ataques contra la religión y pensaban, con él, que la lucha contra la religión constituía el elemento primordial de todo movimiento de liberación.

Su principal portavoz, al lado de B. Bauer, era Max Stirner, que pronto se haría célebre como autor del libro anarquista *El uno y su propiedad*. <sup>101</sup> En un análisis de *La trompeta del Juicio Final* elogió a su autor, B. Bauer, por haber señalado con claridad la oposición absoluta entre la religión y la ciencia. <sup>102</sup> Al mismo tiempo, en un folleto de respuesta a un llamado de los pastores berlineses en favor de la celebración del Domingo, defendía el ateísmo y proclamaba la necesidad de emprender una lucha abierta contra la religión. <sup>103</sup> Bajo la influencia de Feuerbach, atacaba la religión y la Iglesia en nombre de la "esencia" del hombre, de la cual constituían la alienación.

"No queremos saber nada —escribía— de lo que es cristiano, si no se trata de lo que es humano. Enseñadnos la religión de la humanidad [...]. Sólo es hombre quien es completamente él mismo; el hombre verdadero se esforzará siempre por parecerse al Espíritu eterno, a Dios mismo. Dios es, en efecto, lo mejor de mí mismo, mi Ser profundo, mi personalidad más elevada y verdadera [...] El tiempo presente exige lo netamente humano, lo único verdaderamente divino; no exige la piedad, sino lo moral y lo racional; reclama un espíritu viril y liberado, y no un espíritu infantil que tenga necesidad de tutela;

<sup>99</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 277. Cf. asimismo *ibid.*, pág. 276. Carta de D. Oppenheim a Marx, 4 de julio de 1842.

<sup>100</sup> Cf. L. Buhl, *La misión de la prensa prusiana*, Berlín, 1842, citado por B. Bauer, *Historia de la lucha de los partidos en Prusia de 1842 a 1846*, Charlottenburg, 1847, pág. 30: "No tenemos otro deseo que el de integrarnos al Estado y consagrarle todas nuestras fuerzas; nuestro supremo objetivo es convertirnos en ciudadanos del Estado, tener plena conciencia de ello y afirmarnos como tales."

Cf. L. Buhl, *Exposición histórica del problema constitucional en Prusia*, Zurich, 1842. Cf. *Anales alemanes*, 1841, núm. 76. K. Nauwerk, análisis del libro de K. Riedel, *El Estado y la Iglesia*.

<sup>101</sup> Max Stirner, seudónimo de Johann Kaspar Schmidt, nacido en Baireut en 1806, estudió, de 1826 a 1833, en Berlín, lenguas antiguas y filosofía, y desde 1839 era profesor en un liceo de señoritas en Berlín.

<sup>102</sup> El estudio de Stirner sobre *La trompeta del Juicio Final* apareció en enero de 1842, en *El Telégrafo de Hamburgo* (reimpreso en el *Literaturmagazin*, 17 de febrero de 1900).

<sup>103</sup> Al llamado de los pastores berlineses: "La fiesta cristiana dominical. Una palabra de amor a nuestros fieles", M. Stirner respondió con el folleto *Respuesta de un miembro de la comunidad religiosa de Berlín al llamado de cincuenta y siete pastores berlineses: "La fiesta cristiana dominical. Una palabra de amor a nuestros fieles."* Este folleto, que apareció a principios de 1842 en Leipzig, editado en Binder, fue prohibido el 3 de marzo.

L. Buhl había redactado, asimismo, un pequeño folleto en el estilo de *La trompeta del Juicio Final*, en respuesta al llamado de los pastores: *La angustia de la Iglesia y la fiesta cristiana dominical* (1842).

quiere el entusiasmo para el mundo eternamente presente de la acción y no la aspiración ciega y resignada a un más allá." <sup>104</sup>

Después de haber adoptado momentáneamente la doctrina de Feuerbach, Stirner se separaría pronto de él, negando el culto a la humanidad que Feuerbach quería instaurar, para oponerle el culto del Yo y remplazarlo por él.

Esa evolución hacia el egocentrismo, que lo conduciría al anarquismo, ya se manifestaba en un artículo: "Los falsos principios de nuestra educación, o humanismo y realismo", aparecido en abril de 1842, en la *Gaceta renana*. <sup>105</sup> Mostraba que el fin último de la educación es desarrollar, por la libertad de pensamiento, la autonomía de la voluntad y hacer al hombre efectivamente libre, liberándolo de toda autoridad, mediante el desarrollo de su personalidad, de su yo. Se pronunciaba a la vez contra el humanismo y contra el realismo como principios de educación, porque le parecían incapaces de realizar dicha tarea.

El humanismo, decía, es un producto de la Reforma que avasalló a la humanidad agravando la servidumbre religiosa por su interiorización y por la sumisión del hombre a la palabra de Dios. El realismo, que se inspira en los principios de la Revolución francesa, opone a la cultura aristocrática del humanismo una cultura igualitaria, que se orienta a dar al hombre conocimientos prácticos que le permitan liberarse de las servidumbres del mundo exterior. En realidad, decía Stirner, la verdadera liberación del hombre no se limita a esa liberación exterior; consiste, en esencia, en la liberación del Yo, en el florecimiento de la voluntad individual. <sup>106</sup>

Junto a los ataques contra la religión y la Iglesia, los Jóvenes Hegelianos continuaban la lucha contra la reacción política. Así fue como Fr. Koeppen publicó, en enero de 1842, en los *Anales alemanes*, un artículo en el que criticaba, a propósito del análisis de un libro del historiador Schlosser, la Iglesia y el Absolutismo como expresiones de la alienación de la esencia humana. Les oponía el liberalismo constitucional, fruto del racionalismo, que había encontrado su expresión primera en la Revolución francesa, la cual señaló el nacimiento de los tiempos modernos. <sup>107</sup>

<sup>104</sup> Cf. el artículo de G. Mayer, *Comienzos del radicalismo político en la Prusia anterior a 1848*. Un artículo desconocido de Stirner, *Zeitschrift für Politik*, 1913, t. 6, núm. 1, págs. 98-105.

<sup>105</sup> Cf. *Gaceta renana*, 12, 14, 19 de abril de 1842, Das unwahre Pinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus... Artículo reimpreso en J. H. Mackay, *Pequeños escritos de Max Stirner*, Berlín, 1898, págs. 31-46.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.* "El hecho de prepararse para la vida práctica sólo engendra hombres de principios, que actúan y piensan de acuerdo con máximas [...] pero no espíritus libres [...]. Puede ser que el realismo forme caracteres firmes y templados [...] pero caracteres eternos, cuya esencia es el fruto de una incesante autocreación, que extraen su actualidad de la fuerza creadora de su espíritu [...] caracteres así no se forman mediante esa educación [...]. La voluntad personal e inflexible del niño es tan legítima como su deseo de saber. Se alienta todo lo posible este último, pero no hay que olvidar de desarrollar en el niño la fuerza natural de voluntad, su espíritu de oposición [...] no se debe aplastar su orgullo, su soberbia."

<sup>107</sup> *Anales alemanes*, 4, 5 y 7 de enero de 1842: Historia de los siglos XVIII y XIX hasta la caída del Imperio francés, por Schlosser (sin nombre de autor); pág. 6: "Tan cierto como que vivimos en el siglo XIX, el principio constitucional ha sido creado, no sólo para los franceses, sino para todos los pueblos de este siglo..."; pág. 18: "La alienación de la esencia humana ha sido denunciada en teoría, pero no abolida en la práctica [...] Ese es el objetivo de la lucha emprendida por el racionalismo, en la cual la

Ese mismo estado de ánimo se manifestaba en la revista de L. Buhl, *El patriota*, creada en remplazo del *Atenaeum*, clausurada por la censura. Lo que tenía de interesante esa revista era que en lugar de tratar únicamente problemas generales desde un punto de vista teórico, se ocupaba de problemas concretos, en particular de problemas de educación, de impuestos, de presupuesto, y abordaba también la cuestión social desde el punto de vista filantrópico, que más tarde caracterizaría al socialismo "verdadero" nacido del humanismo de Feuerbach.<sup>108</sup>

El ardor de los Jóvenes Hegelianos de Berlín en su lucha contra el Estado prusiano fue estimulado por la destitución de B. Bauer, el 29 de marzo de 1842. Esa destitución, a la que ellos asignaron la importancia de un acontecimiento histórico, reforzaba —al debilitar su fe en el Estado prusiano— su oposición a él. Todos los órganos liberales protestaron por dicha medida.<sup>109</sup> B. Bauer, lo mismo que su hermano Edgar, redactaron alegatos *pro-domo*, en los que presentaban esa destitución como el acontecimiento capital de la época y hacían de ella el símbolo de la política reaccionaria del gobierno prusiano.<sup>110</sup>

Los Jóvenes Hegelianos de Berlín planteaban cada vez más todos los problemas en un plano absoluto, como intelectuales verdaderamente aislados del movimiento político, y criticaban ahora todas las tendencias y todos los partidos que

---

Edad Media terminará por perecer y en la que nacerán los tiempos nuevos. La primera manifestación positiva del racionalismo ha sido la accesión de Federico II al trono; su primera victoria real y decisiva fue la Revolución Francesa. En ella vemos manifestarse claramente el espíritu y los principios de los tiempos nuevos, con ella comienza el siglo XIX."

Cf. *Gaceta renana*, 6 de febrero de 1842: B. Bauer, Las simpatías alemanas por Francia.

<sup>108</sup> *Der Patriot - Inländische Fragen* (*El patriota. Problemas internos*), publicado por L. Buhl, 1842.

Cuaderno 1º: a) El antiguo prusianismo;

b) La escuela primaria como institución de Estado;

c) Caricaturas religiosas;

d) Pequeña guerra.

Cuaderno 2º: a) ¿Qué es el Estado cristiano?

b) La situación legal de los judíos en Prusia;

c) Pequeña guerra.

Cuaderno 3º: a) La delegación de las Dietas provinciales;

b) La enseñanza privada. Escuelas privadas y confesionales;

c) Consideraciones sobre la oportunidad de la abolición del impuesto territorial en Prusia;

d) Pequeña guerra.

Cuaderno 4º: a) La asistencia pública en Berlín;

b) Sueldo e impuestos de los empleados de correo prusianos;

c) Una palabra sobre las universidades;

d) El presupuesto prusiano para 1841;

e) Pequeña guerra.

*El patriota* fue clausurado luego de ese número.

<sup>109</sup> Cf. *Gaceta renana*, 8 de setiembre de 1841: K. Nauwerk, El doctor Bauer y la docencia libre en la universidad. K. Nauwerk, que entonces enseñaba historia de la filosofía en la Universidad de Berlín, sería destituido poco después.

<sup>110</sup> Cf. *Anales alemanes*, junio de 1842. Radge (seudónimo de Edgar Bauer), El asunto Bruno Bauer; *ibid.*, julio de 1842; Radge, *Gruppe, B. Bauer y la docencia libre*; B. Bauer, *Bruno Bauer y sus adversarios*, Berlín, Jonas, 1842; B. Bauer, *La buena causa de la libertad y mi caso personal*, Zurich, 1842.

Cf. asimismo B. Bauer y la libertad protestante. Un voto político, Leipzig, Binder, 1842. *Sobre la designación de profesores de teología en las universidades alemanas, un voto teológico*, Berlín, 1842.

no se colocaban en el plano de una oposición intransigente. Con ello ocultaban en realidad su miedo a comprometerse, como entonces se comprometía Marx en la *Gaceta renana*, en una lucha positiva contra el Estado prusiano, y comenzaban a dirigir sus ataques preferentemente, no contra éste, sino contra los partidarios de una política de compromiso, contra el partido del "Justo Término Medio", al cual juzgaban incompatible con el movimiento dialéctico que, debido a la acentuación de la lucha entre los contrarios, tiende a suprimir los partidos intermedios.<sup>111</sup>

Era lo que hacía principalmente E. Bauer, quien en febrero de 1842 escribió a su padre que se proponía criticar a los liberales de Alemania del sur por su falta de firmeza doctrinaria.<sup>112</sup> En un artículo aparecido en junio y en agosto, en la *Gaceta renana*, intitulado "El justo término medio",<sup>113</sup> escribía: "Cada principio es exclusivo. El 'Justo Término Medio' no tiene principios, o más bien opera con dos principios opuestos: el de la monarquía absoluta de derecha, y el de la república, de izquierda. El 'Justo Término Medio' es exactamente lo contrario de la historia, que empuja los principios hasta el extremo, en tanto que éste los teme y está a la defensiva [...] La historia ama los contrarios porque por medio de ellos se desarrolla. El 'Justo Término Medio' les tiene terror, pues querría mantenerse siempre en una posición intermedia e indeterminada."<sup>114</sup>

Insistía aún en condenar al "Justo Término Medio" en un estudio sobre el libro de A. Alison *La historia de Europa desde la primera Revolución francesa*:<sup>115</sup> "A decir verdad —escribía—, no existen más que dos verdaderos partidos: uno se ubica a la extrema izquierda y el otro a la extrema derecha, si consideramos partidos sólo a aquellos que se basan en un principio consecuente. Uno es el partido del pueblo, de la libertad, de la humanidad; el otro el de la legitimidad, el de la tutela impuesta en nombre de la gracia divina, el de la servidumbre, el de la creencia en la autoridad [...] Sólo los extremos comprenden la importancia de la revolución, porque tienen un principio. Todo lo que se sitúa entre ellos es mediocre y malo, no es otra cosa que vacilación y temor."<sup>116</sup>

Ese punto de vista era compartido por M. Hess, quien rechazaba igualmente todo compromiso, pero en lugar de sacar como conclusión de la crítica de la situación política y social del momento, la necesidad de la libertad absoluta, mostraba que esa libertad sólo podría ser realizada por el comunismo, el único que podría aportar una solución racional y equitativa al problema político y social.

<sup>111</sup> Cf. *Gaceta renana*, 27 de marzo de 1842: B. Bauer, La contradicción en los Estados constitucionales; cf. E. Bauer, *Bruno Bauer y sus adversarios*, pág. 47. "Esos hombres del 'Justo Término Medio' son incapaces de considerar con claridad un conjunto de circunstancias. Aplican a las cosas nuevas medidas antiguas, y a las cosas antiguas medidas nuevas. No pueden concebir nada con claridad y sin deformarlo; llaman elaboración a lo que es consecuencia, extremo a lo que es concepción justa, ceguera a lo que es visión clara de las cosas. Su temor constante a asumir una posición firme, sin miramientos, los lleva siempre a oscilar de un lado al otro."

<sup>112</sup> Cf. *Correspondencia entre B. Bauer y E. Bauer*. Carta de E. Bauer a B. Bauer, 25 de febrero de 1842.

<sup>113</sup> Cf. *Gaceta renana*, 5 de junio, 16, 18, 21, 23 de agosto de 1842.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, 5 de junio de 1842.

<sup>115</sup> Cf. *Anales alemanes*, 14 de diciembre de 1842.

Cf. asimismo, B. Bauer, "Los partidos en la Francia actual", *Gaceta renana*, 23 de enero, 6-10 de febrero, 27-31 de marzo, 7 de junio de 1842.

<sup>116</sup> Cf. *Anales alemanes*, 14 de diciembre de 1842, pág. 1185.



Su hostilidad a todo compromiso se manifiesta en una conversación que tuvo en setiembre de 1842, en Colonia, con Gutzkow y Mevissen, joven industrial de tendencias progresistas.<sup>117</sup>

En sus respuestas a Mevissen, quien pensaba que la negación, la crítica, debe llevar a un resultado positivo, se ve aparecer la tendencia netamente negativa que pronto predominaría entre los Jóvenes Hegelianos.

"MEVISSSEN. — Pienso, además, que la tendencia de la *Gaceta renana* es demasiado negativa. Lo positivo debe hallarse siempre en la base de lo negativo, porque la negación pura no es sino el vacío absoluto.

HESS. — No. Lo esencial es la negación. Es necesario destruir para que las cosas puedan entrar en movimiento; por ello mismo, lo negativo incluye lo positivo.

MEVISSSEN. — Lo negativo sólo incluye de veras lo positivo cuando lo niega en su carácter particular. La negación es entonces, al mismo tiempo, afirmación, porque reconstruye lo que destruye. La negación que parte de principios generales tiene un carácter totalmente diferente; al limitarse a negar lo que es general, no adquiere contenido concreto."<sup>118</sup>

En sus artículos en la *Gaceta renana*, Hess, a diferencia de los demás colaboradores de tendencia liberal o democrática, retomó los temas fundamentales de su "Triarquía europea".<sup>119</sup> Exponía en ellos una doctrina comunista de inspiración feuerbachiana, en la cual planteaba en principio que la humanidad, luego de adquirir conciencia de su verdadera naturaleza, que es su ser colectivo, debe crear formas sociales en armonía con ésta e instaurar para ello el comunismo, en el cual la vida individual se confunde con la vida colectiva.

"¿Debe ser sacrificada la libertad individual —escribía— a la libertad general, es decir, a la ley, o, a la inversa, ésta a aquélla? Sabemos muy bien que considerado desde el punto de vista más elevado, este problema parece vano. En efecto, si el individuo corresponde a su esencia, es decir, si el hombre es verdaderamente lo que debe ser según su verdadera naturaleza, entonces la libertad individual no se distingue de la libertad general. El hombre verdadero, que vive la vida de la especie, no separa su existencia individual, particular, de la comunidad; su libertad no puede, por lo tanto, entrar jamás en conflicto con la ley,

<sup>117</sup> Gustav Mevissen, nacido en 1815, era un joven industrial que colaboraba desde el verano de 1842 en la *Gaceta renana*. Había sido influido por el sansimonismo durante una estada en Francia, en 1830, y se sintió reforzado en sus tendencias socialistas en el curso de una estada en Inglaterra, en agosto de 1842, durante la cual la gran huelga que entonces estalló en dicho país lo llevó a estudiar las condiciones de vida de la clase obrera. Más adelante, como los sansimonianos franceses Talabot y Pereire, se convertiría en un gran capitalista.

Cf. J. Hansen, *Gustav von Mevissen, Vida de un renano*, Berlín, 1906.

<sup>118</sup> Cf. J. Hansen, *Gustav von Mevissen*, I, pág. 93.

<sup>119</sup> Principales artículos publicados por Hess en la *Gaceta renana*.

19 de abril de 1842: "El enigma del siglo XIX".

17 de mayo de 1842: "Alemania y Francia consideradas del punto de vista del problema de la centralización".

12 de junio de 1842: "La prensa cotidiana en Alemania y en Francia".

16 de junio de 1842: "Sin título".

11 de setiembre de 1842: "Los partidos políticos en Alemania".

Estos artículos fueron publicados por Th. Zlocisti, *Moses Hess, Sozialistische Ansätze, 1844-1847*, Berlín, 1921.

porque la ley no es para él algo exterior, sino la expresión de su propia voluntad [...]. El Estado tiene [...] la doble tarea de ayudar al desarrollo de la libertad, de la cultura humana, y de apartar todo obstáculo que se oponga a dicho desarrollo. Realiza esta última tarea por medio de la ley, "la primera por medio de la libertad. La ley es la protección contra las tendencias antisociales, egoístas; la libertad es la vida misma, el desarrollo."<sup>120</sup>

Hess aprovechaba la desilusión de los liberales por la acentuación de la política reaccionaria del Estado prusiano, en el cual hasta entonces habían depositado sus esperanzas, y criticaba el liberalismo desde un punto de vista diferente del de Bruno y Edgar Bauer, no tanto para subrayar la incompatibilidad de la política del "Justo Término Medio" con las exigencias del desarrollo dialéctico, cuanto para demostrar que las luchas decisivas, que decidirían el futuro de la humanidad, no se desarrollarían en el marco del Estado, sino en el de la sociedad, y esperaba que los liberales más progresistas compartieran su concepción de una emancipación total, política y social a la vez.

El Estado ideal, en el cual la vida del individuo se confunde con la de la colectividad, no ha sido realizado, decía, ni por la Revolución francesa, ni por la monarquía constitucional.<sup>121</sup> Ambas, en efecto, han sido y son la expresión del liberalismo, que, por su naturaleza misma, es incapaz de resolver el problema capital de la época, el problema social: "Percibimos —escribía— que los esfuerzos de los liberales han sido hasta el momento insuficientes para arrancar a los hombres de un estado equivalente a la esclavitud; descubrimos de repente que en el siglo XIX existen todavía ilotas. Lo que en adelante se opone al Espíritu de los Tiempos nuevos no es solamente la aristocracia feudal, ni siquiera el absolutismo; toda la organización o más bien la desorganización de nuestra vida social exige una reforma."<sup>122</sup>

La solución del problema fundamental de la lucha entre la aristocracia del dinero y los pobres, no puede provenir, decía, de reformas políticas, por radicales que sean, pues éstas no pueden vencer las crisis determinadas por la concentración de la riqueza. Y tales crisis engendrarán necesariamente una revolución social, que estallará en Inglaterra, donde la oposición entre los ricos y los pobres ha alcanzado su punto culminante. "Todas las reformas políticas no serían más que paliativos para un mal que, en último término, no es de naturaleza política, sino social. Ninguna forma de gobierno creó ese mal, ninguna lo curará [...]; cuando a las malas condiciones sociales, que están por alcanzar su punto culminante en Inglaterra, se opone la afirmación de que en todos los tiempos, en todos los Estados, bajo todos los regímenes, siempre han existido pobres y ricos, no se puede dejar de comprobar que ello, lejos de ser consolador, muestra que reforma política alguna, ni la más radical, es capaz de cambiar esas condiciones [...]. Las causas objetivas que provocarán una catástrofe en Inglaterra [...] no son de carácter político. La industria, que pasó de manos del pueblo a las de los capitalistas; el comercio, antes practicado en pequeña escala por pequeños comerciantes, y cada vez más acaparado por grandes capitalistas emprendedores, por aventureros y estafadores; la propiedad territorial, concentrada por las leyes de la

<sup>120</sup> *Alemania y Francia consideradas desde el punto de vista del problema de la centralización*, cf. Zlocisti, *op. cit.*, págs. 13-14.

<sup>121</sup> Cf. *El enigma del siglo XIX*, cf. Zlocisti, *op. cit.*, págs. 12-13.

<sup>122</sup> Cf. *Los partidos políticos en Alemania*, cf. Zlocisti, *op. cit.*, pág. 33.

herencia en manos de aristócratas usureros, lo mismo que los grandes capitales que se transmiten y acrecientan en algunas familias: todas estas condiciones, que existen en todas partes, pero fundamentalmente en Inglaterra, y que constituyen las causas, si no exclusivas al menos principales y esenciales de la catástrofe que amenaza, tienen un carácter, no político sino social."<sup>123</sup>

El ideal comunista anarquizante que Hess oponía al liberalismo, y mediante el cual quería realizar a la vez la libertad y la igualdad, es decir, asegurar la autonomía total del individuo en los marcos de una vida colectiva, respondía a su condición de intelectual aislado, que no tomaba parte activa en la lucha obrera. Ello debía llevarlo necesariamente a una doctrina utópica, que traducía en esencia las aspiraciones de la pequeña burguesía que comenzaba a proletarizarse. El papel que desempeñaba en su doctrina el anarquismo, forma de protesta individualista pequeñoburguesa contra la opresión política y social, era muy característico. Esa tendencia al anarquismo, a la realización de la libertad personal absoluta, lo acercaba al individualismo de los Jóvenes Hegelianos de Berlín. Sin embargo, a diferencia de éstos, se orientaba hacia un anarquismo comunizante, hacia el establecimiento de una sociedad compuesta por hombres, no sólo absolutamente libres sino también iguales.

El elemento positivo de su doctrina era su denuncia de los males fundamentales del capitalismo y del liberalismo, la afirmación de que el comunismo era lo único capaz de solucionar el problema social, y el haber señalado a Inglaterra como el país donde la agravación constante de la lucha de clases debía conducir a la revolución.

Era una posición semejante a la adoptada por el ruso Bakunin, que empezaba entonces a participar activamente en la lucha política en Alemania. Intelectual aislado, como Hess, compartía sus tendencias profundas, pero, como tenía una experiencia política y social inferior a la de éste, terminaba en concepciones más vagas aún.

Nacido el 18 de mayo de 1815 en la provincia de Tver, Bakunin pertenecía a una antigua familia noble.<sup>124</sup> Llegó a oficial en 1834, después de haber pasado por la Escuela de Artillería de San Petersburgo, y en 1835 dejó el ejército para ir a estudiar filosofía a Moscú. Allí frecuentó un círculo de jóvenes que se reunían en torno de Herzen y que se interesaban en la filosofía moderna porque les daba acceso a las ideas nuevas. Algunos de ellos, como Botkin, eran simples aficionados, para quienes esos estudios representaban sobre todo la ocasión de viajar al extranjero, en especial a París y Berlín. Los demás, como Herzen, Ogariov, Turguéniev, Bakunin, Bielinski, unían, al interés que tenían por la filosofía, una gran inclinación por la política, y por consiguiente desempeñarían un papel importante en el movimiento político y social.

Bakunin llegó a Berlín en 1840, durante el semestre del invierno 1841-1842 siguió el curso de Schelling y quedó muy impresionado por la polémica que suscitó.<sup>125</sup> Salíó de Berlín en 1842 y fue a pasar una temporada en Dresde, donde

<sup>123</sup> Cf. artículo del 26 de junio de 1846 (sin título); cf. Zlocisti, *op. cit.*, págs. 25-26.

<sup>124</sup> Cf. M. Netlau, *Miguel Bakunin*, manuscrito mimeografiado, ts. I y II, Londres, 1896-1898.

<sup>125</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, Introducción. Carta de Bakunin a un pariente, 13 de setiembre de 1841. "Seguiré aquí los siguientes cursos: de Werder, sobre Lógica; de Schelling, sobre Filosofía de la Revelación; de Ranke, sobre Historia contemporánea [...] Podrá imaginar con qué impaciencia espero el curso de Schelling."

conoció a Ruge y se convirtió al joven hegelianismo. Participó después en ese movimiento con entusiasmo<sup>126</sup> y escribió un largo artículo para los *Anales alemanes*: "La reacción en Alemania".<sup>127</sup> Señalaba en él, como B. y E. Bauer, la necesidad de acentuar la oposición de los contrarios, y, junto con ellos y Hess, dirigía sus principales ataques contra la política del "Justo Término Medio".

A partir de la concepción del papel revolucionario y creador de la negación, rechazaba todo ensayo de mediación y de compromiso que, dado el debilitamiento de los contrarios, constituye un obstáculo para el desarrollo dialéctico. "Lo positivo es negado por lo negativo, y a la inversa, éste por aquél [...]. Lo negativo se justifica sólo bajo su forma absoluta; queda entonces enteramente justificado, porque representa la acción del Espíritu práctico, encarnado en la contradicción [...]. La autodisociación de lo positivo, resultado del movimiento immanente de las fuerzas contrarias, constituye la única síntesis orgánica de lo positivo y de lo negativo; por tal razón, toda otra forma de unión entre ellos es arbitraria, y quienes tratan de unirlos de otra manera, demuestran simplemente que no están penetrados del espíritu del siglo..."<sup>128</sup>

De ello resulta, decía Bakunin, que el partido de los mediadores, el partido del "Justo Término Medio", no es conciliable con el movimiento dialéctico de la historia, que, al acentuar la oposición entre los contrarios, suprime los partidos intermedios. "Ahora bien, ¿qué hacen los mediadores? [...] Ven, como nosotros, que nuestra época es una época de oposición; nos conceden que ese desgarramiento interno es malo, pero en lugar de acentuar dicha oposición para hacer nacer de ella una realidad nueva, positiva y orgánica, se esfuerzan por perpetuarla en su forma actual precaria y mediocre [...]. Despojan a la oposición del espíritu activo que la anima, a fin de poder utilizarla a su antojo. La gran contradicción de los tiempos presentes no es para ellos la fuerza determinante a la que todo hombre debe someterse sin reservas para participar de la vida, sino un simple juego del espíritu."<sup>129</sup>

Debido a la agravación incesante de los contrarios, de las oposiciones sociales, el pueblo pobre, que comienza a reclamar su derecho, constituye a partir de entonces la clase revolucionaria, el elemento activo del devenir dialéctico de la historia. "El espíritu revolucionario no ha sido vencido; simplemente se ha replegado sobre sí mismo; después de haber sacudido al mundo hasta sus cimientos

<sup>126</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, Introducción, pág. LIII. Carta de Bielinski a Nicolás Bakunin, 7 de noviembre de 1842: "Sé que se ha alejado de Werder, que pertenece al ala izquierda del hegelianismo —tendencia de Ruge— y que ha disipado el romanticismo reaccionario del triste Schelling, quien se ha sobrevivido a sí mismo." (Cf. Bielinski, *Cartas*, t. II, pág. 317.)

Cf. *Neue Freie Presse*, 28 y 29 de setiembre de 1876. Artículo de Ruge sobre Bakunin: "Bakunin se volcó íntegramente al movimiento intelectual alemán de las décadas del 30 y el 40, después de haber, no sólo aprendido en Berlín la filosofía de Hegel, sino de haber asimilado también la dialéctica viva, alma creadora del universo. Vino a verme a Dresde, donde yo publicaba los *Anales alemanes*, y estuvo de acuerdo conmigo sobre la necesidad de transformar la teoría abstracta en acción política, y sobre la inminencia de la revolución. Surgió una gran amistad entre nosotros, y lo ayudé lo mejor que pude cuando, por haberse hecho sospechoso a la diplomacia rusa, no se sentía seguro en Dresde."

<sup>127</sup> Cf. *Anales alemanes*, 17, 18, 19, 20, 21 de octubre de 1842: La reacción en Alemania. Fragmento por un francés, Jules Elysard.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, 19 de octubre de 1842, pág. 994.

<sup>129</sup> Cf. *Anales alemanes*, 20 de octubre de 1842, pág. 998.

con su primera aparición, sólo se replegó sobre sí mismo para manifestarse muy pronto como principio activo y creador, y ahora cava sus galerías bajo tierra, como un topo. El pueblo, la clase pobre, condenada efectivamente a la esclavitud [...] asume una actitud amenazadora, comienza a contar las filas de sus enemigos, poco numerosos en comparación con él, y a reclamar sus derechos, que le han sido ya reconocidos por todos."<sup>130</sup>

Para terminar, Bakunin anunciaba en términos apocalípticos la llegada de la Revolución que traería la salvación: "Todos los pueblos, todos los hombres tienen un presentimiento [...] presas de una espera que los llena de angustia, dirigen sus miradas hacia el futuro que pronunciará la palabra liberadora [...] ¡Ah!, el aire está preñado de tormentas. Por ello gritamos a nuestros hermanos ciegos: ¡Haced penitencia! ¡Haced penitencia! ¡Se acerca el reino del Señor! Tengamos confianza en el Espíritu eterno que destruye y extermina sólo porque es la fuente creadora, insondable y eterna, de toda vida. La alegría destructora es una alegría creadora."<sup>131</sup>

Lo mismo que para Hess y los Jóvenes Hegelianos de Berlín, la negación tenía para Bakunin un valor absoluto, y el comunismo, cuya llegada anunciaba en un tono mesiánico, revestía, bajo su forma abstracta de producto puro de la dialéctica, un carácter más utópico aún que en Hess. También lo acercaba a Hess cierto parentesco de carácter. Carecía más aun que éste, de una convicción firme y profunda, del desinterés absoluto y el espíritu de sacrificio que caracterizaban a Marx y Engels. Es sabido que, en el mismo momento en que luchaba contra las tendencias antifrancesas, Hess componía una melodía para la canción nacionalista de Becker, *No lo obtendrán al libre Rin alemán*; lo mismo Bakunin, mientras en su artículo ensalzaba la revolución, mantenía las mejores relaciones con la aristocracia de Dresde.<sup>132</sup>

El artículo de Bakunin tuvo un gran éxito, en parte debido a que se creía, por el seudónimo con que lo firmó, "Jules Elysard", que era obra de un francés. Dicho artículo lo hizo sospechoso ante los ojos de la diplomacia rusa y del gobierno sajón, y, no sintiéndose ya seguro en Dresde, partió para Suiza con G. Herwegh, a fines de diciembre de 1842.<sup>133</sup>

En esta atmósfera de lucha participó Engels en el combate de la izquierda hegeliana durante su estada en Berlín, donde cumplía con el servicio militar. Después de enviar al *Telégrafo de Hamburgo*, en diciembre de 1841, su artículo "Crítica de Hegel por Schelling", prosiguió sus ataques contra Schelling en dos folletos: *Schelling y la Revelación. Crítica de la última tentativa de la reacción*

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, 21 de octubre de 1842, pág. 1002.

<sup>131</sup> Cf. *ibid.*, 21 de octubre de 1842, pág. 1002.

<sup>132</sup> Cf. Nettlau, *op. cit.*, t. I, pág. 65. Carta de Ruge a Herwegh, 13 de diciembre de 1842: "Bakunin pierde mucho tiempo estudiando a la aristocracia de Dresde, que merece cualquier cosa menos ser estudiada."

<sup>133</sup> Cf. Ruge, "Recuerdos sobre Bakunin", *Neue Freie Presse*, 28-29 de setiembre de 1876. Citado por Nettlau, *op. cit.*, pág. 51. "Dicho artículo atrajo la atención de numerosos agentes rusos sobre él. Se lo puso en guardia, se le prometió que sus ricos dotes serían plenamente apreciadas en su país en cuanto abandonara el mal camino que había emprendido, y que hallaría allí un vasto campo de fecunda actividad. La atención que atrajo sobre sí lo llevó, dado que ya no se sentía seguro en Dresde, a salir de Alemania, después de rechazar todos estos ofrecimientos, y a dirigirse a Suiza con Herwegh."

contra la filosofía libre, que apareció en Leipzig a fines de marzo de 1842,<sup>134</sup> y Schelling, el filósofo en Jesucristo, o la trasfiguración de la sabiduría humana en sabiduría divina. Para los cristianos creyentes que ignoran el lenguaje filosófico, que apareció en Berlín a principios de mayo de 1842.<sup>135</sup>

Después del artículo del *Telégrafo*, que en cierto modo no había sido más que una especie de prólogo, Engels se propuso primero continuar su crítica de Schelling, no ya en *El Telégrafo*, porque mientras tanto había roto con su director, Gutzkow, sino en los *Anales alemanes*; por consejo de sus amigos de Berlín, decidió publicarla en folletos.<sup>136</sup> El objetivo del primero, *Schelling y la Revelación*, que apareció antes de terminar el curso de éste, era defender la doctrina de Hegel, y con ella la filosofía libre, contra Schelling. A la inversa de Hegel, escribía, Schelling considera que el resultado del desarrollo lógico del pensamiento no es el mundo real, concreto, sino la concepción que nos hacemos de él. La razón, según Schelling, no puede probar la existencia efectiva de la realidad objetiva: por tal motivo, no debe ocuparse de objetos reales, sino sólo de objetos posibles. Por lo tanto, no puede tener como objeto la existencia de Dios, que no es posible, sino cierta.

A partir de ese postulado, construyó Schelling su filosofía de la Revelación. Como Dios constituye una realidad cierta, y no simplemente posible, resulta de ello que el conocimiento de Dios pertenece a un dominio superior al de la Razon: el de la Revelación. Colocándose desde ese momento en ese plano, Schelling desarrolla una filosofía mística que se esfuerza por explicar y probar, en forma seudofilosófica, no sólo la existencia de Dios, sino también la verdad de los dogmas cristianos.<sup>137</sup>

A esta filosofía de la Revelación, Engels objeta, primero, que Schelling, a diferencia de Hegel, no concibe la razón en su relación con el mundo concreto, cuya existencia es la consecuencia necesaria de la existencia de la razón; que por consiguiente la considera como algo abstracto, que puede existir en sí, fuera del mundo, de manera que para él lo Absoluto no está constituido, como en Hegel, por la unión del Espíritu y de la Naturaleza realizada en la Idea, y se convierte en una abstracción vacía de todo contenido.<sup>138</sup>

Como los Jóvenes Hegelianos, Engels era entonces idealista. Consideraba aún, con Hegel, que el Espíritu del Mundo era el elemento motor de la Historia y creía en el poder absoluto de la Idea que conducía al triunfo de la Razon y de

<sup>134</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 181-227: Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig, Bieder, 1842.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, págs. 229-249: Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit in Gottesweisheit. Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist, Berlin, 1842.

<sup>136</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 631. Carta de Engels a Ruge, Berlín, 15 de junio de 1842. "Me pregunta usted por qué no envié el artículo sobre Schelling y la Revelación a los *Anales alemanes*: 1) Porque pensaba redactar un folleto de 5 a 6 pliegos, que tuve que reducir a 3½ luego de discutir con el editor; 2) porque los *Anales* habían observado hasta entonces una actitud bastante reservada respecto de Schelling; 3) porque aquí me habían aconsejado que no siguiera atacando a Schelling en una revista, y me comprometieron a lanzar más bien un folleto contra él. *Schelling, el filósofo en Jesucristo*, también es mío."

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, págs. 188-203.

<sup>138</sup> Cf. *ibid.*, págs. 203-212.

la Verdad.<sup>139</sup> Pero, por verdad Engels entendía, como Marx —a diferencia de los demás Jóvenes Hegelianos—, no el triunfo del liberalismo, sino el de la democracia, lo que lo llevó a combatir con mayor fuerza que éstos la reacción política y religiosa. Lo llevó, asimismo, a rechazar más netamente que ellos el sistema conservador de Hegel. Después de mostrar, en su primera concepción de la filosofía de la acción, que ésta debía resultar de la unión de Hegel y de Börne, del pensamiento y de la acción, sostenía ahora, inspirándose en *La trompeta del Juicio Final*,<sup>140</sup> la necesidad de criticar a Hegel, no como lo había hecho Schelling, por haber reducido la fe a la razón, sino porque, bajo la influencia de la Restauración, traicionó sus propios principios y dio a su filosofía un carácter reaccionario. "Los límites entre los cuales Hegel encauzó la corriente poderosa, juvenil y tumultuosa de las consecuencias de su doctrina estaban determinados en parte por la época en que vivió, y también por su personalidad. Su sistema estaba acabado, en grandes líneas, antes de 1810; su concepción general del mundo, antes de 1820. Sus ideas políticas, su concepción del Estado, que desarrolló a propósito de Inglaterra, llevan incuestionablemente el sello de la Restauración, cosa que también explica que no haya entendido la necesidad histórica de la Revolución de julio. Se convirtió, así, en víctima de su propia tesis, según la cual cada filosofía es la expresión ideológica de su tiempo [...]. Su filosofía de la religión y su filosofía del derecho habrían sido ciertamente diferentes si se hubiera desprendido en mayor medida de los elementos positivos propios de su época y si, por el contrario, hubiera desarrollado su doctrina en el plano del pensamiento puro. A ello se deben todas las inconsecuencias y contradicciones de su doctrina."<sup>141</sup>

Los principios de Hegel, agrega Engels, eran buenos, y el mérito de los Jóvenes Hegelianos fue haberlos conservado, eliminando las consecuencias ilógicas que él había deducido. Ello los llevó a criticar el cristianismo, que constituye el obstáculo principal para el desarrollo del Espíritu, lo mismo que el Estado cristiano que se basa en la religión. Liberado de la tutela de la religión, el Espíritu puede ahora inaugurar una era nueva de la historia de la humanidad, preparada por la Revolución francesa: "La 'horda hegeliana' no esconde ya que no puede ni quiere ver en el cristianismo un límite impuesto al Espíritu. Todos los principios fun-

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, pág. 194. "Esa dialéctica poderosa, ese impulso interno que, como si fuera la mala conciencia de su imperfección y de su insuficiencia, empuja a las ideas particulares a transformarse y regenerarse sin cesar, hasta que surgen finalmente de la tumba de la negación, bajo la forma de la Idea absoluta, en su magnificencia imperecedera y en su pureza; esa dialéctica, Schelling sólo pudo concebirla bajo la forma de conciencia de sí de las diferentes categorías, cuando en verdad es la conciencia de sí de lo Universal, del Pensamiento, de la Idea." Cf. *ibid.*, pág. 198. "Si las categorías de Hegel resultan ser, así, no sólo los modelos según los cuales fueron creados los objetos de este mundo, sino también las fuerzas que los crean, ello significa que éstas deducen el contenido espiritual del mundo, y su desarrollo necesario, de la existencia de la Razón."

Cf. M. Mitin, "Engels como filósofo", en *Friedrich Engels. El pensador*, Bâle, 1945, págs. 132 y ss.

<sup>140</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 185: "La *Trompeta* muestra cómo aparecen ya en Hegel las consecuencias que más interesan. Lo que constituye la importancia de este libro para explicar la posición de Hegel, es que muestra cuántas veces en Hegel el pensador independiente y audaz triunfó sobre el profesor sometido a miles de influencias. Es una defensa de la personalidad del hombre, de quien se decía que había superado su tiempo, no sólo en lo que tenía de genial, sino también en lo que no lo tenía."

<sup>141</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 183-184.

damentales del cristianismo, y de un modo más general lo que hasta aquí se denomina la religión, se han desmoronado bajo los golpes de la inexorable crítica de la Razón. La Idea absoluta inaugurará una nueva era. La gran Revolución, de la que los filósofos del siglo anterior no fueron más que los precursores, ha encontrado su culminación y su realización total en el dominio del pensamiento. La filosofía del Protestantismo, que data de Descartes, está acabada; ha comenzado una nueva época, y el deber sagrado para todos los que siguieron el desarrollo del Espíritu consiste en infundir conciencia a la Nación de este inmenso resultado y hacer de él el principio vital de Alemania."<sup>142</sup>

La oposición en constante ascenso entre la filosofía libre y la reacción explica la tentativa de Schelling, de defender el Estado cristiano y de justificar la religión. Esta tentativa fracasó lamentablemente, porque Schelling no logró superar el dualismo que opone la fe a la razón, ni refutar el hegelianismo con su vago misticismo.<sup>143</sup> En efecto, lo Absoluto no es, como él lo sostiene, la inmanencia abstracta del pensamiento en el Universo, sino la unidad concreta del Espíritu y de la Naturaleza, del hombre y del mundo. No es posible superar el hegelianismo y renovar la filosofía con un regreso a la abstracción y al misticismo; sólo se puede llegar a ello suprimiendo, como lo hizo Feuerbach, el dualismo que hasta ahora enfrentó el hombre a la Naturaleza.

El gran mérito de Feuerbach fue haber considerado al hombre como el producto de la naturaleza, haberle abierto el camino hacia una vida mejor, dándole conciencia de su verdadera esencia e inaugurando, así, una era nueva en el desarrollo de la humanidad. Llevado por el entusiasmo que provocó en él la filosofía de Feuerbach, que se le presentaba como una nueva revelación, lo celebró como un hada bienhechora que regeneraba la vida de la humanidad,<sup>144</sup> y terminaba su

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, pág. 185.

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, págs. 181-182. "¡Cómo se aplacaron súbitamente el tumulto y los gritos cuando apareció ese gran exorcista, a fin de que no se perdiera ninguna palabra de la nueva revelación! ¡Con qué modestia se retiraron los valientes héroes de la *Gaceta evangélica*, de la *Gaceta general religiosa de Berlín*, de la revista de Fichte, para dejar lugar al San Jorge que aplastaría al terrible dragón del hegelianismo que vomitaba llamas de impiedad y humo de tinieblas! ¿No reinaba acaso en el país un silencio absoluto, como si el Espíritu Santo fuera a descender a la tierra, como si el propio Dios fuera a hablar desde lo alto de las nubes? [...] ¿No se anunciaba ya para la Pascua de 1842 la caída del hegelianismo y la muerte de todos los ateos anticristianos? Todo sucedió en forma diferente. La filosofía hegeliana continúa manifestándose en las universidades, en la literatura, en la juventud; sabe que todos los golpes que hasta el momento le han sido dirigidos no han podido conmoverla, y prosigue tranquilamente su proceso interno de desarrollo. Su influencia sobre el país [...] crece rápidamente, en tanto que Schelling ha dejado insatisfecho a casi todo su público."

<sup>144</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 225-227: "Ha nacido una nueva mañana, una mañana de importancia histórica mundial tan grande, como aquella en que la conciencia helénica luminosa y libre se desprendió del crepúsculo de Oriente [...] Hemos despertado de un largo sueño, la pesadilla que pesaba sobre nosotros se ha disipado [...] todo está transformado. El mundo que nos era tan extraño, la naturaleza cuyas fuerzas ocultas nos asustaban como si fueran espectros y que ahora nos resultan familiares y cercanas [...] El cielo ha descendido a la tierra, sus tesoros se alinean como piedras a lo largo del camino; quien los desee no tiene más que agacharse y tomarlos [...] El hombre, hijo predilecto de la naturaleza, ha superado la separación consigo mismo, la división que se había producido en su propio corazón. Después de una lucha inmensa y de esfuerzos infinitos, se hizo en él la clara luz de la conciencia [...] Ahora sólo existe en él la verdadera vida [...] el largo período de las investigaciones no ha sido tiempo perdido para él, porque



folleto con un vibrante llamado a la lucha final que decidiría la suerte de la humanidad: "... Esta vez el poder absoluto de la Idea, en el triunfo de la Verdad eterna, esta firme certidumbre que ya no retrocedería ni cedería, aunque el mundo entero se levantara contra ella, constituye la verdadera religión de todo filósofo verdadero, el fundamento de la verdadera filosofía, de la filosofía de la Historia del Mundo [...] No debemos considerar el amor, las ganancias, la riqueza demasiado preciosos para sacrificarlos a la idea; ¡ella nos los devolverá centuplicados! Luchemos al precio de nuestra sangre, permanezcamos impávidos frente a nuestros feroces enemigos y resistamos hasta el final. ¿No veis acaso flotar al viento nuestros estandartes que bajan de las cumbres? ¿No veis resplandecer las espadas de nuestros compañeros y agitarse los penachos de sus cascos? Vienen, acuden hacia nosotros desde todos los valles, desde todas las montañas, al son de sus cantos y de sus cuernos; se acerca el día de la gran decisión, del combate final, y la victoria será nuestra."<sup>145</sup>

En este folleto se manifestaba a la vez la influencia de B. Bauer y la de Feuerbach. Como B. Bauer, Engels creía todavía en la fuerza todopoderosa de la crítica, que determina el progreso infinito e incesante de la Conciencia universal, pero daba a ese progreso un contenido más concreto que B. Bauer, pues, en lugar de oponer el movimiento dialéctico de la conciencia del mundo, pensaba, con Feuerbach, que la conciencia es inseparable del hombre concreto y éste de la naturaleza, y que el desarrollo de la historia humana se realiza en el plano de un vínculo estrecho entre el hombre y el mundo. Por otra parte, como demócrata revolucionario, se veía llevado a la acción por la transformación efectiva del mundo, cosa que se manifiesta en él por la evocación juvenil del ruido de armas en la lucha por la liberación de la humanidad, y superaba a la vez a B. Bauer y a Feuerbach, ya que planteaba como objetivo, no el desarrollo de la Conciencia universal o la realización de la esencia humana, sino la liberación efectiva de la humanidad de todas sus cadenas, y veía en la constitución de un orden nuevo — cuyos rasgos, a decir verdad, se le presentaban aún inciertos — la realización y el acabamiento de la Idea.

Este folleto tuvo gran éxito, fue muy discutido<sup>146</sup> y en particular dio lugar a un artículo de Ruge que elogiaba a Engels por haber expuesto y juzgado bien el curso de Schelling.<sup>147</sup>

la novia magnífica y sublime que conduce a su morada le es más querida por ello [...] Esa corona, esa novia, ese santuario, es la conciencia que la humanidad ha adquirido de sí misma, es el nuevo Graal en torno del cual se unen los pueblos felices y que convierte en reyes a todos aquellos que a él se consagran, colocando a sus pies toda la magnificencia, todo el poderío, todas las riquezas y todos los esplendores de este mundo. Nuestra vocación es convertirnos en caballeros templarios de ese Graal, ceñir la espada y, llenos de alegría, dedicarnos a esta última guerra sagrada a la que sucederá el reino milenar de la libertad."

<sup>145</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 227.

<sup>146</sup> Fue atacado por G. Heine en los *Anales de las universidades alemanas* (*Jahrbuch der deutschen Universitäten*. Winterhalbjahr 1842-1843, Leipzig, 1842, pág. 124), y defendido por E. Paulus en su libro *La filosofía positiva de la Revelación por fin revelada* (*Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt, 1842). Cf. *Mega*, I, t. II, Introducción, págs. XLV-XLVI.

<sup>147</sup> Cf. *Anales alemanes*, 28, 30, 31 de mayo de 1842. A. Ruge, *Schelling y la Revelación*: "Su carácter [de crítico] y su punto de vista son juveniles. El final y el principio del librito demuestran una gran complacencia en la búsqueda de un lenguaje figu-

El segundo folleto, *Schelling el filósofo en Jesucristo, o la trasfiguración de la sabiduría humana en sabiduría divina*, no estaba ubicado en el mismo plano. Era una parodia, una farsa imitada de *La trompeta del Juicio final contra Hegel, el ateo y el Anticristo*.

A ejemplo de B. Bauer, que en dicho libro había lanzado, bajo la máscara de un creyente, un anatema contra el ateísmo de Hegel, Engels, disfrazándose aquí de pietista, elogiaba a Schelling por haberse desprendido, mediante un esfuerzo meritorio, de la filosofía, para acercarse a la religión, y haber rebajado la razón convirtiéndola en sirvienta de la teología. Atacaba al mismo tiempo la impiedad de los Jóvenes Hegelianos, que habían osado atacar a Schelling.

Los Jóvenes Hegelianos fingieron haberse dejado inducir en el error, y criticaron primero este folleto para salvar las apariencias;<sup>148</sup> pero como muy pronto fue atacado por los diarios reaccionarios,<sup>149</sup> tomaron entonces su defensa e hicieron un gran elogio del mismo.<sup>150</sup>

Como el primer folleto, fue objeto de un elogioso artículo de Ruge en los *Anales alemanes*.<sup>151</sup> Engels se colocaba así en la primera fila de los Jóvenes Hegelianos. Por no poseer conocimientos históricos y filosóficos tan profundos como Marx, Feuerbach, B. Bauer y Ruge, se esforzaba por igualarlos con su osadía y su intrepidez.

Luego del curso de Schelling, que le había brindado la anhelada oportunidad de entrar abiertamente en la lucha, la destitución de B. Bauer, a fines de marzo de 1842, le permitía renovar sus ataques con mayor vigor. Como protesta por esa destitución, que levantó en su contra a todos los intelectuales liberales, y en especial a los Jóvenes Hegelianos de Berlín, escribió, junto con E. Bauer —una vez más bajo la forma de una parodia heroico-cómica—, un libelo titulado: "La Biblia insolentemente amenazada y milagrosamente salvada, o el Triunfo de la Fe. Historia terrible y sin embargo verídica y atrayente del ex licenciado Bruno Bauer, que muestra cómo éste, seducido por el Diablo, cayó en la herejía, se convirtió en

---

rativo y un vivo entusiasmo por el gran movimiento histórico en que estamos comprometidos. En la mitad del libro, por el contrario, en la exposición y la crítica de la filosofía de Schelling predominan la calma de la objetividad y la claridad del razonamiento." Ruge creyó al principio que el folleto era de Bakunin. En efecto, escribía a Rosenkranz, en abril de 1842, cf. *Briefwechsel und Tagebücher*, t. I, pág. 173: "Lee este folleto (*Schelling y la Revelación*). Es de un ruso, Bakunin, que está viviendo aquí actualmente. Imagínate que este agradable joven supera a todos esos viejos asnos de Berlín. Pero creo que Bakunin, a quien conozco y aprecio, no desea que se lo reconozca como autor de ese folleto, aunque más no sea por la situación en Rusia."

<sup>148</sup> Cf. *Gaceta renana*, 6 de mayo de 1842: Correspondencia de Potsdam (Potsdamer Korrespondenz); *Diario de Königsberg*, 7 de mayo de 1842: Correspondencia de Berlín (Berliner Korrespondenz).

<sup>149</sup> Cf. *Diario de Elberfeld*, 7 de mayo de 1842: Correspondencia de Berlín; *Gaceta General de Augsburgo* (*Augsburger Allgemeine Zeitung*), 19 de mayo de 1842: Correspondencia de Berlín, del 12 de mayo.

<sup>150</sup> Cf. *Gaceta renana*, 18 de mayo de 1842: Correspondencia de Berlín, del 14 de mayo; 29 de mayo de 1842: Correspondencia de Berlín, del 25 de mayo.

<sup>151</sup> *Anales alemanes*, 17, 20 de junio de 1842: A. Ruge, La conciencia de sí de la Fe o la Revelación de nuestro tiempo. (Das Selbstbewusstsein des Glaubens oder die Offenbarung unserer Zeit.)

el jefe de los Diablos y fue finalmente destronado. Epopeya cristiana en cuatro cantos."<sup>152</sup>

Como en su parodia de Schelling, Engels se presentaba como un creyente para atacar a la Iglesia y al Estado cristiano. Al comienzo de la epopeya una delegación de fieles, conducida por Leo y Hengstenberg va a quejarse al Señor de la insolencia y la audacia de los impíos, y le implora que extirpe toda la casta de los ateos. El Señor los invita a ser más pacientes, mostrándoles que muchos libertinos regresarán pronto al seno de la Iglesia, por ejemplo B. Bauer, quien, a pesar de su aparente herejía, está al punto de apartarse de Satanás.

Los creyentes se retiran agradeciendo al Señor. Llega entonces el Diablo, quien, cuando el Señor le confía que ha escogido a B. Bauer para convertir a los impíos, le manifiesta, en una escena en que Engels parodia el Prólogo en el Cielo, de *Fausto* de Goethe, que se compromete a conservar a B. Bauer en su campo.<sup>153</sup>

De regreso a los Infiernos, el Diablo se ve presionado por toda la casta satánica, en particular por Voltaire, Danton y Hegel, quienes lo instan a que sostenga con mayor fuerza el ateísmo en su lucha contra la fe.<sup>154</sup> El Diablo les promete, entonces, la llegada de un hombre que pronto entablará el combate decisivo contra los creyentes.

Ese hombre es Bruno Bauer, quien, después de haber vacilado un momento entre la fe y la razón, en el curso de un diálogo con el Diablo termina por dejarse convencer por él. En Bonn, adonde el Diablo lo lleva, desata una tempestad entre los fieles por sus ataques contra la religión y los dogmas; se origina entonces una batalla entre los ateos y los creyentes, quienes son finalmente vencidos. Mientras tanto, Ruge y Wigand deliberan en Leipzig sobre la forma de defenderse contra la censura, que después de haber clausurado los *Anales de Halle* amenazaba entonces los *Anales alemanes*. Desalentados, quieren retirarse de la lucha y publicar un *Almanaque de las Musas*. Sin embargo, cediendo a la

<sup>152</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 251-281: "Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführt, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich Kräftiglich entsetzt ist. Christliches Heldengedicht in vier Gesängen." Se ve que E. Bauer colaboró en este trabajo por el conocimiento profundo, de que da prueba el libelo, de la historia de los Jóvenes Hegelianos de Berlín antes del otoño de 1841, es decir, antes de la llegada de Engels a Berlín. Dicha colaboración está además confirmada por un trabajo de W. Koner, *El Berlín científico en 1845. Lista de escritores que vivían en Berlín en 1845, y de sus obras*, Berlín, 1846. En la página 15 de este trabajo se dice, a propósito de E. Bauer: "Al mismo tiempo escribió [en 1842], junto con Friedrich Oswald, una epopeya: *La Biblia insolentemente amenazada, pero gloriosamente salvada*, que apareció en Neumünster, editada por Hess." Esta afirmación fue corroborada por el *Diccionario de conversación* de Wigand (*Wigands Conversations Lexikon*), Leipzig, 1846, en un artículo sobre B. Bauer. "A pesar de su gran actividad como crítico [E. Bauer], halló tiempo todavía para escribir novelas cortas [...] aun se dice que publicó con Oswald, en 1842, un poema heroico-cómico, *La Biblia amenazada*." El poema fue escrito después de la destitución de B. Bauer en marzo, y antes de la ruptura de Marx con los "Liberados" en julio, es decir, al parecer, en abril, mayo y junio. Apareció seis meses más tarde, en diciembre de 1842, en Suiza, ediciones Hess, filial de la Asociación literaria, en Neumünster, cerca de Zurich. Cf. *Mega*, I, t. II, Introducción, págs. LIV-LV.

<sup>153</sup> Cf. *ibid.*, págs. 255-256.

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, pág. 257.

presión del Diablo, Ruge lanza un llamado a la lucha, al que responden en el acto los "Liberados", lo que ofrece a Engels la oportunidad de hacer una pintoresca descripción de ello. Bruno Bauer, príncipe de los ateos, constituye la personalidad central. "He ahí que acude, envuelto en humo y vapores del Infierno, B. Bauer, vestido con una chaqueta verde, y cuyo rostro de rasgos agudos y la mirada acerada traicionan al malvado, al enviado del Diablo. Mientras agita el estandarte, se ve brotar de su crítica ignominiosa de la Biblia una nube de chispas."

Forma con E. Bauer, C. Marx y F. Engels (F. Oswald) el partido de "La Montaña", el grupo de combatientes más resueltos.<sup>155</sup> "A la extrema izquierda, con sus largas piernas, acude Oswald vestido con una túnica gris y pantalones color pimienta, con tanta pimienta por dentro como por fuera. Furioso partidario de La Montaña, toca un instrumento, la guillotina, acompañándose con un aire de cavatina, y hace resonar en forma continua un canto diabólico, gritando el refrán: 'Formad vuestros batallones, a las armas ciudadanos.' Cerca de él, musculoso como un cervecero y sediento de sangre, se ve agitarse a Edgar Bauer. Elegante-mente vestido con una chaqueta azul, tiene el corazón lleno de negrura y, oculta bajo su aspecto de dandy, tiene el alma de un *sans-culotte*."

A los miembros de La Montaña se oponen los tímidos girondinos: Köppen y L. Buhl. "¿No ves allí a Köppen, la cara adornada de anteojos? Sería muy manso si Ruge lo dejara hacer, pero el ardor de éste lo ha vuelto rabioso." "Detrás de él [Stirner], corretea con pasitos cortos un patriota<sup>156</sup> que teme tanto la reprimenda como la sangre. Bajo su aspecto de *sans-culotte* se alberga un espíritu servil y un alma tierna."

Presenta a Feuerbach como un pensador solitario y temible, y a Stirner, por último, como un hombre temeroso a quien repugna la acción y cuyo revolucionismo es sólo verbal. "Pero el que llega del sur, despreciando toda ayuda, porque él solo vale por un ejército de descreídos y constituye una reserva de astucias diabólicas, es, que San Juan nos proteja, el espantoso Feuerbach." "Mirad a Stirner, que con mucha prudencia rechaza toda traba. Por el momento bebe su cerveza, pero pronto beberá sangre, como si fuera agua. Mientras que los demás gritan 'Abajo los reyes', él añade 'Abajo las leyes también'."<sup>157</sup>

Mientras los ateos se preparan así para el combate, los creyentes se reúnen en Halle, en casa de Leo, el enemigo jurado de los hegelianos, que pronuncia un discurso virulento contra la Razón y la Revolución. Los creyentes se arman para la batalla y atacan a los "Liberados", quienes se atrincheran en casa de Wigand. Los adversarios se lanzan entonces contra las obras revolucionarias, *La trompeta del Juicio Final*, *La esencia del cristianismo*, *los Anales alemanes*, o contra las reaccionarias, las obras de Leo y de Hengstenberg. Al punto de sucumbir a pesar de su valiente resistencia, los "Liberados" ven acudir en su ayuda, desde los Infiernos, a Voltaire, Danton, Marat, Robespierre y Hegel. Desalentados, los creyentes se retiran al Cielo, perseguidos por los "Liberados", que ponen en fuga a los santos y a los ángeles. Están a punto de lograr la victoria decisiva cuando desde lo alto cae una hoja anunciando la destitución de B. Bauer. El desaliento

<sup>155</sup> Para el retrato de Marx, cf. t. I, pág. 266.

<sup>156</sup> L. Buhl editaba la revista *El patriota*.

<sup>157</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 267-271.

hace presa entonces de los "Liberados", quienes huyen hacia la tierra, perseguidos por los ángeles. La Biblia ha sido salvada, ha triunfado la Fe.

Se ve, a través de esos folletos y del libelo, con qué alegre entusiasmo participaba Engels en la batalla de los "Liberados". Se encontraba muy a su gusto entre ellos, porque le ofrecían lo que inútilmente había buscado en Bremen: la posibilidad de luchar directamente contra la reacción junto a buenos camaradas de batalla. Amaba también su aire un tanto desenfrenado, sus burlas a propósito de los filisteos y sus alegres borracheras. Era, sin duda, el más emprendedor y audaz de todo el grupo, y tenía como amigo dilecto a Edgar Bauer, con quien pasaba horas felices escribiendo sus parodias.

Además, enviaba numerosos artículos a la *Gaceta renana*, en la que había empezado a colaborar antes que Marx.<sup>158</sup>

Sin duda también enviaba artículos a otros diarios, en especial al *Diario de Königsberg*.<sup>159</sup> En sus artículos de la *Gaceta renana* se ocupaba de los problemas de mayor actualidad para los Jóvenes Hegelianos de Berlín, y criticaba en particular el liberalismo de Alemania del sur, a los viejos Hegelianos, a la Escuela Histórica del Derecho y a la censura.

Criticaba al liberalismo de Alemania del sur desde el mismo punto de vista que Bruno y Edgar Bauer, reconociéndole el mérito de haber fundado el primer movimiento de oposición política en Alemania, pero reprochándole su falta de firmeza, tanto en su doctrina como en su acción.<sup>160</sup> "Fue ante todo el creador de una oposición alemana que hizo posible la existencia de un espíritu político en Alemania y que animó la vida parlamentaria. Tuvo el mérito de impedir que se desarrollara la simiente contenida en las Constituciones alemanas dejándola pudrir, y de haber extraído de la Revolución de julio todo el beneficio que se

<sup>158</sup> Cf. *ibid.*, págs. 287-319, 12 de abril de 1842: El liberalismo de Alemania del Norte y de Alemania del Sur (Nord- und suddeutscher Liberalismus); 10 y 24 de mayo de 1842: Carnet de un oyente libre (Tagebuch eines Hospitanten, I-II); 14 de mayo de 1842: Fiestas en Renania (Rheinische Feste); 25 de mayo de 1842: Notas y observaciones sobre textos actuales (Glossen und Randzeichen zu Texten unserer Zeit); 10 de junio de 1842: Polémica contra Leo (Polemik gegen Leo); 26 de junio de 1842: El liberalismo del diario de Spener (Die Freisinnigkeit der spenerschen Zeitung); 30 de junio de 1842: El fin del diario de derecho criminal (Das Aufhören der Kriminalistischen Zeitung); 14 de julio de 1842: Contribución a la crítica de las leyes prusianas sobre la prensa (Zur Kritik der preussischen Preszgesetze); 29 de agosto de 1842: Noticias varias de Berlín (Allerlei aus Berlin); 29 de agosto de 1842: F. W. Andreä y la Alta Nobleza de Alemania (F. W. Andreä und der Hoho Adel Deutschlands). Como los otros "Liberados", que luego de haber tomado parte activa en la fundación de la *Gaceta renana* aseguraban la correspondencia de Berlín, Engels era un colaborador regular del diario. Dos de sus artículos están firmados con su seudónimo, Fr. Oswald; los demás con una cruz entre dos asteriscos: \* x \*.

<sup>159</sup> A propósito de su colaboración con el *Diario de Königsberg*, escribía a Conrad Schmid (cf. *Sozialistische Monatshefte*, 1920, t. II, pág. 663: "Veo con agrado [...] que ha vuelto usted al ámbito de la 'Razón pura'. Por los diarios me había enterado de las extrañas aventuras vinculadas a su cofre de libros, y me creí trasportado a los tiempos ya lejanos en que, encontrándome en Berlín, colaboraba ocasionalmente en el diario de Hartung [se trata del *Diario de Königsberg*], y en que todo estaba prohibido, salvo ser un espíritu limitado y servil." No han podido hallarse las correspondencias enviadas por Engels a dicho diario. Estaba entonces vinculado al hijo del presidente de Prusia oriental, Eduard Flottwell, quien simpatizaba con los "Liberados", y con Johann Jacoby, autor de las *Cuatro preguntas*, que a veces iba a Berlín.

<sup>160</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 287-289: El liberalismo de Alemania del norte y el de Alemania del sur.

podía obtener para Alemania. Pasó de la acción práctica a la teoría, y es eso lo que explica su fracaso. Nacido de la acción práctica inmediata, no supo desprenderse de ella y vinculó a ella su teoría.

Esa acción práctica era, en efecto, muy diversa; abarcaba elementos franceses, alemanes, ingleses, españoles, etc. Ello explica que la teoría que expresaba su contenido se perdiera en lo general y lo vago; no era ni alemana ni francesa, tenía un carácter que no era netamente nacional ni francamente cosmopolita, y constituía así, a la vez, una abstracción y un compromiso.<sup>161</sup>

Como B. Bauer, Engels oponía al liberalismo de Alemania del sur el liberalismo de Alemania del norte, que se distinguía del otro, decía, por su carácter más consecuente, por la precisión de sus reivindicaciones y por su clara visión del desarrollo histórico. Pensaba que la superioridad del liberalismo de Alemania del norte provenía del hecho de que iba, no de la acción práctica a la teoría, sino, por el contrario, de la teoría a la acción práctica, y de que en lugar de inspirarse únicamente en la Revolución de julio, como el liberalismo de Alemania del sur, se vinculaba a toda la historia alemana. Debido a esa superioridad, la oposición se desplazaba cada vez más hacia el norte. En efecto, mientras el liberalismo de Alemania del sur se perdía poco a poco en la apatía, el de Alemania del norte asumía, gracias a la claridad y a la firmeza de sus tendencias, la dirección de la oposición, que el sur no estaba ya en condiciones de disputarle: "El movimiento del sur se ha adormecido; los dientes de las ruedas, que antes engranaban tan bien en una rápida cadencia, se han ido gastando poco a poco y ya no encajan. Se calla una voz tras otra, y la joven generación vacila en seguir los pasos de sus precursores. El norte, por el contrario, a pesar de que las circunstancias son mucho menos favorables que en el sur, manifiesta una opinión política firme, ofrece pruebas de una ardiente energía y da testimonios de dotes y de una actividad periodística que el sur jamás poseyó, ni siquiera cuando estaba en su apogeo. Además, el norte ha adquirido un grado incuestionablemente superior de formación política, ha logrado una visión más general y posee una base histórica y nacional más firme de la que jamás tuvo el sur [...]. El liberalismo de Alemania del norte no se ha inspirado en un solo hecho histórico, sino que ha tenido en cuenta desde el comienzo toda la historia del mundo, en particular la de Alemania. La fuente de donde surgió no fue París; brotó del corazón mismo de Alemania, de la nueva filosofía alemana. De ahí que ese liberalismo tenga un carácter más consecuente, sea más claro en sus reivindicaciones y sepa adaptar mejor los medios a los fines.

"Se presenta, así, como el producto necesario de las aspiraciones nacionales que traduce, cuando quiere que Alemania ocupe una posición digna de ella, tanto en el plano exterior como en el interior [...]. Esto es lo que le permite emprender una lucha tan firme, tan activa y fecunda contra todas las formas de la reacción, lucha que el liberalismo de Alemania del sur jamás supo encarar, y también por ello está seguro de su victoria final."<sup>162</sup>

Su crítica se hacía más áspera contra todas las formas de la reacción, en particular contra la Escuela Histórica del Derecho, que atacó en un artículo de mayo.<sup>163</sup> Denunciaba las tendencias retrógradas de dicha Escuela e invitaba al go-

<sup>161</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 288-289.

<sup>162</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 287-289.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, págs. 297-298: *Carnet de un oyente libre* (Tagebuch eines Hospitanten).

bierno prusiano a liberarse de la influencia nefasta que ejercía sobre él, para ponerse a la cabeza de los Estados progresistas.

"Es tiempo ya de alzarse deliberadamente contra la chochera de cierto partido que no deja de hablar de desarrollo natural, histórico, de un Estado que se constituye en forma orgánica, y de desenmascarar abiertamente todas sus construcciones brillantes y artificiales [...] Prusia no progresa ni se desarrolla con suficiente celeridad. Nuestro pasado yace bajo los escombros de la Prusia anterior a Jena, ha sido barrido por la marea de la invasión napoleónica [...] Es evidente que Prusia sólo podrá hallar su salvación en la teoría, las ciencias, en el desarrollo del Espíritu [...] Siguiendo el camino de la Razón, puede, mejor que ningún otro Estado, aprovechar la experiencia de sus vecinos, convertirse para toda Europa en un Estado modelo y encarnar por medio de sus instituciones la conciencia moderna. He ahí nuestra misión, he ahí el destino de Prusia [...] La base de Prusia no son las ruinas de los siglos pasados, sino el espíritu eternamente joven que adquiere conciencia de sí mismo en la ciencia y que realiza su libertad en el Estado. Si nos apartáramos del Espíritu y de la libertad [...] traicionaríamos nuestra misión, que es nuestro bien supremo, mataríamos nuestras fuerzas vivas y seríamos indignos de contarnos aún entre los Estados europeos."<sup>164</sup>

Engels completaba esta crítica de las tendencias reaccionarias con ataques a H. Leo, quien había tratado de dar al derecho un carácter místico-teológico, como lo hizo Schelling respecto de la filosofía;<sup>165</sup> con ataques contra la ley de prensa, que permitía el enjuiciamiento judicial de toda crítica política, como lo mostraba el proceso intentado contra Jacoby;<sup>166</sup> y contra la degeneración del movimiento de la "Joven Alemania", de la cual las conferencias pronunciadas por Ludwig Walesrode en Königsberg eran la prueba evidente.<sup>167</sup>

Mientras escribía esos artículos, en los que trataba, por lo demás sin gran originalidad, los problemas que estaban entonces a la orden del día entre los Jóvenes Hegelianos, Engels continuaba sus estudios en la Universidad de Berlín, pero como no se había recibido de bachiller y por lo tanto no podía inscribirse como estudiante, asistía en calidad de oyente libre. En su *Carnet de un oyente libre*, en el que anotaba sus impresiones, alababa a la universidad por su participación activa en la lucha política. "Lo que hace la gloria de la Universidad de Berlín —escribía—, es que ninguna otra, como ella, participa tan activamente en el movimiento de las ideas de nuestro tiempo, y ninguna se ha convertido, como ella, en la arena de las luchas espirituales. ¡Cuántas otras universidades como la de Bonn, Jena, Gieszen, Greifswald, y aun como las de Leipzig, Breslau y Heidelberg, se mantuvieron al margen de estas luchas y cayeron en la pedantería y la apatía que en todos los tiempos hicieron la desgracia de la ciencia ale-

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, págs. 297-298.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, págs. 303-305. *Gaceta renana*, 10 de junio de 1842; Polémica contra H. Leo.

<sup>166</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 310-317. *Gaceta renana*, 14 de julio de 1842: Contribución a la crítica de las leyes prusianas sobre la prensa.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, págs. 299-302. *Gaceta renana*, 25 de mayo de 1842: Notas y observaciones sobre textos contemporáneos. Asimismo, habría que mencionar el artículo sobre las fiestas renanas, que no tenía un carácter político, pero en el cual se manifestaba nuevamente el don de Engels, de describir cuadros y paisajes en forma pintoresca y sorprendente. Cf. *ibid.*, págs. 293-295. *Gaceta renana*, 14 de mayo de 1842.

mana! Por el contrario, la Universidad de Berlín cuenta entre sus profesores a representantes de todas las tendencias, y de ello nacen polémicas que dan a los estudiantes la posibilidad de tener una visión clara de los movimientos actuales."<sup>168</sup>

El interés político que presentaban fue lo que le hizo elegir los cursos a que asistía. Además del curso de Schelling seguía entonces en especial los de Marheineke sobre la filosofía de la religión de Hegel; de Ferdinand Benary, hegeliano libre, sobre los orígenes del cristianismo, y de von Henning sobre la política financiera de Prusia. En su *Carnet de un oyente libre* elogiaba a Marheineke por su valiente defensa de Hegel contra los ataques de Schelling.<sup>169</sup> La elección del curso de F. Benary se explica por el interés considerable que aún tenía por el problema religioso; más tarde utilizaría las notas tomadas en dicho curso en dos artículos sobre el Apocalipsis y sobre Bruno Bauer y el cristianismo primitivo.<sup>170</sup>

Los cursos de von Henning sobre la política financiera de Prusia lo iniciaban en los problemas de economía política. Von Henning justificaba, en efecto, la política financiera de Prusia mediante el estudio comparativo que hacía del sistema prohibitivo y del de libre cambio, y apoyaba a este último, que se adaptaba, decía, a la orientación que había tomado la economía moderna.<sup>171</sup>

Aunque compartía entonces las concepciones de los Jóvenes Hegelianos de Berlín y participaba con entusiasmo de sus luchas, Engels, llevado por sus aspiraciones democráticas a transformar de una manera efectiva las relaciones políticas y sociales, no podía quedar satisfecho, a la larga, con su crítica teórica, carente de efectos reales.

Ello determinó en él un cambio profundo, que puede compararse al que se operaba entonces en Marx, debido a su participación directa en la lucha política.

La primera manifestación de tal cambio es la crítica de las conferencias de Alexandre Jung sobre la literatura moderna alemana, que apareció en junio en los *Anales alemanes*.<sup>172</sup> Engels rechazaba la crítica teórica e invitaba a los escritores progresistas a tomar parte activa en la lucha política. Criticaba en A. Jung al representante típico de la tendencia del "Justo Término medio"<sup>173</sup> y señalaba

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, pág. 290: *Carnet de un oyente libre*, *Gaceta renana*, 10 de mayo de 1842.

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*, págs. 290-292: *Carnet de un oyente libre*, *Gaceta renana*, 10 de mayo de 1842.

<sup>170</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, Introducción, págs. LXXX-LXXXII. Un carnet de notas: *Estudios para la crítica de los Evangelios*, que se halla en el manuscrito de la *Ideología alemana*, contiene extractos del libro de B. Bauer, *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos*.

El artículo sobre el Apocalipsis, *The book of Revelation*, apareció en *The Progress*, Londres, 1883, vol. II, pág. 114.

El artículo sobre el cristianismo primitivo, *Zur Geschichte des Urchristentums*, apareció en la revista *Die neue Zeit*, 1894-1895, t. I, págs. 4-13, 36-43.

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, págs. 296-298: *Carnet de un oyente libre* (II), *Gaceta renana*, 24 de mayo de 1842.

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, págs. 323-335. *Anales alemanes*, 7, 8, 9 de junio de 1842; Fr. Oswald, Alexandre Jung. Conferencias sobre la literatura moderna de los alemanes, Danzig, 1842. A. Jung (1799-1884), filósofo y poeta, residía desde 1828 en Königsberg, donde hacía el *Diario literario de Königsberg*.

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, pág. 323: "... Si Rosenkranz [era un Viejo Hegeliano] puede aun ser respetado debido a ciertos aspectos, aunque no tenga el valor de ser consecuente, en Alexandre Jung vemos manifestarse, por el contrario, todo lo que el 'Justo término medio' filosófico tiene de inconsistente y de lamentable."



cómo esa tendencia lo había llevado a condenar, calificándolas de extremas, las consecuencias lógicas y necesarias de las luchas políticas. Después de haberse manifestado contra los efectos del pietismo en su libro *Königsberg en Prusia y las tendencias extremas del pietismo de esa ciudad*, A. Jung combatió en el *Diario literario de Königsberg* al movimiento de los jóvenes hegelianos, considerando a las tendencias modernas como las únicas valederas, las únicas capaces, pensaba, de dirigir el futuro de la historia por el camino de la Razón.<sup>174</sup> Adoptaba esta misma posición en sus conferencias sobre literatura alemana moderna. En lugar de exponer la lucha de los Jóvenes Hegelianos contra el Estado cristiano, que constituía entonces el elemento esencial del movimiento literario, se extendía considerablemente sobre las obras de la "Joven Alemania" y sobre las discusiones relativas al concepto de "moderno".<sup>175</sup>

Consideraba como representantes típicos del elemento moderno en la literatura a Hegel y a la Joven Alemania, que colocaba en un mismo plano, sin hacer la menor diferencia entre ellos.

Engels rechazó esta identificación y subrayó que mientras Hegel se esforzaba por unir en su idealismo objetivo el sujeto y el objeto, los "jóvenes Alemanes", en su tendencia al subjetivismo, separaban el sujeto del objeto, y por ello, la teoría de la práctica.<sup>176</sup>

La unión de la teoría y de la práctica, que es la característica esencial de la tendencia moderna, ha sido realizada, decía Engels, no por los escritores de la Joven Alemania elogiados por A. Jung, sino por Börne, cuyo mérito más per-

<sup>174</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 324. "Después Jung volvió a publicar un libro confuso que se caracterizaba por su tendencia al compromiso: *Königsberg en Prusia y las tendencias extremas del pietismo de dicha ciudad*. ¡Título extraño ya! Admite el pietismo, pero pretende combatir sus tendencias extremas [...]; considera que todo lo que es extremo es malo y que sólo es bueno lo que es moderado y fruto del compromiso, como si los extremos no fueran simples consecuencias de los hechos."

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*, pág. 324. "La Joven Alemania pasó; ha llegado la Escuela joven hegeliana; Strausz, Feuerbach y los Anales han atraído la atención general sobre ellos; la lucha entre los principios ha alcanzado su punto culminante; se trata de una lucha a muerte, y lo que está en juego es el cristianismo. El movimiento político es el centro de todo, y el bueno de Jung cree todavía ingenuamente que la nación no tiene nada mejor que hacer, aparte de esperar febrilmente la publicación de una nueva pieza de Gutzkow, una novela de Mundt o una obra extravagante de Laube. Mientras en toda Alemania resuenan los gritos de combate, mientras los nuevos principios son objeto de animados debates, Jung, confinado en su cuartito, masca su lapicero y se entrega a reflexiones sobre el concepto de lo moderno."

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*, págs. 324, 325, 326. "Sin embargo, resulta completamente ridículo identificar a Hegel con esa pandilla [la Joven Alemania] [...]. Jung se esfuerza por probar que el rasgo fundamental del hegelianismo es la oposición del sujeto libre al mundo heterogéneo, rígido en su objetividad. Ahora bien, no se precisa ser muy versado en la doctrina de Hegel para saber que éste adopta un punto de vista mucho más elevado, que es el de la reconciliación del sujeto con la realidad objetiva; que tiene por ella el mayor respeto, que coloca lo real, es decir, lo que existe concretamente, muy por encima de la razón subjetiva individual, y que exige precisamente del individuo que reconozca el carácter racional de la realidad objetiva. Hegel no es, como lo piensa Jung, el profeta de la autonomía subjetiva, tal como se manifiesta bajo la forma de voluntad arbitraria en los escritores de la Joven Alemania. Su principio es la subordinación del sujeto a la Razón universal."

durable ha sido, si no el de haber determinado, al menos el de haber hecho posible el nacimiento de una corriente democrática en la filosofía hegeliana.<sup>177</sup>

A. Jung desconoce el papel de Börne y, por el contrario, sobrestima el de Gutzkow, a quien convierte en el principal representante de las tendencias modernas y a quien considera como una personalidad de primera plana. Engels criticaba entonces el conjunto del movimiento de la Joven Alemania y le reprochaba, como ya lo había hecho, su esteticismo, que explicaba su falta de firmeza política.<sup>178</sup> Ese defecto, que también caracterizaba a Jung, provenía en este último de su tendencia al compromiso, propia de todos los partidarios del "justo término medio", que los lleva a rechazar lo "negativo", es decir, lo que constituye el elemento esencial del progreso, para apegarse a lo "positivo", o sea, a una realidad ya superada por la historia.<sup>179</sup>

Engels concluía diciendo que el tiempo presente no podía sentirse satisfecho

<sup>177</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 327-328. "La mayor influencia que tuvo Börne fue la influencia silenciosa ejercida sobre la nación, que conserva sus obras como un legado sagrado y de las que extrajo su consuelo y su fuerza durante el triste período que media entre 1832 y 1840, hasta el momento en que llegaron los verdaderos discípulos del autor de las *Cartas de París*, los nuevos filósofos liberales. Sin la acción directa e indirecta de Börne, le habría resultado mucho más difícil constituirse al movimiento liberal surgido de Hegel. Bastó para ello desbrozar el camino que llevaba de Hegel a Börne, cosa no muy difícil. Estos dos hombres estaban más próximos de lo que parecía. La concepción inmediata y justa que tenía Börne del mundo apareció como el aspecto práctico del punto de vista teórico de Hegel [...] Jung no tiene la menor idea de la importancia de Börne, de su carácter templado como el acero, de su poderosa y admirable voluntad, porque él mismo es un hombre pequeño, sin independencia ni energía. No sabe que Börne es una personalidad superior en la historia alemana, que ha sido el portaestandarte de la libertad alemana, el único hombre verdadero de la Alemania de su tiempo; no tiene la menor idea de lo que significa levantarse solo contra 40 millones de alemanes para proclamar el reino de la Idea."

<sup>178</sup> Cf. *Ibid.*, págs. 329-330. "La Joven Alemania, que surgió penosamente de una época agitada y convulsa, no pudo liberarse por completo de la oscuridad propia de ese período. Los pensamientos aún confusos que fermentaban en los cerebros y que sólo más tarde llegaron a la plena claridad gracias a la mediación de la filosofía, eran, para la Joven Alemania, juguetes de la imaginación. Ello explica la imprecisión y la confusión de las concepciones de los 'jóvenes Alemanes' [...]. Por el brillo de sus escritos; por su estilo, espiritual, picante y despierto; por el misterioso claroscuro que rodeaba sus consignas, lo mismo que por la nueva vida que infundieron a la crítica y a las revistas literarias que en ellos se inspiraban, atrajeron a una cantidad de jóvenes escritores [...] El éxito fácil convirtió a estos jóvenes en presuntuosos y vanidosos [...] Se consideraron personajes históricos. Su movimiento perdió así el contenido espiritual que pudo haber tenido al principio, cayó en el amor al escándalo, que alcanzó su punto culminante en el libro de Heine sobre Börne, donde se transformó en infame bajeza."

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, págs. 331-332. "Los tristes positivistas, los partidarios del 'justo término medio', cierran filas cuando ven crecer y alzarse la ola destructora de la negación, y piden a grandes gritos algo 'positivo'. Así es como un A. Jung se lamenta del eterno desarrollo de la historia, trata al progreso de negación y finalmente juega al profeta, prediciendo el advenimiento de un gran hecho 'positivo' [...] Si nos tomamos el trabajo de examinar un poco más de cerca tan desacreditada la negación, nos damos cuenta que en realidad tiene un carácter eminentemente positivo. Por cierto que para los que consideran como negativo lo racional y el pensamiento, porque en lugar de permanecer inmóviles se hallan en un movimiento eterno; para aquellos cuya alma, parecida a una hiedra que envuelve viejas ruinas, tienen necesidad de apoyarse en algo 'positivo', todo progreso es negación. En realidad, sólo el pensamiento considerado en su desarrollo es eterno y positivo, en tanto que el hecho concreto, el elemento exterior del devenir, es lo negativo, lo que desaparece bajo la acción de la crítica."

con esa tendencia al compromiso, y que la gran lucha política, que acababa de comenzar, exigía ante todo una poderosa voluntad de acción.<sup>180</sup>

En ese artículo comenzaba a manifestarse en él, como en Marx en sus artículos en la *Gaceta renana*, un viraje del pensamiento que, a la vez que lo alejaba del idealismo, lo orientaría hacia el materialismo. Por cierto que aún estaba impregnado de la ideología idealista de los jóvenes hegelianos; reprochaba a los liberales de Alemania del sur que separaran sus teorías de la práctica, de la actividad política y social, en lugar de determinar ésta por la teoría, por principios enunciados *a priori*. La historia, por otra parte, se le presentaba todavía bajo la forma de un desarrollo racional que se efectuaba por la acción de la crítica. Sin embargo, dadas sus tendencias democráticas y revolucionarias, no podía dejar de sentirse cada vez menos satisfecho del pensamiento y el modo de acción de los Jóvenes Hegelianos. Su artículo sobre A. Jung, aunque dirigido contra el subjetivismo y las tendencias al compromiso de la Joven Alemania, constituía, indirectamente, una crítica a los Jóvenes Hegelianos, igualmente inclinados al subjetivismo. Por una parte se negaba a oponer, a la manera de Fichte, el espíritu a la realidad concreta, y elogiaba a Hegel por haberse esforzado siempre, contrariamente a la Joven Alemania e implícitamente también a la izquierda hegeliana, por unir el sujeto y el objeto, el espíritu y el mundo. Por otra parte, no separaba la crítica de la acción positiva, de la lucha política, y si hacía un entusiasta elogio de Börne era porque éste había mantenido una lucha sin tregua contra la reacción.

Esta doble tendencia, que lo alejaba progresivamente de los Jóvenes Hegelianos, lo acercaba a Marx, cuyas concepciones esenciales compartía en esa época. Como Marx, después de la publicación de *La trompeta del Juicio Final*, cada vez se interesaba menos por la crítica tal como hasta entonces la había realizado, debido a su poca eficacia. Renunció, de junio a setiembre, a toda actividad literaria y a la colaboración en la *Gaceta renana* y en los *Anales alemanes*, dedicó el final de su estadía en Berlín a los estudios, empujado por el deseo y la necesidad de dar a sus concepciones una base más sólida. Escribió a Ruge al respecto: "He decidido renunciar por un tiempo a toda actividad literaria para dedicarme a los estudios. Las razones son muy claras. Soy joven y en filosofía no soy más que un autodidacta. He aprendido lo bastante como para hacerme una opinión y defenderla en caso de necesidad, pero no lo suficiente, sin embargo, como para luchar por ella en forma conveniente y con éxito. Se me exigirá tanto más puesto que soy un franco tirador en materia de filosofía y puesto que no he adquirido, por medio de un diploma de doctor, el derecho a discutir problemas filosóficos. Creo que cuando vuelva a escribir, y esta vez con mi propio nombre, podré dar satisfacción a tales exigencias. Por otra parte, no debo derrochar mucho mi tiempo ahora, pues pronto me verá nuevamente absorbido por mi profesión comercial. Mi actividad literaria, considerada desde un punto de vista subjetivo, se ha limitado a ensayos, cuyo éxito debía demostrarme si mis condiciones naturales podían permitirme cooperar con utilidad en el progreso y participar de manera activa en el movimiento de nuestro tiempo. Puedo estar satis-

<sup>180</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 335. "Los tristes anfibios, los maniqués de este tipo, nada valen para el combate que anima a los hombres resueltos y que sólo caracteres templados pueden conducir a buen fin."

fecho del resultado, y considero mi deber adquirir, por los estudios que seguiré con gran placer, lo que no puede provenir de dotes innatas."<sup>181</sup>

Contrariamente a F. Engels, los demás jóvenes Hegelianos de Berlín se apartaban de más en más de la lucha política activa y daban a su crítica un carácter cada vez más abstracto. Al mismo tiempo, acentuaban su tendencia al subjetivismo y al individualismo, que ya se manifestaba en *La trompeta del Juicio Final*.<sup>182</sup>

Esa tendencia estaba determinada por la situación de los "Liberados" en Berlín. En dicha ciudad, dominada por la Corte y la burocracia, no hallaron, como Marx en Colonia, una fuerte burguesía progresista que los apoyara en su lucha. Como vivían cada vez más al margen del movimiento político y de la sociedad, daban al radicalismo, del que hacían alarde, un carácter cada vez más verbal. Más audaces y decididos en el dominio del pensamiento que en el de la acción se aturdían tanto más con sus palabras y sus escritos, pues en realidad eran incapaces de actuar. Con el pretexto de la liberación espiritual, hacían una vida de bohemia un tanto disoluta, complaciéndose en escandalizar al burgués por sus extravagancias y por estrepitosas manifestaciones de ateísmo.

Llevaban hasta el extremo la filosofía crítica y hacían de ella, cada vez más, un fin en sí, un juego vano y estéril, orientado, no tanto a transformar efectivamente el Estado y la sociedad, cuanto a afirmar su absoluta libertad, aboliendo en teoría todo lo que se oponía a ella. Como la crítica, así desprendida de lo real, sólo podía satisfacerse con una negación perpetua, hacían del cambio en sí, de la negación absoluta, la manifestación suprema de la filosofía crítica, y, llevados a creer que ésta constituía el elemento creador y regulador del mundo, llegaban fácilmente a persuadirse de que sus personalidades geniales encarnaban el Espíritu absoluto.

Esa tendencia al subjetivismo y al individualismo se manifestaba en especial en Edgar Bauer, quien en el análisis del libro de Alison *Europa después de la primera Revolución* escribía: "El hombre moderno se libera de toda autoridad. Sólo tiene respeto por sí mismo."<sup>183</sup> Se afirmaba más aún en Max Stirner, que en su artículo "El falso principio de nuestra educación o el humanismo y el realismo",<sup>184</sup> negaba como principio de educación tanto el humanismo, producto de la Reforma, como el realismo inspirado en la Revolución francesa, a la que reprochaba no haber realizado la verdadera libertad y la verdadera igualdad, que provienen, no del hecho de ser libres e iguales respecto de los otros hombres, sino de volverse uno mismo completamente libre. El verdadero principio de la educación no es, decía, ni el humanismo ni el realismo, sino la formación de la voluntad libre, única que permite liberar totalmente a los hombres mediante el

<sup>181</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 631-632. Carta de Engels a Ruge, 26 de julio de 1842.

<sup>182</sup> Cf. B. Bauer, *La trompeta del Juicio final*, págs. 64-65. "La sustancia no es otra cosa que el fuego momentáneo por el cual el Yo sacrifica lo que hay en él de limitado y de finito. El fin del movimiento no es la sustancia, sino la conciencia de sí que se plantea como infinita y cuya esencia está constituida por la universalidad de la sustancia, que ella ha asimilado. La sustancia no es sino la fuerza que absorbe el Yo en lo que tiene de finito y que es absorbida luego ella misma por la Conciencia infinita de sí. Sólo el Yo, pero el Yo que posee el orgullo diabólico de plantearse como Conciencia de sí universal e infinita, constituye la sustancia, la esencia de toda cosa."

<sup>183</sup> Cf. *Andres alemanes*, 14 de diciembre de 1842.

<sup>184</sup> Cf. *Gaceta renana*, 12, 14, 19 de abril de 1842, y J. H. Mackay, *op. cit.*

rechazo de toda autoridad que sea obstáculo para el desarrollo de la personalidad.<sup>185</sup>

Marx esperaba que luego de su partida de Bonn, el 4 de mayo, y de su regreso a Berlín, B. Bauer, que hasta el momento no había hecho mucho caso de los "Liberados" y que inclusive había emitido severos juicios sobre ellos,<sup>186</sup> los llevaría a modificar su género de vida y sus concepciones. Quedó muy desilusionado al ver que, lejos de apaciguarlos, contribuyó a llevar al extremo su libertinaje.<sup>187</sup>

Como conocía por experiencia las dificultades de la acción política y lo que costaba mantener la *Gaceta renana* frente a los ataques conjuntos de la censura y el gobierno,<sup>188</sup> no podía más que despreciar la fraseología y la acción puramente verbal de los "Liberados", y molesto por su falta de seriedad y de carácter, pronto habría de apartarse completamente de ellos.

Estalló una primera diferencia a propósito de la crítica que éstos hacían del liberalismo, al cual condenaban como expresión de la política del "Justo término medio." Aunque compartía sus ideas sobre la monarquía constitucional, de la que decía, en carta a Ruge del 5 de marzo de 1842, que era una institución bastarda y contradictoria,<sup>189</sup> Marx no podía admitir, por razones de oportunidad política, su crítica intransigente y absoluta del liberalismo. Consideraba, en efecto, que en las circunstancias del momento, era necesario, para triunfar en la batalla contra la reacción, no provocar un conflicto inútil con la burguesía, que tenía en tablada una dura lucha a favor del liberalismo, y pensaba que el único efecto de sus fanfarronadas seudorrevolucionarias serían acentuar la censura y poner en peligro la existencia misma del diario.

Asimismo, en carta al co-gerente D. Oppenheim, sometía a una crítica severa el artículo de E. Bauer sobre el "Justo término medio", exponiendo en dicha oportunidad la forma en que, según su opinión, debía dirigirse y redactarse la *Gaceta renana*. "Si le parece bien, envíeme el artículo sobre el 'Justo término medio' para que le haga una crítica. Este problema hay que discutirlo sin pasión. Las consideraciones generales teóricas sobre la constitución del Estado son más propias de revistas científicas que de periódicos. Por otra parte hay que exponer y desarrollar la verdadera teoría en su relación con los hechos concretos y con el

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, págs. 25-26: "Los rayos de toda educación convergen así en un centro que es la personalidad. El saber, por extenso y profundo, por amplio y accesible que sea, no constituye más que una simple posesión y propiedad, en tanto no esté integrado en el centro invisible del Yo, para emerger luego de él, con fuerza invencible, bajo la forma de voluntad, de espíritu supersensible e inaprehensible. El saber se transforma, así, cuando, al dejar de vincularse a objetos, se vuelve conciente de sí, se confunde con la Idea que se conoce a sí misma, con el Espíritu que tiene conciencia de sí."

<sup>186</sup> Cf. *Correspondencia entre B. Bauer y E. Bauer*, Charlottenburgo, 1844, pág. 160. Carta de B. Bauer a E. Bauer, del 6 de diciembre de 1841. En una carta a Ruge, también del 6 de diciembre de 1841, B. Bauer calificaba al *Athenäum* de ineficaz y reprochaba a los Jóvenes Hegelianos de Berlín por tener consideración sólo hacia sí mismos y hacia su gran saber (cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 264).

<sup>187</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 278. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842: "Es una suerte que Bauer se encuentre en Berlín. Les impedirá, por lo menos, hacer estupideces [...] Quien como yo haya vivido largo tiempo entre esa gente, encontrará justificado este temor."

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, pág. 277. Carta de Marx a Ruge, del 9 de julio de 1842.

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, pág. 269.

estado de cosas existente. Una manifestación tan estrepitosa contra los actuales pilares del Estado sólo puede traer como consecuencia la acentuación de la censura y aun la clausura del diario [...] En todo caso, irritamos a una gran cantidad, quizá a la mayoría de los liberales comprometidos en la acción política, que han asumido la ingrata y penosa tarea de conquistar paso a paso la libertad dentro de los límites impuestos por la Constitución, mientras que, encaramados en el cómodo asiento de la teoría abstracta, pretendemos denunciar sus contradicciones [...] El autor del artículo sobre el 'Justo término medio' nos invita a la crítica, pero: 1º Todos sabemos de qué manera responde el gobierno a semejantes provocaciones; 2º No basta realizar una crítica [...] el verdadero problema consiste en saber si hemos elegido a tal efecto un terreno apropiado. Los diarios sólo se prestan a la discusión de esos problemas cuando se han convertido en problemas que tocan de cerca al Estado, en problemas prácticos. Estimo absolutamente indispensable que la *Gaceta renana* no sea dirigida por sus colaboradores, sino que, por el contrario, los dirija ella. Artículos como éstos ofrecen una excelente ocasión de indicar a los colaboradores la línea de acción que es preciso seguir. El escritor aislado no puede, en efecto, tener, como el diario, una visión de conjunto de la situación."<sup>190</sup>

Esbozaba una crítica análoga del artículo de M. Hess sobre "Alemania y Francia consideradas desde el punto de vista de la centralización".<sup>191</sup> Hess, decía, había planteado y resuelto el problema de la centralización en forma utópica, remplazando el mundo real por un mundo imaginario. "Un problema actual tiene de común con todo problema justificado por su contenido, y por ello mismo racional, que la dificultad principal que presenta no es la respuesta que hay que darle, sino la forma en que se lo debe plantear.

"Por tal razón, una verdadera crítica implica un análisis, no de las respuestas, sino de los problemas. Así como se halla la solución de una ecuación algebraica cuando ésta ha sido clara y correctamente planteada, así la respuesta a un problema queda señalada cuando éste constituye un problema real. Para resolver antiguos problemas la historia no conoce otro método que el de solucionarlos con nuevos problemas. Las palabras que dan la clave del enigma de cada época son, debido a ello, fáciles de encontrar; son los problemas del día. Si, en las respuestas, las tendencias y la inteligencia de los individuos desempeñan un gran papel, y si hace falta una visión sagaz para distinguir en ellas lo que corresponde al individuo de lo que es propio de la época, los problemas, en su implacable claridad, son las grandes voces de su tiempo; dominan a los individuos y son las consignas de su época, cuyas tendencias expresan en el plano de la realidad práctica."<sup>192</sup>

Después de haber planteado el problema de la centralización en un plano irreal y abstracto, Hess respondía a él en forma utópica, diciendo que el conflicto entre el individuo y el Estado, provocado por este problema, podía ser fácilmente resuelto ubicándose desde un punto de vista superior, un punto de vista filosófico en el cual se establecía la conjunción de los intereses particulares y del interés

<sup>190</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 280. Carta de Marx a D. Oppenheim, 25 de agosto de 1842.

<sup>191</sup> Cf. *Gaceta renana*, 17 de mayo de 1842. Esta crítica quedó como manuscrito, cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, págs. 230-231: El problema de la centralización.

<sup>192</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 230.

general. Marx se burlaba de esta solución, que remplazaba el mundo real por un mundo imaginario, y denunciaba la futilidad y esterilidad de la crítica de Hess, que, decía, de filósofo no tenía más que el nombre.

"El autor alaba a justo título la asombrosa facilidad con que se llega, desde ese punto de vista, a resolver todos los problemas, pero se equivoca al calificar este tipo de solución de absolutamente justo y aun de ser el único justo, y ese punto de vista de filosófico. La filosofía no puede dejar de protestar enérgicamente cuando se la confunde con la imaginación. La ficción de un pueblo de 'justos' es tan extraña a la filosofía como la ficción de 'hienas piadosas' puede serlo a la naturaleza. El autor remplace la filosofía por sus abstracciones."<sup>193</sup>

Vemos dibujarse así una tendencia cada vez más clara hacia el rechazo del idealismo y el utopismo, determinada por su participación activa en la lucha que desarrollaba la *Gaceta renana*, y por su contacto más directo con la realidad política y social. A decir verdad, aún consideraba el Espíritu como el elemento motor de la Historia, y el Estado como su manifestación superior, pero cada vez se le hacía más claro que los problemas políticos y sociales debían tratarse y resolverse por medio de un análisis exacto y profundo de los hechos, en la perspectiva de la lucha política.

Esa tendencia a considerar la realidad política y social bajo su aspecto concreto, unida a su deseo de participar cada vez más activamente en la lucha política, al mismo tiempo que lo alejaba de los "Liberados" lo acercaba a Feuerbach y Ruge.

En un artículo publicado el 16 de febrero de 1842 en los *Anales alemanes*: "Juicio sobre el libro *La esencia del cristianismo*",<sup>194</sup> Feuerbach había subrayado la importancia práctica de su crítica de la filosofía hegeliana, que ponía fin a la especulación y daba a la filosofía, como base, la observación de la Naturaleza y del Hombre considerados en su realidad concreta.

"Hegel opone lo infinito a lo finito, lo especulativo a lo empírico, mientras que, reconociendo ya lo infinito en lo finito, lo especulativo en lo empírico, yo considero que lo especulativo no es más que la esencia misma de lo real. En los 'misterios especulativos' de la religión sólo veo verdades naturales; el 'misterio especulativo' de la Trinidad, por ejemplo, simplemente significa que sólo la vida en común es la vida verdadera. Para mí no existe, así, una verdad especial, transcendental, sobrenatural, sino sólo una verdad general, immanente y, en resumen, natural [...]. No es posible adoptar la filosofía hegeliana, aunque más no sea debido al lugar subordinado y al papel secundario que asigna a la naturaleza, lo que está en contradicción con el papel cada vez más importante que ésta desempeña en la vida y en las ciencias. Para dar su verdadero lugar a la naturaleza, hay que remplazar el Espíritu imaginario del mundo por el espíritu vivo del hombre real. Mi libro ha nacido precisamente del deseo de reducir la filosofía,

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, pág. 231.

<sup>194</sup> Feuerbach se vio llevado a escribir este artículo debido a que los Jóvenes Hegelianos no habían comprendido ni el carácter fundamental, ni el alcance de *La esencia del cristianismo*, que consideraban, no como una inversión, sino como la más justa interpretación de la doctrina hegeliana. Ruge había calificado a Feuerbach de auténtico comentarista de Hegel y consideraba su teoría como la consecuencia necesaria de la concepción hegeliana de la presencia inmanente de lo Absoluto en el Mundo; Engels veía igualmente en él a un discípulo de Hegel y pensaba que su crítica de la religión era el complemento de la doctrina religiosa de Hegel (*Mega*, I, t. II, pág. 225: Schelling y la Revelación).

que al mismo tiempo que se considera immanente sigue siendo profundamente trascendental y por ello contradictoria, a sus elementos más simples, incluidos en el hombre."<sup>195</sup>

Al subrayar así que su filosofía no debía ser considerada como un desarrollo del hegelianismo y que, por el contrario, constituía una inversión total, Feuerbach abría el camino para una superación radical del hegelianismo y el idealismo, y ejercería una influencia determinante sobre los elementos más progresistas de la izquierda hegeliana.

Dicha influencia se hizo sentir primero en Ruge, quien, desde el comienzo del año, imprimió una tendencia cada vez más revolucionaria a los *Anales alemanes*. Pensaba que la crítica debía provocar, al menos en el plano teótico, una revolución total que realizaría la esencia de los tiempos nuevos,<sup>196</sup> haciendo triunfar el ateísmo y la soberanía popular mediante el establecimiento de una república democrática.<sup>197</sup>

El carácter cada vez más radical que daba a los *Anales alemanes* no tardaría en provocar la acentuación de la censura.

A principios de marzo de 1842, Wigand le escribía que los *Anales alemanes* estaban amenazados de clausura, y, descorazonado, se preguntaba si valía la pena continuar la lucha. "Desde el sábado último me han retirado formalmente la concesión acordada a los *Anales*. He sido invitado a comparecer ante el Consejo, donde me manifestaron que, por orden ministerial, la concesión quedaba suspendida. Protesté y antes de ayer deposité, como de costumbre, seis ejemplares de la revista. En seguida me acusaron recibo, para evitar todo estrépito, y es posible que aún no esté todo perdido. Quedarse o emigrar: tal es el problema que

<sup>195</sup> Cf. *Anales alemanes*, febrero de 1842: L. Feuerbach, Juicio sobre el libro *La esencia del cristianismo*. Cf. M.-G. Lange, L. Feuerbach. *Pequeños escritos filosóficos*, Leipzig. 1950, págs. 35-36-42.

<sup>196</sup> *Anales alemanes*, 3 de enero. A. Ruge, Prólogo, págs. 1-3. "No se puede reprochar a la teoría que sea revolucionaria, porque sólo los pensamientos revolucionarios son verdaderos pensamientos. Toda vida, todo espíritu, tiende a renovarse constantemente; el cuerpo se corrompe cuando lo abandona la actividad interna creadora, del mismo modo que el Estado muere cuando hace de una paz tranquila e indolente su ideal, porque constituye la expresión concreta del movimiento del Espíritu. Si la revista quiere vivir y cumplir su misión, debe seguir, y si es posible preceder, el movimiento dialéctico del Espíritu, de la Revolución teórica que caracteriza nuestra época. Ésta tiene ahora un carácter esencialmente crítico; la crisis que causa tantas inquietudes no es más que la tentativa de liquidar y rechazar las formas del pasado, signo de que existe ya un contenido nuevo."

<sup>197</sup> Cf. *Correspondencia de Ruge*, t. I, pág. 259. Carta de Ruge a Prutz, 8 de enero de 1842. "Como religión racional, la Filosofía de las Luces es la negación del cristianismo; como concepción republicana, es la negación del Absolutismo. Al sostener plenamente los Derechos del Hombre y de la razón, proclama la Revolución, que no hace sino expresar abierta y claramente lo que constituye el sentido profundo de la Filosofía de las Luces. El nuevo principio universal que encierra esta filosofía es la autonomía del espíritu humano. Allí donde triunfa dicho principio [...], vemos desmoronarse el Cristianismo, que subordina el espíritu humano a un espíritu divino ubicado en el más allá, y también el Absolutismo, que subordina el Estado y los súbditos a una voluntad y a una inteligencia superiores a las del pueblo y a las del Espíritu del tiempo presente, y que niega la soberanía popular. Esto es lo que constituye la Revolución."

Cf. *ibid.*, pág. 272. Carta de Ruge a Rosenkranz, abril de 1842: "No se puede negar que en esta situación del Espíritu el principio del Humanismo íntegro no debe conducir a la lucha entre el Absolutismo y la libertad [...]. La constitución del Estado, cuando es conforme a su verdadera naturaleza, siempre es la República, y ésta no es verdadera si no es democrática."



ahora se plantea. ¿Pero por quién y por qué luchamos? Si observamos y escuchamos lo que sucede a nuestro alrededor, no podemos dejar de sentirnos pájaros raros. Pobres hombres ciegos y locos. Casi todos aprueban la reacción, cosa que la hace cada vez más insolente. Observe Portugal: allí se ha inmolado la libertad. La situación no es mejor en España. En Inglaterra llevan ventaja los torys, cosa que constituye un desafío al sentido común. En Francia la posición de Guizot es firme y siempre obtiene la mayoría. Savigny es ministro, Puchta viene a Berlín.<sup>198</sup> B. Bauer ha sido destituido y Feuerbach relegado a una aldea. No es posible lograr siquiera el derecho de ciudadanía en Dresde, y me encuentro casi aislado aquí. Sólo es bien visto quien no tiene carácter ni convicciones. Mi querido amigo, ¿no valdría más tomar champagne y burlarnos de los locos, en lugar de dejarnos castrar y perseguir por amor a la patria?"<sup>199</sup>

Sin embargo, Ruge no se descorazonaba y continuaba luchando, tanto en el plano teórico como en el político. Hizo primero un análisis crítico de la Filosofía del Derecho de Hegel, publicada en agosto de 1842 en los *Anales alemanes*;<sup>200</sup> combatía al mismo tiempo el idealismo y las tendencias reaccionarias de dicha obra. Inspirándose en Feuerbach, reprochaba a Hegel el haber considerado el Estado y sus instituciones desde un punto de vista especulativo, fuera de la evolución concreta de la historia, cuyo producto son, y el atribuirles, idealizándolas, un carácter y un valor absolutos. "El defecto general de toda la filosofía de Hegel, de ubicarse en un punto de vista teórico, al margen de la historia concreta, es asimismo el de su Filosofía del Derecho. No se puede considerar el Estado en sí y separarlo de la historia, porque toda concepción del Estado y, de una manera más general, toda filosofía, es el producto de la historia. Por esa misma razón, no se puede considerar la Constitución, es decir, una forma determinada del Estado, como una institución eterna y absoluta, porque un Estado determinado sólo constituye un momento de la existencia del Espíritu, que se realiza en él en el plano de la historia."<sup>201</sup>

Volviendo sobre la crítica ya realizada por el doctor F. Strausz, de la confusión que hacía Hegel entre la verdad lógica y la realidad histórica, Ruge mostraba que esa confusión lo había llevado a reducir los hechos históricos a categorías lógicas, a conceptos, y por lo tanto a atribuir, a formas históricas particulares y pasajeras, tales como la monarquía hereditaria, un carácter de necesidad lógica y un valor absoluto.

"La teoría —escribía— debe separar muy nítidamente su posición metafísica de su posición crítica, su comportamiento frente a categorías lógicas de su comportamiento frente a categorías históricas. Para conservar un carácter especulativo y comportarse en teoría absoluta, sin dejar lugar alguno a la crítica, la Filosofía del Derecho de Hegel elevó aquello que no tiene más que una existencia empírica, las determinaciones históricas, al rango de determinaciones lógicas [...]. Si bien es verdad que subraya con fuerza, en su descripción de la historia, la forma particular que reviste el Espíritu en una época determinada, no es menos cierto

<sup>198</sup> G. F. Puchta, nacido en 1798, uno de los principales miembros de la Escuela del Derecho, acababa de ser llamado a Berlín en 1842, como sucesor de Savigny.

<sup>199</sup> Cf. *Anecdota*, I, págs. 21-22. Carta de Wigand a Ruge, 11 de marzo de 1842.

<sup>200</sup> Cf. *Anales alemanes*, agosto de 1842: A. Ruge, La filosofía del derecho de Hegel y la política actual.

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, pág. 762.

que una clara distinción entre lo metafísico y lo histórico se halla completamente ausente en él. Así es como trata de demostrar el carácter de necesidad lógica de la monarquía hereditaria, del mayorazgo, del sistema parlamentario bicameral, cuando habría debido dedicarse a demostrar que eran productos de la historia, explicarlos y criticarlos como realidades históricas. Se puede definir en forma abstracta, partiendo de consideraciones generales sobre el desarrollo del Espíritu, lo que es una Constitución en sí y cuál es su objetivo, pero es evidente que toda Constitución real es una categoría histórica, y que sólo la crítica de la misma puede dar impulso al desarrollo de la historia."<sup>202</sup>

De este análisis de la Filosofía del Derecho de Hegel, Ruge llegaba a la conclusión de que la evolución del mundo estaba determinada, no por el movimiento dialéctico de la Idea, de la Lógica, como Hegel lo pensaba, sino por el de la historia, cuyo elemento motor es la Crítica. Ésta, mientras tanto, conservaba, según él, un carácter demasiado abstracto en Alemania. Para darle un carácter más práctico y concreto, preconizaba, como H. Heine y M. Hess, una alianza del espíritu teórico de los alemanes y del espíritu práctico de los franceses, que debía traducirse en la unión de la filosofía crítica y la lucha política.

"La época presente parece sobre todo dedicada a desarrollar, mediante la acción recíproca de los unos sobre los otros, a los teóricos abstractos que son los alemanes y a los políticos un tanto limitados que son los franceses. Si el catolicismo es un obstáculo para la libertad individual, el protestantismo abstracto, que parece haber alcanzado su punto culminante en Hegel, se opone a la libertad política, y es preciso reconocer que sin libertad política sólo puede existir una libertad espiritual abstracta, incapaz de engendrar un desarrollo histórico real. Por eso Alemania ha tratado de apropiarse del espíritu ejecutivo de los franceses, del que carece, y al igual que Francia aprovechó las consecuencias teóricas de la Reforma. Pero ambos países deben ir mucho más lejos de lo que lo han hecho hasta ahora, en el intercambio de sus cualidades."<sup>203</sup>

Bajo el efecto de la acentuación de la lucha política, Marx evolucionaba, como Ruge, hacia una concepción más realista del Estado y de la sociedad, y de las luchas políticas y sociales, dando como éste un carácter más concreto a la crítica, a la cual asignaba como tarea asegurar, no sólo el triunfo del ateísmo, sino también, y sobre todo, el de la soberanía popular; pero Marx iba más allá, no sólo de los "Liberados", que de más en más se atrincheraban en su crítica abstracta, sino también de Ruge, quien consideraba todavía la revolución como un movimiento de liberación esencialmente espiritual.

La transformación de sus concepciones y de su acción política se efectuaba en una atmósfera de lucha cada vez más enconada, bajo la constante agravación de la censura.<sup>204</sup>

En esas circunstancias fue llamado a remplazar a Rutenberg como director del diario, debido a la incapacidad total de éste.<sup>205</sup> Desde su regreso de Tréveris a Bonn, en julio, se le había solicitado su colaboración cada vez con mayor frecuencia en la redacción del diario, cuya dirección prácticamente aseguraba él

<sup>202</sup> Cf. *Anales alemanes*, agosto de 1842, pág. 763.

<sup>203</sup> Cf. *Anales alemanes*, 1842, pág. 767.

<sup>204</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 276.

<sup>205</sup> Cf. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, pág. 395. Carta de Prutz a D. Oppenheim, 8 de diciembre de 1842: "Usted tuvo que desprenderse de Rutenberg; ¿es ver-

desde agosto, como lo demuestra su carta a D. Oppenheim, en la cual le expone la forma en que, según su opinión, debía redactarse la *Gaceta renana*.<sup>206</sup>

En sus nuevas funciones Marx dio pruebas de tanta energía como habilidad, y supo utilizar todas las posibilidades que se le ofrecían para llevar adelante la lucha contra el Estado prusiano.

El primer problema del que tuvo que ocuparse como redactor en jefe del diario fue el del comunismo.

Molesta al ver que la *Gaceta renana* le disputaba el primer puesto entre la prensa liberal, la *Gaceta general de Augsburgo* la acusó de tener una tendencia comunista,<sup>207</sup> aunque ella misma había publicado correspondencias muy tendenciosas de H. Heine sobre el comunismo.<sup>208</sup>

El ataque era tan hábil como pérfido. Hacía alusión a los hijos de ricos comerciantes e industriales, comanditarios de la *Gaceta renana* que jugaban con las ideas socialistas, sin pensar por un momento en compartir su fortuna con los obreros, y sostenía que era pura locura amenazar a la burguesía alemana, que acababa de nacer, con la suerte de la nobleza francesa.<sup>209</sup>

Dichos ataques se apoyaban en correspondencias y en artículos de carácter socializante de G. Mevissen y de M. Hess.

Gustav Mevissen<sup>210</sup> había quedado impresionado, en el curso de un viaje a Inglaterra, por la miseria del proletariado, precio del desarrollo de la gran industria, que agravaba sin cesar —debido a la desocupación y a la disminución de los salarios, fruto del perfeccionamiento del maquinismo— las condiciones de vida de los obreros. Durante una estada en Francia entró en relación con los sansimonianos y creyó encontrar en el sansimonismo la solución de los problemas económicos y sociales. Creía, con Saint-Simon, que el desarrollo racional de la industria debía traer la supresión de los males sociales engendrados por la competencia. Quería, a tal efecto, apelar al Estado, único capaz de resolver racio-

dad que Marx lo ha remplazado? Si es así, lo felicito muy sinceramente, porque en mi breve encueatro con él, Marx me hizo la impresión de un talento eminente." Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 279. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842: "Rutenberg es un peso en mi conciencia. Yo lo hice entrar como redactor en jefe en el diario, pero ha demostrado ser enteramente incapaz de dirigirlo."

<sup>206</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 280. Carta de Marx a D. Oppenheim, 25 de agosto de 1842.

<sup>207</sup> *Gaceta general de Augsburgo*, 11 de octubre de 1842: La doctrina comunista. Este artículo era sin duda de Höffken, quien, luego de salir de la *Gaceta renana*, pasó a ser redactor de la *Gaceta general de Augsburgo*. La polémica de ésta contra la *Gaceta renana* se inició el 21 de marzo, con un ataque contra B. Bauer, a quien acusaba de jacobinismo a causa de un artículo que había escrito sobre la Revolución francesa. B. Bauer le respondió el 27 de marzo. El 24 de abril la *Gaceta renana* contraatacaba a su vez con su artículo: El terrorismo de la *Gaceta general de Augsburgo*.

<sup>208</sup> Cf. H. Heine, *Gaceta general de Augsburgo*. Artículos del 11 de diciembre y 24 de diciembre de 1841, del 20 de junio y 12 de julio de 1842.

<sup>209</sup> Cf. *Gaceta general de Augsburgo*, 11 de octubre de 1842: La doctrina comunista. "Amenazar desde ahora a la clase media, que apenas comienza a respirar y a alzar tímida-mente la mirada, con la suerte de la nobleza francesa en 1789, es comportarse como esos chiquillos que, en cuanto ven producirse una perturbación en un país vecino, procuran reproducirla aquí por medio de la prensa. Se torna así más difícil y lejana la conquista de las garantías políticas que son primordiales, como ya se hizo antes por medio de burlas contra el cristianismo, provenientes de ese mismo medio."

<sup>210</sup> Sobre G. v. Mevissen, cf. J. Hansen, *Gustav von Mevissen, Ein rheinisches Lebensbild*, 2 vol., Berlín, 1906. Cf. J. Droz, *El liberalismo renano*, cap. II y III.

nalmente el problema económico y social, suprimiendo la anarquía en la producción y poniendo freno al egoísmo de los hombres.<sup>211</sup> De regreso de un nuevo viaje a Inglaterra, realizado en agosto de 1842, en el mismo momento en que estallaba la gran huelga revolucionaria de los obreros de la industria textil, expuso sus concepciones económicas y sociales en un extenso artículo: "La situación en Inglaterra", que apareció en setiembre en la *Gaceta renana*.<sup>212</sup> La competencia, decía, determina una creciente disminución de los salarios y engendra conflictos sociales. Hasta ahora se ha podido evitar la revolución gracias a la resistencia de la clase media, de más en más amenazada por la concentración industrial, pero estallará si el gobierno no toma las medidas necesarias para paliar la crisis y la desocupación, medidas que consisten en: protección a la clase media, reparto de las grandes propiedades y acceso de la clase obrera a la propiedad.

"Ahora, en el momento en que la industria del continente y la de América del Norte se emancipan a grandes pasos, la venta de los productos manufacturados ingleses sufre un estancamiento, muchas personas se hallan, por lo tanto, sin trabajo y la competencia de los desocupados hace bajar los salarios, cuyo monto no permite ya a la clase obrera satisfacer sus necesidades. Quiebras y pauperismo serán la consecuencia de todo ello, y cuando se haya extendido suficientemente, la miseria provocará, a fuerza de desesperación, una transformación radical de la propiedad."<sup>213</sup>

A diferencia de Mevissen, que seguía siendo partidario de un liberalismo económico moderado por un control estatal, M. Hess exponía en sus artículos una doctrina comunista de inspiración feuerbachiana, en la cual planteaba como principio que la humanidad, después de haber tomado conciencia de su verdadera naturaleza, debía crear una organización social en armonía con ésta e instaurar a tal efecto el comunismo, donde la vida individual se confunde con la vida colectiva.<sup>214</sup>

Además de sus artículos, enviaba correspondencias de inspiración igualmente comunista.

En abril publicó un Manifiesto de comunistas franceses, señalando en dicha oportunidad que el comunismo era un hecho histórico importante que no se podía ignorar ni despreciar.<sup>215</sup> En setiembre analizó dos artículos que el comunista

<sup>211</sup> Cf. Droz, *op. cit.*, págs. 249-252.

<sup>212</sup> Cf. *Gaceta renana*, 13, 18 y 20 de setiembre de 1842.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*, 13 de setiembre de 1842. Cf. asimismo *ibid.*, 18 de setiembre de 1842: "Dada la distribución de la propiedad, la miseria debe persistir o reaparecer rápidamente, porque la gran masa de la nación, excluida de la propiedad de la tierra y arrojada a la industria, empuja hacia un desarrollo industrial inexorable."

<sup>214</sup> Cf. *ibid.*, 11 de setiembre de 1842: M. Hess, Los partidos filosóficos en Alemania. Demostraba en dicho artículo que las revoluciones de 1789 y 1830 sólo habían beneficiado a la burguesía, que la tarea del momento consistía en emancipar a todo el pueblo aboliendo la miseria, y realizando el socialismo. "El pauperismo, el aumento de la miseria del pueblo, ha atraído recientemente la atención general y dado una orientación completamente nueva y particular a las tendencias de nuestra época. Se percibe que las aspiraciones liberales han sido hasta el momento incapaces de arrancar a la gente de una situación prácticamente equivalente a la esclavitud."

<sup>215</sup> Cf. *Gaceta renana*, 21 de abril de 1842: M. Hess. Los comunistas en Francia. Extracto del Manifiesto publicado por *La Presse*.

"La práctica de la igualdad se base:

"1) En la comunidad del trabajo;

"2) En la igualdad de derechos para la utilización de lo que se produce en común;

W. Weitling había publicado en su revista *La joven generación*, uno de los cuales trataba el problema de la vivienda y el otro la forma de gobierno comunista.<sup>216</sup> El 7 de octubre, por último, citó, en un informe ante un congreso de científicos realizado en Estrasburgo, en el cual se discutieron las doctrinas socialistas francesas, el discurso de Pompery, quien, comparando la lucha de los proletarios contra el régimen de la propiedad privada con la de la burguesía contra el régimen feudal, señalaba que ésta amenazaba con provocar una revolución.

Estos artículos y estas correspondencias sirvieron de pretexto para el pérfido ataque de la *Gaceta general de Augsburgo*. La respuesta principal a dicho ataque provino de Marx.<sup>217</sup> Su artículo, el primero que escribía en calidad de redactor en jefe, revelaba su desconcierto frente a un problema que no conocía bien.<sup>218</sup> En ese momento estaba, en efecto, ganado por el liberalismo democrático, aunque presentía, bajo la influencia de Heine, de Hess y de los socialistas franceses, a quienes empezaba a estudiar, que el liberalismo no podía resolver el problema social. En su réplica señalaba, primero, que, si el comunismo no se planteaba aún en Alemania más que en forma teórica, no por ello dejaba de constituir un problema muy importante, imposible de resolver con una frase trivial, como lo hacía la *Gaceta general de Augsburgo*.<sup>219</sup> Pensaba que ese problema, que dos grandes pueblos, el francés y el inglés, trataban de resolver con sus teóricos eminentes, entre los cuales citaba a Fourier, Leroux, Considérant y sobre todo a Proudhon, debía ser estudiado con seriedad, aun en Alemania, donde todavía no presentaba un carácter de actualidad.<sup>220</sup> Y terminaba su artículo declarando que se proponía hacerlo, y el ardiente tono con que insistía en la importancia del comunismo dejaba presentir que no tardaría en convertirse en un entusiasta partidario de dicha doctrina.

"Estamos convencidos de que el peligro no reside tanto en el hecho de tratar

"3) En la comunidad de la educación y la transformación de la familia;

"4) En la comunidad de la tierra."

<sup>216</sup> Cf. *ibid.*, 29 de setiembre de 1842. Dichos artículos fueron reproducidos en agosto de 1842, en *El Telégrafo de Hamburgo*.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, 16 de octubre de 1842: El comunismo y la *Gaceta general de Augsburgo*.

El 13 de octubre, dos días después de la publicación del artículo de la *Gaceta general de Augsburgo*, la *Gaceta renana* le reprochó su pretendida imparcialidad, que en realidad servía para ocultar su indiferencia política y su perfidia, y decía que sólo el temor a sus lectores liberales le impedía convertirse en un diario abiertamente reaccionario.

<sup>218</sup> A propósito de este artículo, C. Marx escribiría en el prefacio de su libro *Contribución a la crítica de la economía política*, Berlín, 1951, pág. 12: "Por otra parte, en esa época en que el deseo de parecer 'avanzado' dispensaba a menudo del conocimiento real de las cosas, un débil eco filosófico del socialismo y del comunismo había resonado en la *Gaceta renana*. Me alcé contra esa falta de seriedad, pero al mismo tiempo declaré abiertamente, en una controversia con la *Gaceta general de Augsburgo*, que los estudios que hasta entonces había realizado no me permitían emitir juicio alguno sobre el contenido de las tendencias francesas."

<sup>219</sup> Cf. *Mege*, I, t. II, pág. 260.

<sup>220</sup> Cf. *ibid.*, pág. 263: "La *Gaceta renana*, que ni siquiera concede una realidad teórica a las ideas comunistas en su forma actual, y que desea aún menos su realización práctica, que por otra parte no considera posible, se propone someter tales ideas a un serio análisis crítico. Si la *Gaceta general de Augsburgo* no se conformara con opiniones y frases hechas, vería que obras como las de Leroux y Considérant, y en especial el penetrante libro de Proudhon, no pueden refutarse con algunas observaciones superficiales, y que su crítica exige un estudio largo, serio y profundo."

de poner en práctica el comunismo, cuanto en la elaboración misma de la doctrina comunista, porque a las tentativas de realizar el comunismo, aun si están apoyadas por un movimiento de masas, se les puede responder por medio del cañón desde el momento en que manifiestan su peligrosidad, mientras que las ideas que se apoderan de nuestra inteligencia, de nuestra alma, de nuestra conciencia, son cadenas de las que no es posible desprenderse sin desgarrarse el corazón, demonios que sólo pueden vencerse sometiéndose a ellos."<sup>221</sup>

El creciente interés que ponía Marx en los problemas sociales y en el comunismo lo llevó, no bien dejó Bonn en octubre, para dirigirse a Colonia, a participar de las discusiones sobre el socialismo que se llevaban a cabo desde el verano en un club donde se reunían con M. Hess, el iniciador, J. Bürgers, Schramm, Mevissen, Jung, el abogado J. Compes, antiguo miembro de la Burschenschaft, el médico Kari d'Estes, que desempeñaría un papel de primera línea en el movimiento comunista; Brüggemann, quien remplazaría a Hermes como redactor en jefe de la *Gaceta de Colonia*, y el ex oficial Anneke, que desempeñaría un importante papel en la revolución de 1848. Marx emprendió entonces un estudio profundo del socialismo y del comunismo, pero no se convirtió aún a dichas doctrinas, pues seguía convencido de que la solución del problema, tanto social como político, dependía de la reforma del Estado.<sup>222</sup>

Esa concepción hegeliana del Estado considerado como principio regulador del desarrollo político y social, dominaba todavía su tercer artículo sobre los debates de la Dieta renana, dedicado a la ley dirigida a reprimir el robo de leña.<sup>223</sup>

Dicha ley señalaba una de las fases de la lucha desarrollada por el capitalismo contra los últimos vestigios de la propiedad comunal del suelo. El robo de leña, los delitos de caza y de pastaje cometidos en los antiguos dominios comunales convertidos en propiedad privada, eran cada vez más frecuentes debido a la creciente miseria de los campesinos; constituían la causa del setenta y cinco por ciento de las demandas judiciales en Prusia, en 1836, y fueron castigados con una severidad cada vez mayor.<sup>224</sup>

Sin embargo, las penas no parecieron suficientes a los diputados de la Dieta

<sup>221</sup> Cf. *ibid.*, pág. 263.

<sup>222</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 249, *Gaceta renana*, 14 de julio de 1842: C. Marx, Editorial del núm. 179 de la *Gaceta de Colonia*: "Si los antiguos filósofos, teóricos del Estado, vieron en el instinto considerado en la forma de ambición o de sociabilidad, o en la razón —no en la razón propia a la sociedad, sino en aquella que es propia al individuo—, el elemento creador del Estado, la filosofía nueva, en cambio, accediendo a una concepción a la vez más elevada y más profunda, hace derivar a éste de la idea de totalidad. Considera al Estado como el gran organismo en el cual debe realizarse la libertad jurídica, moral y política, y en el cual cada ciudadano, al obedecer las leyes del Estado, no hace sino obedecer las leyes naturales de su propia razón, las leyes de la razón humana."

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*, págs. 266-304, *Gaceta renana*, 25, 27, 30 de octubre, 3 de noviembre de 1842: "Debates acerca de la ley sobre robo de leña". Este artículo fue redactado en octubre de 1842. Cf. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, I, pág. 369. Carta de L. Camphausen a O. Camphausen, 28 de octubre de 1842. Para redactar este artículo Marx utilizó las actas de las sesiones de la sexta Dieta renana, Coblenza, 1841, págs. 21-29 (sesiones del 15, 16, 17 de junio de 1841), en particular los discursos de los diputados de las aldeas, de los cuales tomó algunos de sus argumentos. Cf. *ibid.*, págs. 21-22. Sobre este artículo, cf. Hans Stein, *Carlos Marx y el pauperismo renano antes de 1848*, Colonia, 1932, págs. 130-136.

<sup>224</sup> Ch. H. Stein, *op. cit.*, págs. 133-134. Sobre 200.000 demandas, 150.000 se referían a dichos delitos.

renana, quienes, como terratenientes que eran, estaban directamente interesados en la represión de dichos delitos. Fue así como hicieron más rigurosas las disposiciones del proyecto de ley del gobierno, y convirtieron el robo de leña, hasta entonces considerado como un delito simple, en robo calificado, es decir, en un crimen pasible de trabajos forzados.<sup>225</sup>

Por primera vez Marx se ocupaba de un problema social. Como sus conocimientos en ese dominio eran aún insuficientes, y dada su concepción idealista del Estado, trataba el problema desde un punto de vista, no económico y social, sino esencialmente jurídico, político y moral. En lugar de analizar las bases económicas y sociales de dicha ley, hizo una crítica jurídica y política de los debates de la Dieta, subrayando, como ya lo había hecho en su primer artículo, la incapacidad de ésta para legislar en forma equitativa.

Frente a esa ley, cuyos detalles hacían resaltar el egoísmo de los diputados de la Dieta, inaccesibles a todo sentimiento de humanidad, Marx encontró palabras elocuentes e indignadas para defender a la gente pobre, en cuyo favor reivindicaba el derecho consuetudinario, que autorizaba la recolección de leña seca. Al derecho consuetudinario, invocado por los partidarios de la Escuela histórica del Derecho para reforzar los privilegios de la clase dominante, oponía el derecho consuetudinario de la gente pobre, expresión del derecho basado en la equidad. "Nosotros, que no estamos movidos por consideraciones abyectamente prácticas, reclamamos, en favor de la masa de la gente pobre desposeída de todo derecho político y social, lo que el espíritu servil, pretencioso y pedante de los partidarios de la Escuela histórica del Derecho imagina ser una piedra filosofal, capaz de transformar toda reivindicación deshonesta en oro puro ante los ojos del Derecho. Reivindicamos, en favor de los pobres, el derecho consuetudinario de carácter no local, sino general, que es el de los pobres en todos los países [...] Vamos aún más lejos, y pretendemos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza misma, no es sino el derecho de la gran masa miserable privada de todo bien."<sup>226</sup>

Los diputados de la Dieta no se conformaron con abolir ese derecho, sino que agravaron el proyecto de ley en forma tal, que convertía al que recogía leña en un criminal y le infligía una pena en todo sentido desproporcionada respecto de la falta cometida.<sup>227</sup>

A fin de llegar a ese resultado, cuyas consecuencias eran particularmente graves, puesto que excluían al delincuente del Estado, los diputados de la Dieta no vacilaron en violar los principios fundamentales del derecho.

Así, el guardabosque que comprobaba el delito estaba autorizado a fijar el monto de los daños y perjuicios; se convertía, de ese modo, contra toda justicia, a la vez en juez y parte, y no podía ser imparcial pues se veía necesariamente llevado a servir los intereses de su amo, en detrimento de los del delincuente.<sup>228</sup>

Por otra parte, la pena se dictaba para beneficio del propietario, quien rem-

<sup>225</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 268-269.

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, pág. 271.

<sup>227</sup> Cf. *ibid.*, págs. 277-278. Cf. *Actas de las sesiones de la Dieta. Discursos de los diputados de las aldeas*, págs. 21-22.

<sup>228</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 279-281. Cf. *Actas de las sesiones de la Dieta. Discursos de los diputados de las aldeas*, pág. 22.

plazaba así indebidamente al Estado percibiendo, además de los daños y perjuicios, el monto de la multa impuesta.<sup>229</sup>

Para terminar, Marx fustigaba en términos vehementes a la Dieta, que, por encima de toda humanidad y toda justicia, colocaba al poder legislativo al servicio de intereses privados.

"Hemos seguido —escribía— con repugnancia estos debates fastidiosos y mezquinos, pero hemos considerado nuestro deber mostrar lo que habría de esperarse de una Dieta, dedicada a la defensa de intereses privados, si algún día se la encarga verdaderamente de legislar [...] Nuestra exposición demuestra cómo ha rebajado la Dieta al poder ejecutivo, a las autoridades administrativas, a la persona del acusado, la idea de Estado, el crimen mismo y el castigo, para hacer de ellos viles instrumentos del interés privado [...] Para asegurarse de la persona del delincuente, la Dieta ha desmembrado el Derecho y le ha traspasado el corazón [...] La Dieta votó sobre la cuestión de saber si habría que sacrificar los principios jurídicos a los intereses de los propietarios de bosques, o, por el contrario, los intereses de esos propietarios a los principios jurídicos; y los intereses privados se impusieron sobre el Derecho [...] La Dieta cumplió así plenamente su oficio, considerando como objetivo supremo lo que es su función: la defensa de los intereses privados. Que al hacerlo haya pisoteado el Derecho, no es más que una consecuencia natural de su misión, pues el interés privado es ciego por naturaleza, desmedido, parcial, es sólo un instinto brutal, ignorante de toda ley, ¿y puede pedirse que legisle a lo que es la negación misma de la ley?"<sup>230</sup>

En este artículo, en el que se sentía vibrar la indignación de Marx contra los propietarios, éste se ubicaba todavía en el terreno jurídico para su defensa de la gente pobre, y su crítica de la propiedad privada, cuyos efectos condenaba, era totalmente diferente de la de los socialistas, que atacaban el régimen mismo de la propiedad privada.<sup>231</sup>

Por otra parte, si bien descubrió, en un caso particular, que la ley era la expresión de los intereses privados que tenía por misión defender, Marx no pensaba aún extender esa comprobación y esa crítica al conjunto de las leyes. Compentetrado aún de la doctrina hegeliana, pensaba que el Estado tenía por deber garantizar el Derecho en sí, y no los intereses privados.<sup>232</sup> y al caso particular de

<sup>229</sup> Cf. *ibid.*, págs. 288-297. Cf. *Actas de las sesiones de la Dieta. Discursos de los diputados de las aldeas*, pág. 23.

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, págs. 300-302-303.

<sup>231</sup> Como lo señala Mehring (cf. Nachlasz, I, pág. 383), no hay que dejarse engañar por algunas frases aparentemente comunistas, como aquella, por ejemplo, en que considera que desde cierto punto de vista toda propiedad es un robo, puesto que necesariamente lesiona los derechos de terceros; la condena de la propiedad privada se apoya todavía aquí en argumentos esencialmente jurídicos.

Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 269-270: "Si se califica de robo toda lesión, por ínfima que sea, a la propiedad, entonces toda propiedad, por lesionar necesariamente los derechos de terceros, se convierte en un robo."

<sup>232</sup> Cf. *ibid.*, págs. 298-299. "El Estado puede y debe decir: garantizo el derecho contra todo atropello. Sólo el derecho es para mí inmortal [...] Pero el Estado no puede ni debe decir: un interés privado, la existencia particular de la propiedad [...] está garantizada contra todo riesgo, es inmortal [...] El Estado garantizará sin duda tu propiedad privada en la medida en que pueda ser garantizada por medio de leyes equitativas, por medidas preventivas razonables, pero el Estado sólo puede conceder tus reivindicaciones



la ley sobre el robo de leña, oponía la ley en general, que ante sus ojos seguía siendo la expresión de la Justicia y de la Razón; consideraba esa iniquidad legislativa como un atropello del materialismo al espíritu mismo del Estado.

"Ese vil materialismo, ese pecado contra el Espíritu Santo de los pueblos y contra la Humanidad, es consecuencia inmediata de la doctrina que la *Gaceta del Estado prusiano* predica al legislador, doctrina que pretende que en una ley sobre el robo de leña no se considera más que la leña y el bosque, y no que se dé solución política a un problema material, sin tratarlo en su relación con la esencia racional y moral del Estado."<sup>233</sup>

No veía aún que esta ley sobre el robo de leña era el reflejo jurídico de la lucha entre las antiguas relaciones sociales feudales y las nuevas relaciones sociales surgidas del desarrollo del régimen capitalista, y que la recolección de leña seca, que era algo normal mientras subsistieron los antiguos dominios comunales, debía considerarse como un atentado contra la propiedad privada desde el momento en que esos dominios fueron acaparados por el capitalismo; pensaba poder resolver el conflicto apelando al carácter racional del Estado; pero el tono ardiente con que apoyaba las reivindicaciones de la masa pobre y explotada hacía prever su pronta superación del hegelianismo, y su paso a un radicalismo democrático que lo llevaría al comunismo.

Como sus otros artículos, éste fue objeto de grandes elogios, y meses más tarde la *Gaceta de la tarde de Mannheim* escribía al respecto: "Los lectores de esos largos artículos todavía tienen presente la forma ingeniosa e incisiva, la admirable dialéctica con que el autor mordía, por así decirlo como con una barrena, la argumentación apolillada de los diputados y la demoña desde adentro. Rara vez hemos visto afirmarse semejante talento del espíritu crítico; raramente ha manifestado éste en forma más brillante su odio respecto de todo lo que pretende ser 'positivo', jamás ha envuelto y aniquilado tan bien a éste en su red."<sup>234</sup>

Esa concepción aún netamente jurídica y política del Estado y de las leyes le hubiera permitido todavía hacer de los debates acerca de la ley sobre los delitos de caza una crítica análoga a la de la ley sobre el robo de leña, pero no habría podido resolver con ello el problema de la división de las tierras, que sería el tema de su último artículo sobre los debates de la Dieta renana.<sup>235</sup>

---

de carácter privado, frente a un criminal, el derecho que es propio a esas reivindicaciones, la protección de la jurisdicción civil [...] si el Estado hiciera del criminal temporariamente un siervo mío, sacrificaría la inmortalidad del Derecho a tus intereses privados."

<sup>233</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 304. Al final de este artículo Marx utilizó por primera vez el fetichismo para caracterizar los hechos sociales. Señalando que la leña considerada como tal, aislada de las relaciones sociales que la vinculan a los hombres, se convertía para la Dieta renana en una especie de fetiche que, al adquirir un carácter sagrado, le dictaba leyes inhumanas, comparaba la Dieta renana a los salvajes de la isla de Cuba, quienes pensaban que el oro era el fetiche de los españoles. Había tomado sus ideas sobre el fetichismo del libro de de Brosses, *Sobre el culto de los fetiches*, París, 1760, traducido al alemán por E. B. H. Pistorius, en 1785.

<sup>234</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 152-153. *Gaceta de la tarde de Mannheim*, 28 de febrero de 1843.

<sup>235</sup> Cf. H. Stein, *op. cit.*, pág. 134. "Marx se conformaba con tratar en forma dialéctica el problema [del robo de leña], desde un punto de vista jurídico y político." Se puede pensar que él mismo se dio cuenta de esta insuficiencia, a juzgar por una correspondencia de Colonia aparecida el 23 de febrero de 1843 en la *Gaceta de la tarde de Mannheim*, que provenía sin duda del círculo de "La joven Colonia", es decir, el ambiente inmediato de

Estos dos artículos no fueron publicados, y sin duda ni siquiera redactados a causa de la proximidad de las elecciones, que disminuían el interés del público por los debates de la antigua Dieta. Únicamente sobre el último tema se tienen algunas informaciones que permiten suponer en qué sentido lo habría tratado Marx. El gobierno prusiano, deseoso de apoyarse en Renania en una sólida clase campesina, había presentado a la Dieta un proyecto de ley tendiente a limitar la división de la tierra, que, llevada al exceso, arruinaba a los campesinos. Había entonces en Renania 11 millones de parcelas para una superficie de 10 millones de arpentas;<sup>236</sup> en el distrito de Coblenza solamente, se fraccionaban cada año 6.000 parcelas, algunas tan pequeñas, que no pagaban más que un céntimo de impuesto. Ese fraccionamiento se convertía en un desmenuzamiento perjudicial para la agricultura y ruinoso para los campesinos. Sin embargo la Dieta, apegada al principio de la libertad económica y que por tal razón se había pronunciado ya contra la formación de mayorazgos, rechazó por 49 votos contra 8 el proyecto del gobierno.

Sin duda Marx no habría asumido una posición contraria a esa decisión de la Dieta porque, en un artículo que escribió dos meses más tarde sobre la situación de los viñateros de Mosela, aprobó implícitamente dicha decisión, reprochando al gobierno el querer impedir a los campesinos dividir sus tierras y agravar así su miseria material mediante la restricción de sus derechos.<sup>237</sup> Pero este problema ya no podía ser resuelto desde un punto de vista estrictamente jurídico. La división de la tierra planteaba ante todo, en efecto, un problema económico y social, y su principal resultado era la creación de un semiproletariado rural tan miserable como los pequeños artesanos arruinados por la competencia de las fábricas.

Bajo la dirección de Marx la *Gaceta renana* progresaba rápidamente. El 15 de octubre el presidente de la provincia, von Schaper, escribía al ministro del Interior y de Policía que ese diario no tenía más de 885 suscriptores, es decir, diez veces menos que la *Gaceta de Colonia*, y que hallaba poco eco en la provincia.<sup>238</sup> A partir del 10 de noviembre escribió, sin embargo, que el número de suscriptores aumentaba rápidamente, que en ese momento llegaba a 1.820 y que la tendencia del diario empeoraba de más en más.<sup>239</sup>

La censura se volvió también cada vez más severa respecto de ella, cosa que

Marx. Se decía, en efecto (continuación de la cita nota 1): "Por el contrario, economistas, en particular especialistas del problema de los bosques, que son de tendencia liberal, pretenden que en ese artículo sobre el robo de leña, faltan conocimientos suficientes y una apreciación exacta del estado de cosas y de las leyes, y que no es posible transformar simplemente dicho estado de cosas mediante razonamientos abstractos."

<sup>236</sup> La arpenta alemana tenía una superficie de 2.550 m<sup>2</sup>.

<sup>237</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 371.

<sup>238</sup> Cf. Archivos secretos del Estado, ministerio del Interior y de Policía, *Gaceta renana*, Asuntos concernientes a la censura. Spec. Lit. R. núm. 33. Informe de von Schaper: "La tendencia de la *Gaceta renana* es netamente negativa. Ataca con una audacia insolente las instituciones del Estado y de la Iglesia, sin proponer nada mejor para remplazarlas. Aunque redactada ingeniosamente, hasta el momento no ha hallado en Renania el eco que esperaba encontrar."

<sup>239</sup> Cf. *ibid.*, Informe del 10 de noviembre de 1842. Von Schaper solicitaba severas medidas contra la *Gaceta renana*, que iban hasta el retiro de la concesión debido a su tendencia.

respondía a la nueva actitud del rey frente a la prensa. Después del edicto del 24 de diciembre de 1841, que atenuaba la censura, ningún diario ni revista había sido perseguido, y el 4 de octubre llegó inclusive a suprimir la censura para las caricaturas. Pero ya lamentaba las libertades concedidas a una prensa a la que reprochaba el hecho de favorecer la propagación "de errores y de teorías péfidas a propósito de los asuntos más respetables y más sagrados de la sociedad".<sup>240</sup> Los artículos de la prensa radical, cada vez más hostil al gobierno, provocaban su indignación y lo incitaban a la represión.<sup>241</sup> El 5 de octubre hizo expulsar a K. Grün, redactor de la *Gaceta de la tarde de Mannheim*; el 15 de octubre destituyó al doctor Witt, profesor del liceo de Königsberg, redactor de la *Gaceta de Königsberg*, y dos días más tarde ordenaba a los presidentes de provincia que rectificaran las mentiras propagadas por la mala prensa.<sup>242</sup>

La *Gaceta renana* publicó esa ordenanza, que la afectaba muy particularmente, añadiéndole un comentario irónico de Marx. Veía en ello, decía, una prueba del interés que el rey sentía por la prensa. Ese interés que, a decir verdad, hasta el momento no se había manifestado más que bajo una forma negativa, por la censura, se afirmaría en adelante en forma positiva, por la colaboración, cosa que permitía esperar que el rey pronto acordaría a la prensa la libertad necesaria para que pudiera, como él lo deseaba, ejercer una crítica sincera y leal.<sup>243</sup>

El presidente de la provincia aplicó inmediatamente la ordenanza. En un informe al ministro del Interior del 17 de noviembre de 1842, anunciaba que entablaba demandas contra el autor del artículo sobre la ley de robo de leña. "Por otra parte —escribía—, el artículo aparecido en el núm. 307 de la *Gaceta renana*, bajo el título: 'Debates sobre la ley concerniente al robo de leña', me obliga a abrir sumario contra su autor por su crítica insolente de las instituciones del Estado; allí está escrito, en efecto, entre otras cosas, que la violación del derecho es la consecuencia normal de la misión que incumbe a la Dieta."<sup>244</sup>

La ordenanza del rey, que señalaba su irritación respecto de la prensa liberal, anunciaba la proximidad de la tormenta. Ésta estalló con motivo de la publicación, por la *Gaceta renana*, de un proyecto de ley sobre el divorcio, que le había sido comunicado en forma reservada por el hijo mayor del presidente de Prusia oriental, Flottwell, amigo de G. Jung.<sup>245</sup>

La legislación prusiana había multiplicado las causas legales de divorcio, cosa que disgustaba mucho al rey. Éste consideraba que el divorcio era un acto contrario a la doctrina cristiana de la indisolubilidad del matrimonio, e invitó al mi-

<sup>240</sup> Cf. H. v. Treitschke, *Historia alemana*, Leipzig, 1879-1894, t. V, pág. 189.

<sup>241</sup> Cf. Varnhagen von Ense, *Carnets*, Leipzig, 1860-1861, 20 de octubre y 22 de diciembre de 1842.

<sup>242</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 307. *Gaceta renana*, 16 de noviembre de 1842: Ordenanza real concerniente a la prensa cotidiana.

"Precisamente allí donde se ha volcado el veneno de la seducción es donde hay que hacerlo inofensivo. Ello no sólo es el deber de las autoridades frente a los lectores en quienes se ha infiltrado dicha ponzoña, sino también el medio más eficaz de reducir a la nada las tendencias falaces y engañosas allí donde se manifiestan, obligando a los redactores a publicar el juicio que los condena."

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, págs. 307-308.

<sup>244</sup> Cf. Archivos secretos del Estado, ministerio del Interior y de Policía, asuntos concernientes a la censura, spec. Lit., R. núm. 33. Informe del 17 de noviembre de 1842.

<sup>245</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, respecto de la *Gaceta renana*, R. 77, II, Lit. R. núm. 33. Carta de los ministros encargados de la censura, al rey, 22 de diciembre de 1842.

nisterio a redactar un proyecto de ley, si no para prohibir el divorcio, al menos para limitar al máximo las causas legales. Ese proyecto estaba de acuerdo —como lo subrayaba F. Engels en su retrato de Federico Guillermo IV— con el conjunto de las medidas tomadas por el rey para dar al Estado un carácter cristiano, despojándolo de todo carácter racionalista y adaptando las leyes a las prescripciones de la moral cristiana.<sup>246</sup>

El gobierno asignaba suma importancia a ese proyecto de ley, porque la reforma de la legislación sobre el divorcio debía constituir la primera gran medida legislativa del gobierno de Federico Guillermo IV, y el primer acto importante de Savigny, recientemente designado ministro de Legislación.

Por expreso deseo del rey, el proyecto había sido elaborado en el mayor secreto por su consejero L. von Gerlach. Grande, pues, fue la sorpresa y la indignación del gobierno cuando dicho proyecto fue publicado por la *Gaceta renana* el 20 de octubre. Ya en una correspondencia de Berlín fechada el 7 de setiembre, y que apareció en la *Gaceta renana* el 15 del mismo mes, se señalaba que la importancia del proyecto residía esencialmente en que mostraba el carácter que adoptaría el conjunto de las reformas legislativas proyectadas.

La *Gaceta renana* acompañó la publicación del proyecto<sup>247</sup> con tres críticas, de las cuales la última, "El proyecto de ley sobre el divorcio", era de Marx.<sup>248</sup>

Marx ya había agregado a una crítica anterior del proyecto, firmada por "Un jurista renano" y dirigida contra el derecho civil prusiano, una nota de la Redacción en la cual criticaba a la vez la jurisprudencia renana y la prusiana, reservándose la opción de señalar sus defectos respectivos en una crítica hecha desde el punto de vista de la Filosofía del Derecho.<sup>249</sup>

En esa crítica, aparecida el 19 de diciembre,<sup>250</sup> tomaba posición contra el aspecto individualista de la legislación renana, y al mismo tiempo dirigía sus principales ataques contra el proyecto del gobierno; de esta doble crítica deducía el carácter que debía tener la legislación respecto del divorcio. Reconocía, primero, que la legislación existente era inmoral, puesto que, como sólo consideraba el interés y la felicidad del individuo, no protegía suficientemente la familia, admitiendo motivos pueriles como causas legales de divorcio.<sup>251</sup>

A renglón seguido sometía el proyecto del gobierno a una crítica severa, presentándola siempre, para evitar los rigores de la censura, bajo la forma de simples reservas. Mostraba que el proyecto del gobierno no era aceptable porque desconocía el carácter humano del matrimonio, considerándolo únicamente del punto de vista cristiano y haciendo de él una institución religiosa. Las prescrip-

<sup>246</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 340: F. Engels, Federico Guillermo IV, rey de Prusia.

<sup>247</sup> Cf. *Gaceta renana*, número del 20 de octubre de 1842: "Proyecto de ordenanza real sobre el divorcio". Esta publicación tuvo lugar cinco días después de que Marx se hiciera cargo de la dirección del diario.

<sup>248</sup> I. — *Gaceta renana*, número del 6 de noviembre de 1842. "Observación respecto del proyecto de una ordenanza sobre el divorcio presentado por el ministerio de revisión de leyes en junio de 1842".

II. — *Gaceta renana*, números del 13 y 15 de noviembre de 1842: "Proyecto concerniente a una nueva ley sobre el matrimonio". Un jurista renano.

III. — *Gaceta renana*, números del 15 y 19 de noviembre de 1842: "El proyecto de ley sobre el divorcio".

<sup>249</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 315-317, *Gaceta renana*, 15 de noviembre de 1842.

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*, págs. 317-320.

<sup>251</sup> Cf. *ibid.*, págs. 317-318.

ciones de la nueva ley sometían, en efecto, el matrimonio, no a las leyes naturales de la moral, sino a la autoridad sobrenatural de la Iglesia.

Marx terminaba su artículo diciendo que debido a su papel social, el matrimonio no debía disolverse más que cuando en realidad estuviera ya roto, y que únicamente el Estado, a exclusión de la Iglesia, tenía autoridad para reglamentar el divorcio.<sup>252</sup>

Bajo su forma prudente, ese artículo era una dura crítica del proyecto de ley y, por parte de Marx era pura ironía afirmar algunos meses más tarde, el 13 de febrero de 1843, en su respuesta a los ataques del ministerio, que sólo la *Gaceta renana*, contrariamente a los demás diarios, había defendido el principio esencial del proyecto de ley sobre el divorcio.<sup>253</sup>

A consecuencia de numerosas protestas que surgieron en la prensa liberal por la publicación de ese proyecto de ley, el rey renunció a modificar la legislación sobre el divorcio, contentándose con resolver que en adelante el divorcio sería decidido por la más alta jurisdicción. Pero su odio contra la *Gaceta renana* llegó al colmo. El 13 de noviembre ordenaba, bajo pena de clausura inmediata del diario, que el gerente responsable revelara el nombre de la persona que había comunicado el proyecto.<sup>254</sup>

El mismo día los ministros a cargo de la censura invitaron al presidente de la provincia, von Schaper, a castigar al diario. "Enérgicas medidas —escribían—, creemos son tanto más indispensables por cuanto Su Majestad el rey se ha dignado repetidas veces expresar su disgusto a propósito de la actividad dañina de la prensa cotidiana."

La víspera, a invitación de von Schaper, el prefecto de Colonia von Gerlach ya había exigido al gerente responsable, el editor Renard, que destituyera a Rutenberg, que pasaba por ser particularmente peligroso, y que lo remplazara por un redactor en jefe, aprobado por él, y amenazaba clausurar el diario si no modificaba su tendencia.<sup>255</sup>

En respuesta a esta intimación Marx envió una protesta firmada por el gerente Renard, en la que asumía la defensa del diario con ironía y altivez,<sup>256</sup> señalando que la *Gaceta renana* jamás había pasado los límites de una crítica leal, respondiendo al deseo expresado por el rey en sus instrucciones sobre la censura. Por lo demás, le parecía que la *Gaceta renana* no merecía sino elogios por la obra patriótica que realizaba en Renania. En esa provincia, hasta poco antes sometida aún a la influencia francesa, defendía en efecto, los intereses de Prusia, oponiendo al liberalismo francés un liberalismo alemán y sosteniendo

<sup>252</sup> Cf. *ibid.*, págs. 319-320.

<sup>253</sup> Cf. Observaciones sobre el decreto de los tres ministros a cargo de la censura contra la *Gaceta renana* (12 de febrero de 1843). Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 302.

<sup>254</sup> Cf. Archivos secretos del Estado, ministerio del Interior y de Policía. Asuntos concernientes a la censura. Spec. Lit. R. 33. Carta del rey a los ministros a cargo de la censura, 13 de noviembre de 1842.

<sup>255</sup> Cf. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, págs. 375 y ss. Notas del editor Renard sobre sus negociaciones con el presidente von Gerlach, 12 de noviembre de 1842.

Cf. *ibid.*, t. I, pág. 389. Carta de L. Camphausen a O. Camphausen, 27 de noviembre de 1842. "Bajo pena de clausura inmediata la redacción ha sido invitada a destituir al doctor Rutenberg, que hasta el momento no ha escrito un solo artículo pero que ha dado pruebas de ser un buen corrector."

<sup>256</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 281-282: Carta de J. Renard al presidente von Schaper, 17 de noviembre de 1842.

contra los ultramontanos partidarios de Austria, la necesidad de la hegemonía de Prusia en Alemania. En cuanto a la queja de que el diario atacaba la religión, hacía notar que la *Gaceta renana* había abordado el problema religioso sólo para responder a los diarios que, en sus polémicas, utilizaban la religión con fines políticos, y se comprometía a abstenerse, en el futuro, de toda crítica de la religión si sus adversarios, por su parte, renunciaban a servirse de ella como arma política.<sup>257</sup>

Aceptaba, en fin, para responder al deseo del gobierno, la destitución de Rutenberg, a quien, por lo demás, veía alejarse sin pesar,<sup>258</sup> proponía que fuera remplazado por el doctor Rave, antiguo redactor en jefe de la *Gaceta general renana*, y se comprometía a modificar, si no el fondo, al menos la forma de las polémicas del diario.

El redactor propuesto, el doctor Rave, que había apoyado al gobierno en su lucha contra los ultramontanos, fue aceptado el 5 de diciembre, pero Marx continuó dirigiendo el diario en la práctica.

La actitud contemporizadora de Marx frente al gobierno no era oportunista; respondía a su posición de principios en materia de acción política. Su táctica, que ya había expuesto en agosto en carta a D. Oppenheim a propósito del artículo de B. Bauer sobre el "Justo término medio",<sup>259</sup> se fundaba en la convicción de que era necesario utilizar todas las posibilidades de acción para desarrollar el movimiento progresista y mantener contra viento y marea, a pesar de las dificultades impuestas por el gobierno y de todos los embrollos de la censura, la *Gaceta renana*, mientras se pudiera lograr que conservase su carácter de órgano de oposición.

<sup>257</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, págs. 282-283. "La tendencia de un diario como la *Gaceta renana*, que en lugar de constituir una amalgama de análisis sin carácter político y adulaciones rastreras, se esfuerza por aclarar las relaciones y las instituciones políticas por medio de una crítica, incisiva, es cierto, pero conciente del noble fin que persigue, tendría que ser en apariencia, del agrado del gobierno. La *Gaceta renana* se ha dado por tarea esencial dirigir hacia Alemania las miradas que tanta gente dirigía hasta entonces hacia Francia y remplazar el liberalismo francés por un liberalismo alemán [...] La *Gaceta renana* fue el primer órgano de prensa que introdujo, tanto en Renania como en Alemania del sur, el espíritu de Alemania del norte, el espíritu protestante [...] Por otra parte, jamás abandonó el terreno del periodismo, no se ha ocupado de los dogmas, las doctrinas y las cosas de la Iglesia sino en la medida en que otros diarios hicieron de la religión un asunto político y lo trasladaron al dominio político." Sobre la hegemonía de Prusia en Alemania, cf. *Gaceta renana*, 12 de mayo de 1842: "De nuevo una voz a propósito de la hegemonía en Alemania"; 24 de mayo de 1842: "La hegemonía en Alemania".

<sup>258</sup> Cf. *ibid.*, págs. 285-286. Carta de C. Marx a Ruge, 30 de noviembre de 1842: "Rutenberg, a quien ya se le había quitado la redacción del artículo alemán, del cual se limitaba a corregir la puntuación y a quien sólo se le había confiado, y en forma provisoria, por mi intervención, la redacción del artículo sobre Francia, tuvo, gracias a la incommensurable estupidez de nuestro gobierno, la posibilidad de pasar por peligroso, a pesar de que sólo lo era para la *Gaceta renana* y para él mismo. En forma brutal se exigió su destitución. La Providencia prusiana, ese despotismo prusiano, el más hipócrita y el más ruin, evitó al gerente una escena desagradable y el nuevo mártir, Rutenberg, que ya sabe expresar con cierto talento, por su fisonomía, su actitud y su lenguaje, el estado de ánimo de un mártir, escribe en todas partes, especialmente en Berlín, que él encarna en su exilio el principio de la *Gaceta renana*, la cual ahora asume una actitud diferente frente al gobierno."

Rutenberg sería más tarde redactor en jefe de la *Gaceta real de Prusia*.

<sup>259</sup> Cf. *ibid.*, pág. 280. Carta de Marx a D. Oppenheim, 25 de agosto de 1842.

La conducta política que siguió mientras dirigió el diario es un verdadero modelo de táctica revolucionaria. Aprovechaba cualquier ocasión para atacar a la reacción, dando pruebas al mismo tiempo, de una habilidad extraordinaria para eludir la censura, lo que le permitía utilizar al máximo la poca libertad de acción de que disponía la prensa.

Esa táctica, diametralmente opuesta a la de los "Liberados", llevaría a la ruptura definitiva de Marx con ellos. Desde hacía un tiempo sus relaciones habían dejado de ser cordiales. Como hacía poco caso del juego estéril e inútil de sus procedimientos críticos, añadía su propia censura a la del censor, cosa que cada vez lo indisponía más con los "Liberados". Le reprochaban por haber protestado sólo en forma tardía contra la destitución de B. Bauer por medio de un breve artículo escrito en setiembre, y que apareció en noviembre en los *Anales alemanes*,<sup>260</sup> y sobre todo por dar a la *Gaceta renana*, en particular por su artículo relativo al proyecto de ley sobre el divorcio, un carácter oportunista que equivalía a renegar del liberalismo.<sup>261</sup>

Como juzgaba necesario no provocar inútilmente un conflicto con el gobierno y tratar con cuidado a la burguesía liberal, Marx estaba cada vez menos dispuesto a tolerar sus fanfarronadas y sus críticas, que consistían en una negación constante.<sup>262</sup> En junio escribió a Ruge a propósito de una correspondencia de la *Gaceta de Königsberg*, en la cual se anunciaba que los "Liberados" querían continuar la acción de los "Filaleas" de Holstein, que negaban toda creencia en Dios.

"El artículo de la *Gaceta de Königsberg* era por lo menos poco diplomático. Afirmar el deseo de emancipación es cuestión de conciencia; gritarlo a todos los vientos no es más que fanfarronada apropiada para lanzar contra nosotros a los pequeños burgueses. Y después imagínese usted un poco ese tipo de 'Liberados', un Meyen, etc. Por cierto que si una ciudad puede prestarse a ese tipo de empresa, es Berlín."<sup>263</sup>

<sup>260</sup> Cf. *Anales alemanes*, págs. 397-400, 16 de noviembre de 1842: C. Marx, Una palabra más sobre "Bruno Bauer y la libertad de enseñar en la universidad" por el doctor O. F. Gruppe, Berlín, 1842.

El gobierno había encargado a Gruppe que atacara a B. Bauer. Su panfleto oficioso, aparecido en junio, ya había sido criticado por K. Nauwerke en el número de la *Gaceta renana* del 3 de setiembre de 1842. Fue el único artículo publicado por Marx a favor de B. Bauer. En recompensa por su servilismo, Gruppe fue nombrado profesor en junio de 1844.

<sup>261</sup> B. Bauer, *Auge y decadencia del radicalismo alemán del año 1842*, 2ª edición, Berlín, 1850, t. I, págs. 93-96.

<sup>262</sup> Cf. Carta del doctor Julius Waldeck a su primo, 1 de setiembre de 1843. "Los Bauer, Buhl, etc., pretenden que hay que denunciar sin miramientos los males de la política y de la religión, y demostrar con ello la necesidad de renovar las concepciones teóricas, que se realizarán luego, por sí mismas, en la práctica." Carta citada por G. Mayer en "Los debates del radicalismo político en la Prusia anterior a 1848", *Revista política*, t. VI, Berlín, 1913, pág. 71.

<sup>263</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 278. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842. Sobre el mismo asunto, cf. *ibid.*, págs. 322-323. Carta de Ruge a Marx, 7 de agosto de 1842. "Los 'Liberados' y los 'Filaleas', de quienes me habló usted, no existen, ni los unos ni los otros. Es una manera de llamar la atención, como decía uno de mis amigos —que en 1830 inventó el nombre de 'Filaleas'—, que no lleva a nada y que prueba, simplemente, cuán lejos nos hallamos aún de concebir con corrección los problemas políticos. Entonces usted caracterizó bien todo esto diciendo que era un asunto montado por un diario." Sobre Berlín, cf. carta de Ruge a Stahr, 15 de noviembre de 1842: *Correspondencia*,

Esa tendencia de los "Liberados", a hacer de la crítica un juego inútil, provocaría su ruptura, no sólo con Marx, sino también con Ruge y Herwegh. Este último, que había lanzado contra Freiligrath, alejado de la lucha política, la voz de orden de partido. entendiéndolo por ello que el poeta, lejos de permanecer ajeno a las luchas políticas, debía, por el contrario, participar de ellas activamente,<sup>264</sup> realizaba entonces un viaje triunfal por Alemania, con el objetivo de hallar colaboradores para una revista radical, *El mensajero alemán de Suiza*, que quería publicar en Zurich. Luego de pasar por Colonia y Dresden, a principios de noviembre fue a Berlín, junto con Ruge y Wigand, quienes deseaban invitar a los "Liberados" a fundar una universidad libre para propagar en ella las ideas progresistas. El 10 de noviembre Ruge y Wigand se reunieron con los "Liberados", pero su proposición no halló eco alguno. Quedaron molestos por sus modales licenciosos y por su frivolidad. En particular Ruge, que sólo recogió burias cuando los invitó a no comprometer con su conducta la causa del liberalismo,<sup>265</sup> se enojó directamente cuando B. Bauer creyó oportuno decirle que bastaba con suprimir en teoría la religión y el Estado, sin que además hubiese que preocuparse de su existencia real.

Berlín, 1886, t. I, pág. 284: "El vicio profundo de Berlín es la adulación frívola y la pretensión de ser un genio."

<sup>264</sup> Al poema de Freiligrath, "España", publicado en la *Gaceta de la mañana* (*Morgenblatt*), 1841, núm. 286, y que terminaba con estos versos: "El poeta se encuentra en un observatorio más alto que la torre almenada de un partido...", Herwegh respondió con el poema "El partido", publicado en *Hojas nacionales* (*Vaterlandblätter*), 1842, núm. 14, en el cual hacía el elogio de la toma de posición partidaria. "¡Partido! ¡Partido!, quién no se uniría a él, que ha sido el artesano de las victorias. Escoged un estandarte, me alegraré, aun si es diferente al mío. Por mi parte he elegido, he optado, y deseo que el partido teja mis laureles." Sobre la importancia y el papel de los partidos, cf. *Anales alemanes*, 12 de febrero de 1842: "¿Qué es y qué no es un partido?"

Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 250; C. Marx, Editorial del núm. 179 de la *Gaceta de Colonia*: "Sin partido no puede existir desarrollo, ni oposición, ni progreso."

<sup>265</sup> Cf. J. H. Mackay, *Stirner*, pág. 84. "A principios de noviembre de 1842 Ruge se reunió una tarde con el editor O. Wigand, de Leipzig, y su hermano Ludwig, en el café Wallburg, en la calle del Correo. Encontró allí a toda la compañía. Ludwig Ruge cuenta: "Al principio todo se desarrolló en una calma relativa, y él constituía el centro de la conversación. Poco a poco algunos se despojaron de ese tono fingido. Ruge había discutido con Bauer, Nauwerk y Köppen el plan de una universidad libre, que, en las circunstancias de entonces, era una empresa irrealizable. Los más jóvenes, que hasta el momento habían escuchado sin decir nada, comenzaron a encontrar la cosa fastidiosa y protestaron, volviendo a su tono y a sus modales habituales. Éstos fueron increíblemente licenciosos. Vi a Arnold [Ruge] permanecer silencioso, como petrificado. La tormenta estaba por estallar, porque hervía. De pronto se enderezó y exclamó: 'Queréis ser libres y no veis que estáis hundidos hasta el cuello en el barro. No se libera a los hombres y a los pueblos con porquerías. Antes de emprender tan gran tarea deberíais primero pensar en ser limpios.'" Sobre el modo de vida de los "Liberados", cf. Hoffmann von Fallersleben, *Min vida*, t. IV, pág. 46: "Al entrar encontramos a los dos Bauer, Bruno y Edgar, completamente borrachos. Nos sentimos tan incómodos por sus expresiones groseras y vulgares, que pronto nos fuimos."

Sobre el encuentro de los "Liberados" con Ruge, cf. *Gaceta general literaria* (*Allgemeine Literaturzeitung*), publicada por B. y E. Bauer, Cuaderno 8, mayo de 1844, págs. 28-29. Correspondencia de la provincia: "Recuerdo aún con placer el verano del 42. Cuánto entendimiento reinaba entonces entre los radicales, a pesar de las discusiones sobre el ateísmo, la popularidad, Jacoby y Königsberg. A todos nos unía la *Gaceta renana*, y casi teníamos la impresión de formar un partido. Fue entonces cuando el ferrocarril de Anhalt



"Los Liberados —escribía a un amigo— son una pandilla frívola y hastiada. Les he dicho franca y abiertamente lo que pensaba de ellos, luego de que ellos mismos me hicieron comprender en forma bien clara lo que opinaban de mí. Pensé, al principio con bastante ingenuidad, lo confieso, inducirlos a que disolvieran su sociedad para no comprometer la buena causa y no ponerse ellos mismo en ridículo. A tal efecto me dirigí en especial a B. Bauer, pero éste consideró justificadas todas sus extravagancias teóricas y prácticas, que recuerdan las del romanticismo, y pretendió hacerme creer las cosas más grotescas, como por ejemplo que había que suprimir en teoría el Estado y la religión, lo mismo que la propiedad y la familia, sin preocuparse por saber con qué remplazarlos, pues lo esencial era negarlo todo."<sup>266</sup>

Herwegh, que fue a ver a los "Liberados" algunos días después, quedó igualmente muy mal impresionado por su conducta y su conversación. Como aprobaba a Ruge, se vengaron de él, reprochándole la audiencia que había obtenido del rey el 19 de noviembre.

Las dos partes, Herwegh y, en nombre de los "Liberados", Meyen, se dirigieron a Marx para que zanjara su diferendo. Herwegh envió una correspondencia a la *Gaceta renana*, en la cual condenaba la conducta y la actitud de los "Liberados". "Herwegh y Ruge —escribía— hallaron que los 'Liberados' comprometían con su romanticismo, su manera de hacerse pasar por genios y su charla, la causa y el partido de la libertad; lo dijeron abiertamente, y eso fue lo que quizá chocó [...] Es necesario denunciar en forma pública y clara ese placer por el escándalo y la depravación en una época que reclama de los hombres un carácter serio, viril y firme para alcanzar, a través de la lucha, sus objetivos sublimes."<sup>267</sup>

La *Gaceta renana* publicó dicha correspondencia el 29 de noviembre. Marx había expuesto ya antes, en carta a Ruge, sus diferendos con los "Liberados", a quienes reprochaba el hecho de que se conformaran con artículos superficiales, escritos a la ligera, y a quienes había invitado a poner mayor seriedad en sus luchas y en sus escritos. "Usted sabe que la censura mutila diariamente y en forma tan despiadada nuestro diario, que resulta muy difícil publicarlo. Ello ha provocado la supresión de una cantidad de artículos de los 'Liberados'. Por mi parte, me permití imitar al censor y hacer una hecatombe de esos mamarrachos escritos a la ligera, presuntuosos y vacíos, rociados de ateísmo y de comunismo (que esos señores jamás estudiaron), que Meyer y compañía envían por docenas. Aprovechando la carencia total de juicio, de independencia y de capacidad de Rutenberg, se habían acostumbrado a considerar la *Gaceta renana* como un bien propio; yo, por el contrario, creía que no se debía tolerar más esa fraseología. La supresión de cierto número de esos inestimables frutos de la 'libertad', de una li-

---

nos trajo a esos dos apóstoles de la libertad, quienes habían venido expresamente a Berlín, que les parecía demasiado licencioso y demasiado frívolo, para traer un buen principio moral, que serviría de ancla para afirmar la religión de la libertad, pero esa ancla no llegó a encontrar una base sólida en el pantano sin fondo de la 'frivolidad', y los chiquillos se burlaron de ellos cuando se pusieron a predicar en las calles el nuevo Evangelio."

<sup>266</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, I, pág. 290: Carta a Fleischer, 12 de diciembre de 1842.

<sup>267</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 309. *Gaceta renana*, 29 de noviembre de 1842.

Cf. Nettlau, *M. Bakunin. Esbozo biográfico*, Berlín, 1901. Carta de Ruge a Herwegh, 13 de diciembre de 1842: "Marx ha utilizado la carta de usted en el diario del 29 para una correspondencia, que hace mucho ruido en ambos lados."

bertad que consiste ante todo en liberarse de toda idea, fue el primer motivo que ensombreció el cielo berlinés [...] Les expresé abiertamente mi opinión sobre los errores de su producción, donde la libertad encuentra su expresión en una forma licenciosa, desordenada, relajada, más que en un contenido original y profundo. Los invité a que no se contentaran con razonamientos vagos, con frases ampulosas, a que no se mostrasen demasiado complacientes consigo mismos, a que se dedicaran a analizar con exactitud las situaciones concretas y a que dieran prueba de conocimientos precisos. Declaré que consideraba que introducir de contrabando, por así decirlo, ideas socialistas y comunistas, es decir, una nueva concepción del mundo en críticas teatrales superficiales, era una cosa indecente e inmoral, y solicité que, si se quería hablar de comunismo, se hablara en forma en todo sentido diferente y más profunda. Exigí, en fin, que se criticara la religión dentro del marco de las instituciones políticas, y no a las instituciones políticas dentro de los marcos de la religión, so pretexto de que ello respondía mejor al carácter de un diario y a la formación del público, por no tener la religión en sí contenido alguno, puesto que vive, no del cielo, sino de la tierra, y que se desmorona cuando desaparece el mundo invertido, cuya teoría constituye."<sup>268</sup>

En respuesta a esta exigencia, Marx recibió una carta de Meyen que lo intimaba a tomar partido inmediatamente a favor de los "Liberados", a adoptar sin reservas la actitud de éstos y publicar todo lo que habían enviado. Marx se enojó entonces, y respondió con una carta de rompimiento, porque no quería comprometer la existencia del diario para satisfacer las exigencias de sus antiguos amigos. "Ayer —escribía en esa misma carta a Ruge— recibí una carta insolente de Meyen [...] que exhibe una espantosa dosis de vanidad. No comprende que para salvar un órgano político se pueda sacrificar algunos mamarrachos de los berlineses que no piensan más que en sus historias de pandilla [...] Como tenemos que soportar de la mañana a la noche las increíbles molestias de la censura, las ordenanzas ministeriales, los reproches del Presidente, las quejas de la Dieta, las protestas de los accionistas, etc., y yo permanezco en mi puesto sólo porque considero mi deber contrarrestar, en la medida de lo posible, la política del gobierno, puede usted comprender que esté un poco excitado y que haya contestado a Meyen con bastante aspereza."<sup>269</sup>

Poco después B. Bauer le escribió una carta enfadosa, en la cual lo acusaba de haber sido injusto respecto de los "Liberados", con quienes se solidarizaba.<sup>270</sup>

<sup>268</sup> Cf. *Alaga*, I, t. I<sup>2</sup>, págs. 285-286. Carta de Marx a Ruge, 30 de noviembre de 1842.

<sup>269</sup> Cf. *ibid.*, pág. 287. Carta de Ruge a Marx, del 4 de diciembre de 1842: "Su carta y las medidas tomadas por usted cuentan con mi entera aprobación; me alegra ver que los 'Liberados', o más bien esos bufones frívolos, han sido juzgados igualmente por usted, sin que le hayan dicho una sola palabra, como espíritus netamente negativos y gente sin carácter [...] No comprendo la cuestión de Meyen a propósito de mi diferendo con B. Bauer, porque sólo me contenté con poner en guardia a este último contra la frecuentación de los 'Liberados' y contra el tono que reina en Weillburg [cabaret donde se reúnen los 'Liberados'], donde se pelean e insultan bajo el imperio de la borrachera, y decirle que se comprometía, y con él la causa que defiende. Bauer protestó y defendió totalmente la conducta de los 'Liberados'."

<sup>270</sup> Cf. *ibid.*, págs. 291-292. Carta de B. Bauer a Marx, 13 de diciembre de 1842. "Querido Marx, Berlín tiene razón en forma tan manifiesta, y los berlineses se hallan tan lejos de haber provocado con su conducta desconsiderada los actos demasiado precipitados de los demás, que no quiero hacerte perder más tiempo con este asunto; tendría que evocar, en efecto, demasiadas cosas desagradables, de las que nadie aquí es responsable

Marx, que ya no se sentía en comunión de ideas con él, no contestó a dicha carta, que señaló el fin de sus relaciones.

En esa misma época se encontró por primera vez con F. Engels, quien había abandonado Berlín y el círculo de los "Liberados" al terminar su servicio militar. Camino de Inglaterra, a fines de noviembre, Engels se detuvo en Colonia para ver a los redactores de la *Gaceta renana*, a la que se proponía enviar artículos sobre Inglaterra. Fue muy bien acogido por M. Hess, y, por el contrario, muy fríamente recibido por Marx, quien veía en él a un representante de la pandilla de los "Liberados", con la que acababa de romper; ese primer encuentro no dejaría prever cuán pronto ligarían sus destinos.<sup>271</sup>

Lo que separaba a Marx de los "Liberados" no era sólo una divergencia de propósitos, sino también una total diferencia de carácter. Por no estar animados de convicciones profundas, se veían llevados a hacer malabarismos con las ideas, que para ellos interesaban tan poco como el espíritu y que disociaban de la realidad y de la acción, contrariamente a Marx, quien consideraba que, aislado del mundo, el pensamiento no tiene eficacia real<sup>272</sup> y en quien las ideas animaban no sólo el espíritu, sino también la voluntad y el corazón.

Lo que había dicho de los partidarios de la libertad de prensa en su artículo sobre los debates de la Dieta podía aplicarse a los "Liberados". "Jamás —escribía— sintieron la libertad de prensa como una necesidad profunda. Para ellos es una cosa extraña, esotérica, a la que sólo los liga un simple capricho."<sup>273</sup>

Estaba tanto menos dispuesto a ceder a sus mandatos y a dejarlos disponer a su antojo del diario, cuanto que la censura se acentuaba ahora de día en día, y el conflicto con el gobierno amenazaba adquirir una forma aguda.

Al principio, gracias a las concesiones hechas por Marx y a la táctica prudente que adoptó respecto del gobierno, la censura se atenuó hasta el punto de que M. Hess podía escribir el 6 de diciembre a su amigo Auerbach: "La *Gaceta renana* tiene ahora una posición asegurada, tanto frente al público como frente al

---

Prefiero escribirte en otra oportunidad sobre cosas que están más cerca de nosotros y que son más agradables. Adiós."

<sup>271</sup> Cf. Fr. Mehring, *Historia de la socialdemocracia alemana*, Stuttgart, 1922, t. I, pág. 382. Carta de F. Engels a F. Mehring: "Cuando a fines de noviembre [1842], camino de Inglaterra, fui a ver a los redactores de la *Gaceta renana*, me encontré con Marx y en dicha ocasión tuvimos nuestra primera conversación, que fue muy fría. Marx, entre tanto, se había puesto contra los hermanos Bauer, es decir, se oponía a que la *Gaceta renana* se convirtiera en un órgano de propaganda antirreligiosa y atea, en lugar de ser un órgano de discusión y de acción. Había criticado, asimismo, el comunismo verbal de Edgar Bauer, pues en él no era más que la expresión de un extremismo verbal, que, por otra parte, pronto remplazaría por otra fraseología extremista. Como yo me escribía con los Bauer, pasaba por aliado de ellos, y ellos, por su parte, habían hecho que sospechara de Marx.

Cf. asimismo *ibid.*, t. II, pág. 554.

<sup>272</sup> En la carta a su padre, de 1837, ya escribía que la forma no tiene valor si no es expresión del contenido. (Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, págs. 215-216.) Esta convicción, precisada en su tesis doctoral, se acentuó luego de su participación directa en la lucha política.

<sup>273</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 183. Cf. igualmente *ibid.*, pág. 204: "El orador parece no haber conocido más que la pasión superficial provocada por los sentidos, y no la pasión ardiente de la verdad, el entusiasmo de la razón segura de la victoria, el *pathos* irresistible de las fuerzas morales."

Cf. igualmente el fin del artículo sobre el comunismo (*Mega*, I, t. II, pág. 263).

gobierno. Hubo, es verdad, hace poco tiempo, una pequeña tormenta con este último, pero todo se ha arreglado ahora sin que nos hayamos visto obligados a hacer concesiones."

El 22 de diciembre los ministros encargados de la censura escribían al rey "que con relación al período anterior el tono del diario se había vuelto indiscutiblemente más tranquilo, y que la sociedad del diario comenzaba a mostrar que estaba dispuesta a responder al deseo del gobierno, de que se modificara la orientación de la *Gaceta renana*".<sup>274</sup>

El artículo de Marx sobre la delegación permanente de las Dietas, aparecido en diciembre,<sup>275</sup> indicaba la misma táctica contemporizadora. Criticaba a esas delegaciones, como lo había hecho respecto de las Dietas provinciales, calificándolas de instituciones hechas más bien para defender los intereses particulares que el interés general. Pero tuvo la precaución de relacionar esa crítica con dos artículos de la *Gaceta general de Augsburgo*, y aparentaba dirigir su polémica contra la exposición del problema hecha por ese diario, y no contra las delegaciones mismas.<sup>276</sup>

A pesar de esa táctica prudente, la atenuación de la censura no duraría mucho tiempo. Las medidas entonces tomadas por el gobierno mostraban que, lejos de querer hacer nuevas concesiones, estaba decidido a suprimir la literatura y la prensa liberales.

A principios de noviembre, E. Nauwerk, profesor de la Universidad de Berlín, fue destituido a causa de sus opiniones liberales; el 19 de noviembre fue suprimido el libro de E. Bauer, *B. Bauer y sus adversarios*, y el 18 de diciembre la revista de L. Buhl, *El patriota*, que había remplazado al *Athenäum* como órgano de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, sufría la misma suerte. Al mismo tiempo, la censura de los diarios se hizo más severa. El 1 de diciembre el censor de la *Gaceta renana*, el consejero de policía Dolleschall, cuya incapacidad era notoria, fue remplazado por el asesor Wietaus.<sup>277</sup>

<sup>274</sup> Cf. Archivos secretos del Estado, I, Rep. 89, CVX núm. 36. Actas concernientes al gabinete civil del rey (G. St. A. I. Abt. 89. CVX núm. 36. Akten des Königl. Civil-Kabinetts).

<sup>275</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 321-334. Ese artículo fue publicado en la *Gaceta renana*, del 11 al 21 de diciembre de 1842.

<sup>276</sup> En junio de 1842, Federico Guillermo IV decidió que una delegación de las Dietas se reuniera en forma permanente en el intervalo de las sesiones. En octubre las reunió en Berlín, pero pronto las clausuró, recordándoles que no debían ser los representantes de "una opinión pública vana y de doctrinas efímeras". Cf. Treitschke, *op. cit.*, t. V, págs. 186-187.

A propósito de este artículo, cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 153. *Gaceta de la tarde de Mannheim*, 28 de febrero de 1843. "La misma maestría [en la táctica revolucionaria] se manifestó asimismo en forma magistral en la respuesta a un artículo de la *Gaceta general de Augsburgo* sobre las delegaciones de las Dietas, que parecía tener un carácter semi-oficial. El autor de esta respuesta adoptó una táctica astuta, casi podría decirse pérfidamente diplomática, esforzándose por insinuar que en las discusiones a propósito de las instituciones del Estado la crítica se dirigía menos a éstas que a las opiniones que de ellas tenían los adversarios. El hecho de que esta forma diplomática contraste con las polémicas audaces, duras y ásperas del mismo autor, demuestra que posee dotes notables y una extraña variedad de talentos.

<sup>277</sup> El presidente de la provincia, von Schaper, escribía el 16 de noviembre de 1842 a los ministros a cargo de la censura, a propósito de la incapacidad de Dolleschall: "Este Dolleschall ha dado en el último tiempo tantas pruebas de ser incapaz de censurar un diario de tendencias tan subversivas como la *Gaceta renana*, que deseo ansiosamente verlo

Los motivos inmediatos de la acentuación de la censura respecto del diario fueron, primero, la publicación del artículo sobre las delegaciones de las Dietas, que, a pesar de su forma prudente, fue considerado por los ministros a cargo de la censura como propio para atizar el descontento contra las instituciones del Estado; y luego la publicación de tres correspondencias procedentes de Berncastel, que describía la miserable situación de los campesinos de Mosela.<sup>278</sup>

El presidente de la provincia, von Schaper, dejó pasar sin protestar la primera, que atribuía la miseria de los viñateros de Mosela a la caída de los precios, a la falta de mercados y a la serie de malas cosechas que se sucedieron desde 1825 a 1834. Como las otras dos correspondencias criticaban al gobierno, al cual reprochaban que no hacía nada para aliviar la miseria de los viñateros y que sofocaba sus quejas,<sup>279</sup> dirigió dos rectificaciones a la *Gaceta renana*, en las cuales rechazaba esos ataques y acusaba al diario de querer levantar a los viñateros contra el gobierno, con el pretexto de defender sus intereses.<sup>280</sup>

La *Gaceta renana* publicó esas rectificaciones el 18 de diciembre y, poniendo a mal tiempo buena cara, las acompañó el 25 de diciembre con un comentario en el cual se manifestaba complacida por esa colaboración entre el gobierno y la prensa. Esta derrota no agradó a Marx, quien había ido a pasar las vacaciones de Navidad a Kreuznach, donde vivía su novia con su madre después de la muerte del barón de Westphalen. Remplazando al corresponsal timorato que no quería

---

remplazado por un sucesor más capaz" (Cf. Archivos secretos del Estado. Ministerio del Interior, R. 77, Lit. R núm. 33). Asignado antes a la *Gaceta de Colonia*, había suprimido el anuncio de una traducción de la *Divina comedia* de Dante con el pretexto de que estaba prohibido bromear con cosas sagradas. Cf. igualmente J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, pág. 389. Carta de L. Camphausen, 27 de noviembre de 1842. "Marx preguntó a Dolleschall quién era el hombre que se permitía criticar en forma tan insolente a la Dieta. Éste respondió que según se decía se llamaba Marx."

<sup>278</sup> Cf. *Gaceta renana*, 10, 12, 14 de diciembre de 1842: "De Mosela" —La miseria de los viñateros de Mosela, provocada en parte por la política de la Unión aduanera, y agravada por la oposición entre los grandes y pequeños propietarios, había alcanzado un grado tal, que el precio de las cepas había descendido de 60 a 2 céntimos. Constituía un problema social importante en la Prusia de antes de 1848. Cf. sobre este tema, Hans Stein, *Carlos Marx y el pauperismo renano antes de 1848*, Colonia, 1832. *Anales de la Sociedad de historia de Colonia*, Año XIV, págs. 130-147.

<sup>279</sup> Cf. *Gaceta renana*, 10 de diciembre. "El pobre campesino, sobre quien pesan tantas miserias, ¿no tiene acaso derecho a denunciar públicamente los males que lo acosan? ¿No tiene derecho a reclamar que se lo libre de los vampiros que desde hace mucho tiempo le chupan la sangre y a querer su destrucción? [...] Durante mucho tiempo, arriba no quisieron creer en la situación desesperada de los campesinos de Mosela, y se consideró que sus gritos desesperados eran manifestaciones insolentes."

<sup>280</sup> Cf. Segunda rectificación, Mehring, *Nachlasz*, t. I, págs. 199-200: "Le quedaría agradecido [al corresponsal] que aprovechara esta oportunidad para señalar los males que aquejan a los viñateros, y a los vampiros que chupan su sangre, en forma suficientemente explícita y clara [...] para que puedan iniciarse demandas contra ellos. Le quedaría muy particularmente agradecido si pudiera indicar los medios aptos para remediar la miseria de los viñateros."

El presidente invitaba luego al corresponsal a señalar los casos en que la administración había calificado los gritos de miseria de los viñateros de manifestaciones insolentes. "Si no pudiera hacerlo —añadía—, me vería obligado, a mi pesar, a considerar todo el artículo como una calumnia malévola, cuyo objetivo no es ayudar a los viñateros de Mosela, sino provocar su descontento y el relajamiento de los vínculos entre las autoridades y los administrados."

continuar su crítica en el diario,<sup>281</sup> aprovechó sus vacaciones para reunir una abundante documentación sobre este problema, que por otra parte conocía muy bien por ser originario de la región, y a partir del 25 de diciembre publicó una serie de artículos en los que se proponía demostrar que el gobierno, lejos de ayudar a los viñateros, había agravado su miseria.<sup>282</sup> Estos artículos serían cinco, pero sólo se publicaron los dos primeros, que tenían por tema: I. "El problema de la distribución de leña"; II. "La región de Mosela con relación a la ordenanza del 24 de diciembre de 1841, que acordó una mayor libertad de prensa".<sup>283</sup> El tercero, cuyo tema era: "Los males que corroen a Mosela", fue suprimido por orden del presidente de la provincia, lo que llevó a Marx a renunciar a escribir los dos últimos, que hubiesen tenido por título: "Los vampiros de Mosela" (es decir, los usureros), y "Proposiciones para remediar la miseria de los viñateros".

Apoyándose en informes administrativos, Marx demostraba que el gobierno conocía bien la miseria de los viñateros y su causa, pero que sólo había propuesto remedios insuficientes: disminución de impuestos en caso de malas vendimias, abandono de las malas viñas, concentración de las parcelas, medidas que, por lo demás, sólo habrían beneficiado a los grandes propietarios, ya que la exoneración de impuestos, en efecto, no era más que un paliativo para los pequeños viñateros, quienes por otra parte no podían descuidar una porción cualquiera de su mediocre posesión.<sup>284</sup>

Para paliar los efectos de una crisis que no había sabido prever ni atenuar, el gobierno sacrificaba deliberadamente a los pequeños viticultores, aconsejado en ese sentido por una administración incapaz e inhumana, que, para disculparse, se veía llevada a achacar las responsabilidades de la crisis a aquellos que eran las víctimas de la misma, y a las circunstancias.

La única forma de remediar la crisis era, decía Marx, que el gobierno apelara a la prensa libre, árbitro desinteresado, que sabría indicar los medios necesarios.<sup>285</sup>

<sup>281</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 292. Carta de Claessen a Marx, 21 de diciembre de 1842: "Nuestro hombre de Mosela acaba de enviarnos una respuesta al presidente, que no podemos utilizar [...] sigue una carta dirigida a usted, cuyo contenido, en lo esencial, es el siguiente: La prudencia exige que nos retiremos de la batalla semivencidos. Usted ve que ese pillo, que se dice amigo nuestro, nos abandona completamente y que sólo podemos contar con nosotros mismos."

<sup>282</sup> Sobre la redacción de estos artículos, cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 293. Carta de Marx a Ruge, del 25 de enero de 1842. Cf. igualmente *ibid.*, pág. 153. *Gaceta de la tarde de Mannheim*, 28 de febrero de 1843.

<sup>283</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>1</sup>, págs. 355-383. *Gaceta renana*, 15, 17, 18, 19, 20 de enero de 1843: Justificación del corresponsal de Mosela.

<sup>284</sup> Cf. *ibid.*, págs. 369-371. Cf. igualmente, pág. 366: "Se dice que el Estado deberá limitarse a facilitar a la población, en la máxima medida, el paso a otra forma de existencia por medios apropiados. En las circunstancias actuales, esa transición no puede significar otra cosa que la desaparición progresiva de los viñateros pobres, considerada como un acontecimiento natural al que el hombre en principio debe resignarse y del cual sólo se puede atenuar el carácter inevitable."

<sup>285</sup> Cf. *ibid.*, pág. 373: "La administración y los administrados tienen necesidad de resolver las dificultades de un tercer elemento que, sin ser administrativo, es político, que por tal razón no parte de principios burocráticos, y que al mismo tiempo que tiene un carácter civil, no se halla implícito en la esfera de los intereses privados y de sus necesidades. Este tercer elemento completo, cuya cabeza posee un carácter político y el corazón un carácter civil, es la prensa libre. La administración y los administrados pueden someter a la crítica sus principios y sus exigencias en la prensa, no en el plano de la subordinación, sino en el de la independencia política, no como personas privadas, sino

Ahora bien, en lugar de recurrir a ella, la amordazaba con la censura, impidiéndole así cumplir con su tarea, y en lugar de tomar las medidas necesarias para ayudar a los viñateros, sofocaba sus quejas, cosa que por otra parte correspondía perfectamente a su carácter reaccionario.<sup>286</sup>

Este artículo recordaba el que escribió sobre el robo de leña, por la forma en que se trataban los problemas económicos y sociales, que Marx procuraba todavía resolver desde un punto de vista abstracto,<sup>287</sup> considerando que el mejor remedio para los males económicos y sociales era la libertad de prensa, por ser la prensa libre la única capaz de dar a todos los problemas una solución racional y equitativa.

Sin embargo, el estudio de los problemas económicos y sociales lo llevaba a comprender cada vez mejor la importancia de los hechos económicos y sociales en la constitución del derecho, de la sociedad y del Estado.<sup>288</sup> Comenzaba ya a atribuirles a veces un papel predominante, y es interesante señalar cómo en el marco de su concepción todavía idealista del mundo, poco a poco se iba formando en él una concepción nueva, materialista, de la historia.

En su artículo sobre el robo de leña ya había señalado que, en una sociedad basada en la desigualdad y la servidumbre, la legislación descansa asimismo sobre éstas, y que el derecho, lejos de determinar la organización social, no es más que su expresión.<sup>289</sup>

En el artículo sobre la situación de los viñateros de Mosela daba un paso más por ese camino, y demostraba en forma más precisa y detallada que había que buscar en la realidad misma, en las circunstancias materiales, las razones que,

---

como fuerzas intelectuales que emplean argumentos racionales. Producto de la opinión pública, también la prensa libre determina; sólo ella puede transformar un interés particular en un interés general, hacer de la miseria de los viñateros motivo de la atención de todos, de la simpatía universal del país; solamente ella puede atenuar la miseria por el solo hecho de que difunde el sentimiento entre todos."

<sup>286</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 378-379. *Gaceta renana* del 20 de enero de 1843: "En las circunstancias particulares que impidieron una discusión libre y franca de la situación en Mosela, no debemos ver más que la expresión, la manifestación concreta [...] de la posición singular adoptada por la administración frente a ese problema [...] y también del espíritu político que reina y de su sistema."

<sup>287</sup> Así fue como, al tratar el problema del fraccionamiento de tierras, consideraba la limitación del derecho de loteo como un atentado al principio de la libertad y a los derechos de los campesinos, sin ver que un fraccionamiento exagerado de tierras debía agravar la miseria de los campesinos. Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 370-371.

<sup>288</sup> Cf. Carta de F. Engels, a R. Fischer, del 3 de abril de 1893, citada por Hans Stein, *Carlos Marx y el pauperismo renano antes de 1848*, pág. 145: "Siempre he oído decir a Marx que el estudio de la ley sobre el robo de leña y de la situación de los campesinos de Mosela lo llevó a pasar de la política pura al estudio de los problemas económicos y al socialismo." Cf. C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Berlín, 1951, Prefacio, pág. 11: "En 1842-43, en mi calidad de redactor en jefe de la *Gaceta renana*, tuve que hablar por primera vez y con el mayor embarazo de lo que llamamos intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre el robo de leña y la división del suelo, la polémica emprendida por von Schaper, entonces presidente de la provincia renana, contra la *Gaceta renana* a propósito de la situación de los campesinos de Mosela, y, en fin, los debates sobre el libre cambio y el proteccionismo, me brindaron por primera vez la ocasión de ocuparme de problemas económicos."

<sup>289</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 272: "El estado de servidumbre implica un derecho fundado sobre ésta."

independientemente de la voluntad particular de los hombres, determinan la estructura y la organización del Estado. "Cuando estudiamos —escribía— las instituciones del Estado, nos vemos muy fácilmente tentados a descuidar la naturaleza material de las circunstancias, y a explicarlo todo por la voluntad actuante de las personas. Sin embargo, hay circunstancias que determinan tanto los actos de las personas privadas como los de las diferentes autoridades del Estado, y que son tan independientes de ellas como la forma de respirar.

"Si desde el comienzo nos colocamos en un punto de vista objetivo, no consideramos como elemento determinante la buena o mala voluntad de tal o cual individualidad o autoridad, y vemos aparecer, como fruto de las circunstancias, lo que al principio parecía ser el resultado de la acción personal. En cuanto queda demostrado que las circunstancias hacen necesaria una cosa, no es difícil ya determinar bajo el efecto de cuáles circunstancias debía producirse o qué circunstancias, por el contrario, le impidieron realizarse, aunque su necesidad ya se hubiera hecho sentir. Esto puede determinarse casi con la misma certeza con que el químico determina las circunstancias exteriores en que deben combinarse los elementos afines."<sup>290</sup>

Jamás había alcanzado Marx tal maestría en la manera de tratar los problemas políticos; jamás, tampoco, había atacado tan directa y ásperamente al régimen prusiano.

Este cambio de actitud, que contrastaba con la táctica prudente que hasta entonces había adoptado, se debía sin duda a que presentía que los días de la *Gaceta renana* estaban contados y que era inútil continuar tratando al gobierno con miramientos.

El rey, en efecto, se sentía exasperado contra los liberales y su prensa, que estaba ahora resuelto a suprimir.

El 24 de diciembre la *Gaceta general de Leipzig* publicó una carta de G. Herwegh, en la que éste protestaba contra la interdicción de la venta en Prusia de *El mensajero alemán de Suiza* y confirmaba sus sentimientos republicanos y revolucionarios.<sup>291</sup> El 27 de diciembre Herwegh era expulsado de Prusia, y el 28 de diciembre la *Gaceta general de Leipzig*, que bajo la dirección de Gustav Julius se había convertido en un gran órgano liberal, era prohibida en Prusia.<sup>292</sup> Fue un golpe muy duro para el diario, que se vendía mucho en Prusia y que perdía así gran parte de sus lectores.

Esa prohibición precedió en algunos días la clausura de los *Anales alemanes*, decidida por el gobierno sajón el 3 de enero de 1843 a instigación de Federico

<sup>290</sup> Cf. *ibid.*, pág. 360. *Gaceta renana*, 17 de enero de 1843.

<sup>291</sup> El 19 de noviembre de 1842 Herwegh fue recibido en audiencia por el rey, quien le dijo: "Seamos enemigos francos"; pero poco después decidió prohibir en Prusia *El mensajero alemán de Suiza*, que Herwegh pensaba publicar desde enero de 1843 en Zurich.

<sup>292</sup> Cf. R. Prutz, *Diez años. Historia de la época contemporánea (1840-1850)*, t. II, pág. 389: "El diario [*Gaceta general de Leipzig*] adquirió en poco tiempo, bajo su dirección, una actitud muy firme. Continuó publicando gran cantidad de noticias y haciéndose eco de todos los rumores, y por tal razón siguió siendo la hoja preferida de todos los aficionados a los chismes de tendencia liberal, pero al mismo tiempo acentuó su tendencia radical y se acercó cada vez más, por su oposición deliberada, al radicalismo filosófico de la *Gaceta renana*."

Cf. G. Julius, *Defensa de la Gaceta general de Leipzig*, Brunswick, 1843.



Guillermo IV, debido al carácter cada vez más radical y democrático que daba Ruge a su revista. En efecto, en sus últimos artículos había dirigido sus críticas, no sólo contra la reacción, sino también contra el liberalismo, que quería remplazar por el democratismo, y al mismo tiempo había confirmado sus sentimientos republicanos.<sup>293</sup>

La interdicción de la *Gaceta general de Leipzig* y la supresión de los *Anales alemanes*, que privaba a los Jóvenes Hegelianos de su órgano teórico, indicaba que el gobierno no tardaría en suprimir toda la prensa liberal. El problema que en adelante se le plantearía era el de saber si debía tratar de mantenerse al precio de concesiones cada vez mayores o, por el contrario, continuar la lucha resueltamente.

Marx, que veía que ya no sería posible conservar a la *Gaceta renana* su carácter de órgano de oposición mediante concesiones y una táctica contemporizadora, se negó, contrariamente a la opinión de una parte del consejo de vigilancia, a seguir adoptando una actitud oportunista, pues no quería consentir en hacer un abandono de principios que hubiera equivalido a renunciar a toda oposición verdadera.

En un artículo relacionado con la prohibición de la *Gaceta general de Leipzig*, tomó valientemente la defensa de los órganos liberales, diciendo que la causa de la *Gaceta general de Leipzig* era la de la libertad de prensa, y denunció elseudoliberalismo del gobierno, que mostraba su verdadera cara con sus ataques a la prensa libre.<sup>294</sup>

Ese artículo, que apareció al mismo tiempo que los referentes a la situación de los viñateros de Mosela, colmó la furia del gobierno. El 13 de enero los ministros a cargo de la censura se quejaban al presidente de la provincia de que la tendencia de la *Gaceta renana* era peor que nunca, y lo invitaban a tomar medidas energicas contra ella.<sup>295</sup>

<sup>293</sup> Cf. *Anales alemanes*, 10 de diciembre de 1842: "Crítica y partido".

*Ibid.*, 2 de enero de 1843: "Autocrítica del liberalismo": "Para liberarse de la muerte y asegurar su futuro, el mundo alemán no tiene más que adoptar el nuevo estado de espíritu que, en todos los dominios, hace del hombre libre el principio y del pueblo el objetivo de la acción; dicho de otra manera, no tiene más que transformar el liberalismo en democratismo."

Cf. A. Ruge, *Obras completas*, t. VI, págs. 83-84. "Los *Anales alemanes* habían merecido ampliamente la cólera que cayó sobre ellos [...] No se quedaron en la crítica del pietismo, el romanticismo y la reacción. Su juicio sobre la historia de Prusia, en el que señalaban la evolución necesaria de ese Estado hacia la democracia [...] la continuación de su crítica de la religión cristiana y del Estado cristiano; en fin, la autocrítica del liberalismo, del amor teórico por la libertad, y la invitación a transformar el liberalismo en teoría democrática, provocaron, en enero de 1843, su supresión por el gobierno sajón." Pág. 89: "Los *Anales alemanes* fueron remplazados por los *Anales contemporáneos*, publicados en Tubinga, y por la *Revista trimestral* [de Wigand], publicada en Leipzig [...] Pero a esas revistas les faltaba un principio bien establecido y la firme voluntad de perseguir un objetivo determinado."

<sup>294</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 336-354. *Gaceta renana*, 1, 4, 6, 8, 10, 13 de enero de 1842: La interdicción de la *Gaceta general de Leipzig*.

<sup>295</sup> Cf. Archivos secretos del Estado. Asuntos concernientes a la censura. Spe. Lit. R. núm. 33. Los ministros a cargo de la censura al presidente von Schaper: "La interdicción de la *Gaceta general de Leipzig* es comentada continuamente en la *Gaceta renana* en una forma contraria, no sólo a las prescripciones de la ordenanza del 29 de diciembre, sino a las estipulaciones generales concernientes a la prensa. Demuestra en el nuevo censor una falta de tacto que no esperábamos de él. La Redacción de dicho diario no se

Otro motivo de la acentuación de la represión contra el diario fue su crítica al despotismo ruso, en un artículo del 4 de enero.<sup>296</sup> Ese artículo, que provocó una protesta formal del gobierno ruso, decidió al rey a suprimir en forma irrevocable la *Gaceta renana* que, bajo la dirección de Marx, se había convertido en una temible fuerza de oposición. Comenzó con 400 suscriptores y apenas superó la cifra de 800 bajo la dirección de Rutenberg; gracias al vigoroso impulso que le imprimió Marx, a partir del 10 de noviembre tenía 1.800 suscriptores, y alcanzó a 3.400 a fines de diciembre.

La supresión de la *Gaceta renana* fue decidida el 21 de enero de 1843 en un consejo de ministros presidido por el rey, a quien la absolución de Jacoby, decidida la víspera por el tribunal supremo, había enfurecido al máximo. En una carta dirigida ese mismo día al prefecto de Colonia, von Gerlach, los ministros a cargo de la censura resumían así sus quejas contra el diario. "La *Gaceta renana* ha vuelto a adoptar, desde hace algunas semanas, un tono que supera en insolencia lo que hasta ahora se había permitido, y ha adoptado una tendencia que se orienta abiertamente a minar y destruir las instituciones del Estado y de la Iglesia, a provocar el descontento, a calumniar a la administración, a burlarse de la censura y de la reglamentación de la prensa en Prusia y en Alemania, y a ofender a potencias amigas."<sup>297</sup>

Por atención a los accionistas, se fijó la supresión de la *Gaceta renana* para el 1 de abril, pero durante ese período de gracia debía ejercerse la censura en la forma más severa.

De una carta dirigida a Ruge el 21 de enero de 1843, se desprende que Marx aceptó la decisión del gobierno como si se librara de un combate, ya sin esperanzas y sin salida, del cual estaba cansado.<sup>298</sup> Participó aún en las tentativas de

---

conforma con defender la *Gaceta general de Leipzig*; a juzgar por el contenido y la forma que le da, parece querer asumir en adelante el papel de ésta. Si se confirmara que correspondientes de la *Gaceta general de Leipzig* están ahora colaborando en la *Gaceta renana*, ello sería un nuevo motivo que justificaría la supresión eventual de dicha hoja."

<sup>296</sup> Cf. J. Hansen, *op. cit.*, I, pág. 403.

<sup>297</sup> Cf. J. Hansen, *op. cit.*, I, págs. 402-403. El ministro del Interior, en nombre de los tres ministros a cargo de la censura, al prefecto von Gerlach de Colonia, Berlín, 21 de enero de 1843. Cf. Carta de Federico Guillermo IV al conde Dohna, 1843. "Resultado particularmente desgraciada para Prusia y para Königsberg la existencia y la actividad de esa pandilla de judíos [...] Esa banda insolente ataca todos los días, con sus palabras, sus escritos y sus caricaturas, el fundamento de la nación alemana. Mentiría a Dios, a mi pueblo y a mí mismo si concediera alguna vez una Constitución, una Carta, y si permitiera así a esa pandilla divulgar sus mentiras entre el pueblo."

<sup>298</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 203. Carta de Marx a Ruge, 25 de enero de 1843: "Sin duda usted sabe que la *Gaceta renana* ha sido prohibida, suprimida, que recibió el golpe de gracia. Se le ha fijado como último término el de fines de marzo. Durante ese período estará sometida a una doble censura. Nuestro censor [se trataba de Wietaus], que es un hombre honesto, se encuentra bajo el control del prefecto von Gerlach, que no es sino un cretino servil y pasivo. Cuando terminamos el diario debemos ponerlo bajo las narices de la policía para que lo huela, y si olfatea algo anticristiano o antiprusiano, no se le permite aparecer. Muchas razones particulares han incidido en la supresión de nuestro diario: la extensión que tomaba, mi justificación de la correspondencia de Mosela, en la que los más altos hombres de Estado se vieron ridiculizados, nuestra obstinación en no revelar el nombre de la persona que nos hizo llegar el proyecto de ley sobre el divorcio, la convocatoria de las Dietas, sobre las cuales podíamos ejercer una acción; en fin, nuestras críticas a la interdicción de la *Gaceta general de Leipzig* y de los *Anales alemanes*."

los accionistas por salvar el diario, pero sin abandonar en nada sus principios. En sus comentarios sobre la ordenanza que suspendía el diario y sobre la exposición de los motivos de su supresión,<sup>300</sup> rechazaba las acusaciones del gobierno, sosteniendo que la posición adoptada por la *Gaceta renana* frente a los principales problemas: Unión aduanera, ultramontanismo, hegemonía en Alemania, respondía a los verdaderos intereses del Estado prusiano.<sup>300</sup>

Desde ese momento Marx pensó en continuar fuera de Alemania su actividad política y literaria. Tenía muchos proyectos para el futuro, y también pensaba en su casamiento. Sin desinteresarse del diario, abandonó un poco la dirección en manos de dos co-gerentes, Jung y Oppenheim, y de un colaborador bastante nuevo, Karl Heinzen.<sup>301</sup> A pesar de la decisión tomada por el Consejo de administración del diario, a principios de enero, de evitar todo conflicto con el gobierno,<sup>302</sup> escribió aún algunos artículos dirigidos en particular contra un diario reaccionario renano, el *Diario del Rin y de Mosela*. En un artículo sobre las elecciones en la Dieta renana, en el que criticaba ese diario, se puede comprobar el despertar de su interés por los problemas económicos; comenzaba ya a concebir que las luchas políticas no eran más que una forma particular de la lucha económica, y la defensa de los intereses económicos se le presentaba como el elemento determinante en la elección de los candidatos.<sup>303</sup>

En su último artículo sobre el *Diario del Rin y de Mosela*, dirigía asimismo su crítica contra la *Gaceta de Tréveris*, que se las daba de diario radical, y por primera vez denunciaba elseudorradicalismo que termina necesariamente en una posición reaccionaria.<sup>304</sup>

La agravación de la censura hacía casi imposible su colaboración en el diario. Durante el período de gracia acordado a la *Gaceta renana* el gobierno la sometió, en efecto, a una censura extremadamente dura. El asesor Wietaus, que había sucedido a Dolleschall como censor a principios de diciembre, acusado de dejar pasar en el diario duras críticas contra el gobierno, presentó su dimisión a fines de enero, y el 2 de febrero fue remplazado por un joven funcionario berlinés, Saint-Paul, quien, por haber frecuentado el círculo de los "Liberados", estaba muy al corriente de la ideología joven hegeliana, cosa que hacía de él un temible censor. Pronto reconoció en Marx, cuya firmeza de carácter y cuya viva inte-

<sup>300</sup> Cf. *ibid.*, pág. 287. Ordenanza de los tres ministros a cargo de la censura contra la *Gaceta renana*: "Constantemente se manifestaba en el diario, sin la menor duda, la tendencia a atacar las bases del Estado, a desarrollar teorías dirigidas a socavar el principio de la monarquía, a calumniar la acción gubernamental, a levantar una parte de la población contra la otra, a provocar el descontento contra las instituciones y la hostilidad respecto de potencias amigas. Las críticas de los pretendidos defectos de la administración, generalmente estaban desprovistas de fundamento, además de ser expuestas, no de una manera sosegada, seria y digna, sino bajo la forma de ataques rencorosos contra el Estado, sus instituciones y sus órganos administrativos."

<sup>300</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 297. Comentarios de Carlos Marx sobre la ordenanza de los tres ministros a cargo de la censura contra la *Gaceta renana*, 12 de febrero de 1843.

<sup>301</sup> Karl Peter Heinzen, nacido en 1809, estudió medicina en Bonn; de 1833 a 1840 fue recaudador de impuestos, luego empleado en la Compañía de Ferrocarriles renanos; desde julio de 1842 colaboraba activamente en la *Gaceta renana*.

<sup>302</sup> Cf. J. Hansen, *op. cit.*, I, pág. 401.

<sup>303</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 384-388. *Gaceta renana*, 9 de marzo de 1843: "Observaciones sobre las elecciones de los diputados de la Dieta", cf. en particular, pág. 387.

<sup>304</sup> Cf. *ibid.*, págs. 391-393. *Gaceta renana*, 12 de marzo de 1843. "El *Diario del Rin y de Mosela* en su papel de gran inquisidor."

ligencia admiraba, al *spiritus rector*, el alma del diario: "El doctor Marx —escribía— es el centro doctrinario, la viva fuente de las teorías del diario; he aprendido a conocerlo. Sacrificaría su vida en defensa de sus ideas. Está decidido a alejarse de Prusia y a romper, en las presentes condiciones, todo vínculo con la *Gaceta renana*".<sup>305</sup> Saint Paul ejercía la censura en forma tan rigurosa, que pronto habría paralizado el diario. Para salvarlo, los accionistas quisieron darle un tono mucho más moderado, pero Marx, que consideraba desesperante la situación y no quería someterse más a una censura intolerable, prefirió retirarse.<sup>306</sup> Lo hizo con una breve declaración publicada el 18 de marzo en la *Gaceta renana*.<sup>307</sup>

Al día siguiente Saint-Paul escribía, bajo la impresión del cambio ocasionado por el alejamiento de Marx: "El viento ha cambiado hoy. Aquel que era el *spiritus rector*, el alma de toda la empresa, se ha retirado ayer definitivamente, y Oppenheim, que es un hombre moderado, y por otra parte insignificante, ha asumido la dirección del diario. Me encuentro muy bien y he dedicado hoy a la censura apenas la cuarta parte del tiempo que me exigía habitualmente".<sup>308</sup>

Saint-Paul propuso dejar subsistir al diario en esas condiciones, pero el gobierno mantuvo su decisión e inclusive se negó a recibir a la delegación de accionistas portadores de una petición suscrita por millares de firmas.

La *Gaceta renana* dejó de aparecer el 31 de marzo de 1843. Su fin no fue indigno de su corto pero glorioso pasado. Desapareció orgullosamente, afirmando en su último número, con un poema, su fe en la causa de la libertad por la que había combatido y sucumbido.

"Hemos hecho flamear con audacia la bandera de la libertad, cada marino cumplió seriamente con su deber, y si los esfuerzos de la tripulación por alcanzar una tierra nueva fueron vanos, no deja de ser verdad que fue un hermoso viaje, del que no nos arrepentimos. Víctimas de la cólera de los dioses, no nos asustó la

<sup>305</sup> Cf. Hansen, *op. cit.*, I, págs. 472-473. Saint-Paul al consejero Bitter, 2 de marzo de 1842.

Cf. igualmente *ibid.*, pág. 473. Saint-Paul al consejero Bitter, marzo de 1842: "Hemos tenido varias conversaciones serias [...] Los conceptos del doctor Marx se apoyan ciertamente en un profundo error especulativo, como me esforcé por demostrárselo colocándome en su propio terreno, y no es menos cierto que está comprometido de la verdad de sus convicciones. Por lo demás se puede acusar de cualquier cosa a los colaboradores de la *Gaceta renana*, pero no de falta de convicciones."

Sobre el papel determinante desempeñado por Marx en la *Gaceta renana*, cf. Mega, I, t. II, pág. 152. *Gaceta de la tarde de Mannheim*, 28 de febrero de 1843: "El doctor Marx es sin duda el redactor que imprimió al diario su tendencia radical."

<sup>306</sup> Cf. C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Berlín, 1851, Prefacio, pág. 12: "Me apresuré a aprovechar la ilusión de los gerentes de la *Gaceta renana*, que creían poder suspender la condena pronunciada contra ella mediante la atenuación de su tendencia, para alejarme de la escena pública y retirarme a mi gabinete de trabajo."

<sup>307</sup> Cf. Mega, I, t. II, pág. 393. *Gaceta renana*, 18 de marzo de 1843: "El abajo firmante declara que, debido a las condiciones en que se ejerce actualmente la censura, se retira este mismo día de la Redacción de la *Gaceta renana*. Colonia, 17 de marzo de 1843, doctor Marx."

<sup>308</sup> Cf. J. Hansen, *op. cit.*, pág. 496. Saint-Paul al consejero Bitter, 18 de marzo de 1843. Este último anotó al margen: "El doctor Marx, cuyas opiniones ultrademocráticas son incompatibles con los principios del Estado prusiano, tiene la intención de emigrar, cosa que no representaría una pérdida."

Cf. *ibid.*, pág. 489. Saint-Paul al consejero Bitter, 21 de marzo de 1843: "Al partir el doctor Marx, no queda en Colonia nadie que sea capaz de continuar confiriendo al diario esa odiosa dignidad e imprimirle su orientación con la misma energía."

caída de nuestro mástil. A pesar del desprecio en que se lo tuvo, Cristóbal Colón logró finalmente descubrir el Nuevo Mundo.

"Amigos que nos habéis alentado con vuestros aplausos, enemigos que nos habéis combatido; volveremos a vernos un día a bordo de otras naves, porque en el naufragio conservamos íntegro nuestro valor."<sup>309</sup>

Marx dejó el diario sin pesar, porque estaba cansado de una lucha sin salida. En cuanto se anunció la supresión del diario, escribió, en efecto, a Ruge, el 25 de enero de 1843. "Nada me ha sorprendido. Usted sabe lo que pensaba desde el comienzo de las instrucciones concernientes a la censura. No veo en la supresión de la *Gaceta renana* otra cosa que una consecuencia de la reacción; veo también un avance de la conciencia política, y es por ello que acepto este golpe sin protestar. Por otra parte, esa atmósfera comenzaba a sofocarme. Es duro realizar una tarea servil, aun al servicio de la libertad, y luchar a alfilerazos en lugar de hacerlo a culatazos. Estaba cansado de la hipocresía, de la tontería, de la autoridad brutal, y también de nuestro servilismo, de nuestra chatura, de nuestras cabriolas, de nuestra fracología. El gobierno me ha devuelto la libertad. Ya no puedo emprender nada en Alemania; aquí uno se corrompe."<sup>310</sup>

La supresión de la *Gaceta renana* señalaba para Marx, al mismo tiempo que el fin de su época joven hegeliana, el comienzo de una nueva orientación, espiritual, política y social a la vez, que lo conduciría del radicalismo democrático al comunismo, y del idealismo al materialismo histórico.

Después de haber tratado de resolver, con los Jóvenes Hegelianos, los problemas políticos por medio de la filosofía crítica, se había apartado progresivamente de ésta, porque no respondía a su deseo y a su necesidad de una acción política eficaz y práctica.

Había entrado en la lucha política con su artículo sobre la censura, aparecido en los *Anales alemanes*. Por parecerle que éstos desarrollaban una lucha demasiado teórica, se apartó de la publicación para colaborar en la *Gaceta renana*. Dicha colaboración constituiría su aprendizaje político. Su traslado de Berlín a Colonia, centro de la actividad económica de Renania, lo llevó a un medio en el que los problemas políticos y sociales se trataban, no desde un punto de vista filosófico, como lo hacían los Jóvenes Hegelianos, sino en un plano práctico, conforme a los intereses de clase de la burguesía.

Mientras los Jóvenes Hegelianos de Berlín se apartaban progresivamente de la lucha política y continuaban dirigiendo sus principales ataques contra la religión, en lugar de hacer del régimen absolutista y semifeudal prusiano el objeto esencial de sus críticas, y en tanto que poco a poco iban evolucionando hacia el subjetivismo y el individualismo, Marx, que había asumido la responsabilidad de dirigir, en condiciones cada vez más difíciles, la *Gaceta renana*, daba pruebas, como redactor en jefe, de una extraordinaria madurez política, esforzándose por unir, en una lucha sin tregua contra el gobierno prusiano, a todos los elementos progresistas.

A la vez que se alejaba de los "Liberados", se acercaba a Ruge y Feuerbach, quienes acentuaban, el uno su radicalismo político y el otro su lucha contra el idealismo.

<sup>309</sup> *Gaceta renana*, 31 de marzo de 1843: "Adiós".

<sup>310</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 294.

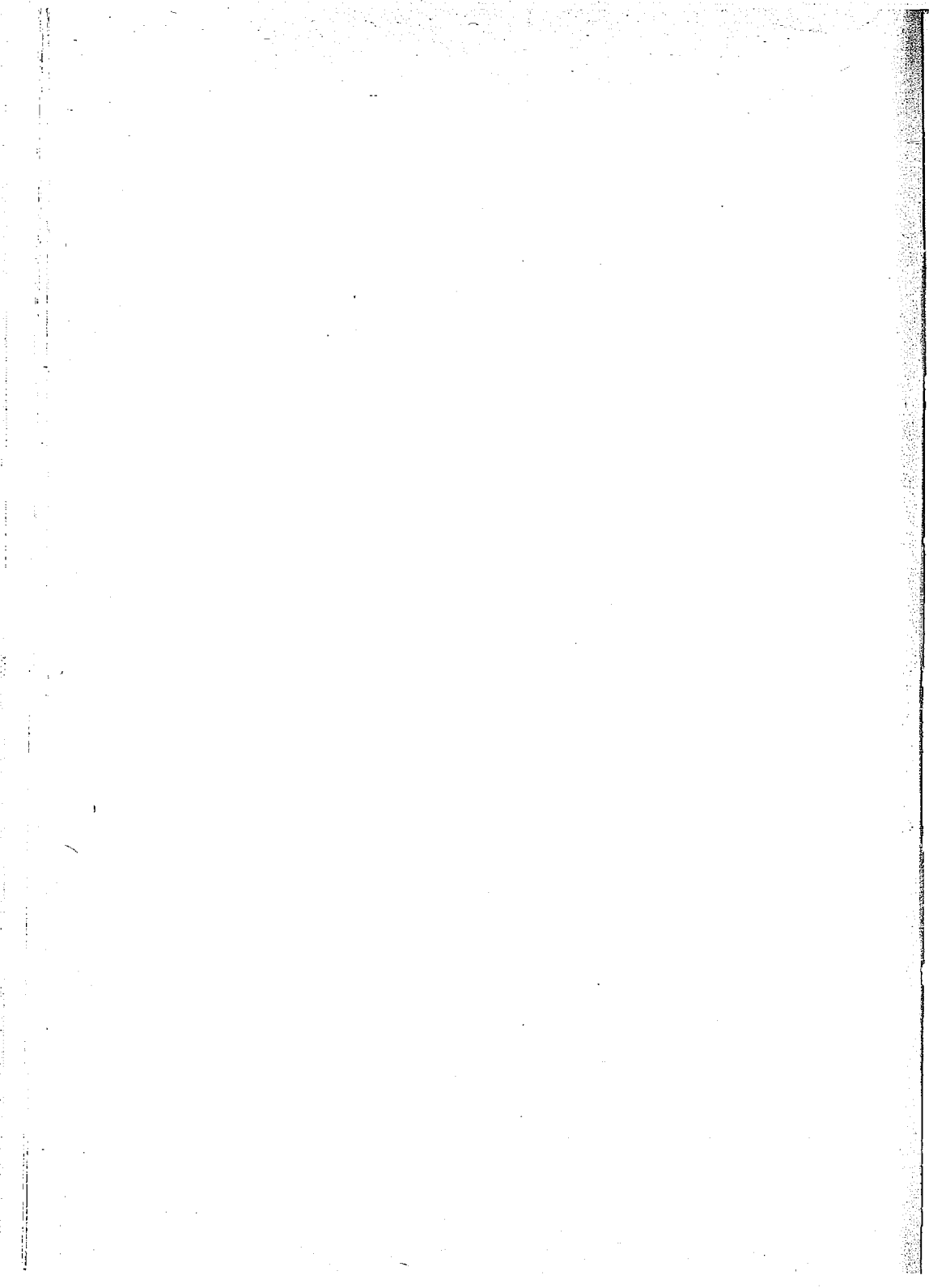
A diferencia de Ruge, que en su crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel se inspiraba ya en Feuerbach, Marx todavía no aplicaba su método crítico. Aún idealista, continuaba utilizando en la lucha política el método de la filosofía crítica, que juzgaba toda realidad según su contenido racional. Sin embargo, ya se apartaba muy claramente de los Jóvenes Hegelianos por su concepción jacobina del Estado, que lo llevaba a destacar la oposición irreductible entre el régimen absolutista y feudal y el Estado racional, cuya misión esencial era —ya lo pensaba— realizar las aspiraciones del pueblo explotado y privado de todo derecho.

Como los problemas sociales de los que tenía que preocuparse eran el resultado, no sólo del régimen reaccionario prusiano, sino también de la lucha entre la burguesía y el proletariado, que empezaba a agitarse, se vio llevado a iniciarse, mediante una superación del horizonte de la sociedad burguesa, en las concepciones socialistas y comunistas, y en las soluciones que planteaban, empujado por su profunda y decidida simpatía por las masas populares. Sin adoptar aún esas concepciones, había comenzado a darse cuenta, a través del estudio de los problemas económicos y sociales, como los planteados por la ley del robo de leña y por la situación de los viñateros de Mosela, que el problema esencial no era el político sino el social, que sólo podía resolverse por una profunda transformación de la sociedad, y no por una simple modificación de las leyes y de las instituciones del Estado.

La supresión brutal de la *Gaceta renana* le demostró, por otra parte, que el Estado, al cual hasta entonces había considerado como la encarnación de la razón y el motor y regulador de la sociedad, no tenía un carácter racional y no desempeñaba el papel determinante en el desarrollo histórico que le atribuía Hegel.

Sus nacientes dudas debían llevarlo primero a una revisión de su concepción del Estado y de la sociedad, y de sus relaciones, mediante una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, de la cual hasta el momento había tomado lo esencial de sus concepciones políticas y sociales, crítica que lo orientaría hacia el comunismo a través de la acentuación de su radicalismo democrático.

Durante esa misma época Engels evolucionaba en forma diferente. En Berlín, donde frecuentaba el círculo de los "Liberados", y sin poder, como Marx en Colonia, participar directamente en la lucha política, para él el problema esencial seguía siendo, como para los Jóvenes Hegelianos, primero el de las relaciones entre la razón y la fe, la ciencia y la religión, el Estado y la Iglesia, problema que, como ellos, creía poder resolver mediante una crítica al Estado cristiano. Su participación, tan activa como entusiasta, en la lucha de la izquierda hegeliana lo había convertido, por su crítica de Schelling y por su defensa de Bauer, en uno de sus jefes. Sin embargo comenzaba a darse cuenta de lo poco eficaz que era esa crítica, y ello lo alejaba progresivamente de los "Liberados". Esa evolución, determinada, como en Marx, por su voluntad de transformar efectivamente la sociedad y el Estado, se manifestaba en una crítica de la "Joven Alemania", que indirectamente se aplicaba a los Jóvenes Hegelianos de Berlín. En ella invitaba a los escritores de ese grupo literario a pasar, inspirándose en Börne, de la crítica abstracta a la acción política. Esta actitud lo acercaba a Marx, y habría debido unirlos en la lucha común. La frialdad de su primer encuentro no lo permitió. Pronto, sin embargo, sus caminos se juntarían, pues ambos llegaron casi al mismo tiempo, aunque por vías muy diferentes, al comunismo y al materialismo histórico.



## CAPÍTULO II

### EL TRÁNSITO AL COMUNISMO

La supresión de la prensa liberal y la agravación de la censura, que trajeron como consecuencia una escisión profunda en la izquierda hegeliana, terminarían con ese movimiento.

En tanto que los "Liberados", en su aislamiento y su impotencia, se apartaban cada vez más de la acción política, los demás Jóvenes Hegelianos, en particular Marx, Engels, Ruge y Hess, continuarían la lucha sobre una nueva base.

Estas dos tendencias de la izquierda hegeliana debían reunirse por última vez en los dos tomos de las *Anecdota*, publicados por Ruge en Suiza, en marzo de 1843, en el momento en que, después de la prohibición de los *Anales alemanes*, la *Gaceta renana* fue a su vez suprimida.<sup>1</sup>

El primer tomo, que tenía un carácter político más marcado, contenía, como artículos principales, las "Observaciones sobre las nuevas instrucciones concernientes a la censura, por un renano" (C. Marx); "La prensa y la libertad", por A. Ruge; "Bruno Bauer y la docencia libre", por A. Ruge; "La situación interna en Prusia, con un análisis de las 'Cuatro preguntas formuladas por un prusiano del Este', y una breve crítica de cuatro de sus adversarios", por K. Nauwerk.

Los artículos del segundo tomo trataban sobre todo de problemas filosóficos y religiosos. Los principales eran: "Nueva orientación de la filosofía alemana. Crítica del libro *La esencia del cristianismo*", por A. Ruge; "Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía", por L. Feuerbach; "Las penas y alegrías de la conciencia teológica", por B. Bauer; "Introducción a la historia de los dogmas de Klieforth", por B. Bauer; "Lutero, árbitro entre Strausz y Feuerbach", firmado "Un no berlinés" (C. Marx); "El Justo término medio cristiano germánico", por A. Ruge.

La mayoría de esos artículos pertenecían a un período ya superado, en el que principalmente se trataba de luchar contra las tendencias reaccionarias del Estado prusiano con el fin de darle un carácter liberal.

El único artículo que, fuera del de Marx sobre la censura, aportaba opiniones verdaderamente nuevas, era "Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía".

<sup>1</sup> *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, publicado por A. Ruge, Zurich y Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs. Las *Anecdotes* se componían de artículos destinados a los *Anales alemanes* y suprimidos por la censura.



en el que Feuerbach precisaba y profundizaba su crítica de la filosofía hegeliana y, en forma más general, de la filosofía idealista.

Reunidos por última vez en las *Anecdota*, los Jóvenes Hegelianos se separarían cada vez más en la lucha llevada contra la reacción en Prusia.

Aislados de la burguesía y del pueblo, los "Liberados" de Berlín, limitaban crecientemente su acción a una crítica abstracta de la religión y del Estado cristiano, a los que oponían, no ya un Estado racional, sino la autonomía de la Conciencia universal, lo que reforzaba sus tendencias idealistas y acentuaba su inclinación al subjetivismo y al anarquismo.

El edicto del 31 de enero de 1843, que al agravar la censura los privaba del único medio de acción de que podían disponer a través de la prensa y los libros, puso casi punto final a su actividad política.<sup>2</sup> Como la brutal supresión de la prensa liberal no había dado lugar a una protesta enérgica, ni entre los liberales, ni entre el pueblo, acusaron a unos y otro de indiferencia y de cobardía, lo que al mismo tiempo les sirvió de cómodo pretexto para retirarse de la lucha.<sup>3</sup>

Demasiado pusilánimes para continuar una acción que se presentaba cada vez más peligrosa, se replegaron sobre sí mismos y, en su aislamiento e impotencia, llegaron a considerar la actividad política y social como una actividad de segundo orden, mediocre, a la que no debían rebajarse los espíritus filosóficos. Empujados por su tendencia al egocentrismo y al individualismo, se veían conducidos a despreciar al pueblo, a la "masa",<sup>4</sup> a sus ojos convertida en el obstáculo principal para el desarrollo del espíritu, que cada vez se sentían más inclinados a encarnar en ciertas conciencias escogidas, precisamente las de ellos.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> *El piloto* (*Der Pilot*), editado en Berlín por F. Saas, miembro del grupo de los "Liberados", que reemplazó a *El patriota*, de L. Buhl, fue suprimido por la censura el 9 de mayo de 1843.

<sup>3</sup> Cf. B. Bauer, *Auge y caída del radicalismo alemán en 1842*, Berlín, 1850, I, págs. 245-246.

"Cuando ésta [la nueva ley sobre la censura] fue publicada por los diarios, los amigos del progreso, después de haber perdido su centro de unión por la prohibición de los tres grandes cotidianos, hallaron pretexto en ello para declarar que para ellos ya no había nada que hacer [...] todos se retiraron de la lucha."

Cf. *ibid.*, t. I, págs. 279-302, cap. XII: "Caída y apatía" [Verfall und Apathie].

<sup>4</sup> Cf. *Anecdota*, t. II, pág. 212. Correspondencia de Berlín. *La filosofía crítica y los Anales alemanes*: "Los promotores del movimiento de la filosofía crítica han debido resignarse a que a cada paso los acompañara el aplauso del vulgo. Cuando aparece algo nuevo, al principio la masa le presta una atención momentánea, pero a medida que el movimiento se torna serio, esa atención retrocede, se vuelve vacilante, se equivoca en sus juicios; sólo cuando se ha logrado definitivamente el resultado vuelve a despertarse su interés, porque entonces sólo debe tomar partido a favor o en contra."

<sup>5</sup> En Hegel se encontraba ya esta misma tendencia a criticar a la "masa" y a destacar el papel eminente que los grandes hombres desempeñaban en la historia, pero éstos aparecían en su sistema como los instrumentos del Espíritu del Mundo. Cf. *Filosofía del Derecho*, Stuttgart, 1928, t. VII, § 348, pág. 450: "Al frente de todas las acciones, y por consiguiente también de las grandes acciones históricas, hay individuos que encarnan la sustancia del Espíritu. Aunque se identifican así con la actividad del Espíritu del Mundo, ésta permanece oculta para ellos, no es para ellos objeto ni fin..."

Cf. B. Bauer, *Auge y decadencia del radicalismo alemán en 1842*, t. III, pág. 172: "La indiferencia literaria que se manifestó durante estos desdichados meses, era la indiferencia frente a la literatura (si se entiende por literatura la sucesión ininterrumpida de las obras creadoras de la aristocracia intelectual), la indiferencia frente a esa aristocracia, que estaba por convertirse en una rebelión contra ésta."

Cf. E. Bauer, *La lucha de la crítica contra la Iglesia y el Estado*, Charlottenburg, agosto

Se consideraban llamados a determinar la marcha de la Historia, y hacían de la crítica —que cada vez aislaban más del movimiento político y social— un fin en sí; se conformaban con abolir, en teoría, el estado de cosas presente. Con prudencia, se guardaban de atacar al Estado prusiano y a sus instituciones, y dirigían lo esencial de su crítica contra el liberalismo y el socialismo, cosa que en la práctica asignaba a esa crítica un carácter reaccionario.<sup>6</sup>

Después de haber denunciado, en su crítica del libro de Th. Klieforth, *Introducción a la historia de los dogmas*, la religión, a la manera de Feuerbach, como una alienación de la conciencia humana,<sup>7</sup> B. Bauer acentuó sus ataques en su libro *El cristianismo revelado*.<sup>8</sup>

Su crítica de la religión, aunque basada igualmente en la idea de la alienación, difería profundamente de la de Feuerbach. Mientras éste había criticado el cristianismo desde el punto de vista materialista, mostrando que el contenido real

---

de 1843, pág. 57: "Aquellos que no reconocen en el hombre el Yo libre, aquellos que no ven en él más que un ser dependiente de las circunstancias, ¿podían condenar la crítica? ¿Quiénes eran esos desdenosos? El Estado y las Universidades, la Iglesia, una parte

<sup>6</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, I, pág. 290. Carta de Ruge a Fleischer, 12 de diciembre de 1842.

Cf. "El manifiesto de L. Buhl" en la *Revista mensual de Berlín (Berliner Monatsschrift)* (citado por J. H. Mackay: *Max Stirner. Su vida y su obra*, Berlín, 1898, pág. 118): "Sabíamos que un poder que se apoya en la autoridad no toleraría una acción disolvente dirigida contra el estado de cosas reinante. Por ello nos dimos como tarea hacer un análisis crítico de los soportes de la autoridad y de los argumentos emitidos en su favor: Estado, Ley, Derecho, Orden legal, Progreso legal, Religión, Nacionalidad, Patriotismo y otros vocablos de igual naturaleza. Si no podíamos atacar directamente al Estado y denunciarlo como una manifestación de la servidumbre, llegábamos a un resultado idéntico mostrando que todas las formas presentes de Estado y de Constitución no respondían al concepto de la verdad real y universal."

Cf. Carta de un médico liberal, Julius Waldeck, a su primo, 1 de setiembre de 1843 (citado por G. Mayer, *F. Engels*, I, pág. 91): "Los Bauer, Buhl, etc., pretenden que era necesario, en principio, ir más lejos de lo que efectivamente se deseaba, que era preciso mostrar abierta y brutalmente la imposibilidad de mantener el estado de cosas actual, tanto en el plano religioso como en el político, y probar así, en teoría, la necesidad de transformar, o más bien regenerar instituciones y mostrar que en la práctica esa transformación se realizaría por sí misma." Sobre el fin del radicalismo político. Cf. R. Prutz, *Zehn Jahre. Geschichte der neuesten Zeit*, t. II, págs. 388-394.

<sup>7</sup> Cf. *Anecdota*, t. II, pág. 158: B. Bauer, *Introducción a la historia de los dogmas* de Th. Klieforth. "A esta tendencia [teológica] se opone la tendencia que ha destruido el dogma revelando su origen, reduciéndolo a la conciencia que lo creó y que lo condujo a su término último, mostrando que el sujeto de los atributos dogmáticos de la divinidad en el más allá es en realidad la conciencia humana."

<sup>8</sup> Cf. *El Cristianismo revelado. Un recuerdo del siglo XVIII y una contribución a la crisis del siglo XIX (Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtebzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krise des neunzehnten)*, Zurich y Winterthur, Literarisches Comptoir, mayo de 1843.

Cf. E. Barnikol, *El cristianismo revelado en la Alemania de antes de 1848. La lucha de Bruno Bauer contra la religión y el cristianismo, y la primera edición de su obra de lucha*, Jena, 1927. *El cristianismo revelado* fue suprimido no bien se publicó.

Cf. Wigand, *Conversationslexikon*, Leipzig, 1846, t. II, págs. 78-81. "Bruno Bauer": "Un libro que reunía todo lo que confirmaba sus opiniones sobre la teología, y que debía aparecer a comienzos de 1843 con el título de *El cristianismo revelado*, fue confiscado y el editor condenado a prisión. La carrera de B. Bauer como crítico de la teología terminó a fines de 1843. Se dedicó desde entonces a la crítica social."

de Dios era el hombre, considerado en su realidad sensible, B. Bauer veía en Dios la alienación del hombre reducido a su esencia abstracta, a la Conciencia, y continuaba viendo en el ateísmo el último término, la consecuencia necesaria de la filosofía hegeliana.

Exponía cómo el cristianismo, nacido de la decadencia y de la disociación del Imperio romano, había pesado sobre los destinos del mundo, haciendo de la desdicha la esencia de la naturaleza humana, y concluía de ello que la humanidad debía sacudirse totalmente su yugo para liberarse.

Al considerar la conciencia de sí reducida al Yo como la realidad esencial, pensaba que lo más importante era eliminar, por medio de la crítica, todo lo que pudiera obstaculizar su libre desarrollo, con lo cual tendía, como los otros "Liberados", a un anarquismo que traducía la impotencia de la filosofía crítica para ejercer una acción sobre el mundo.<sup>9</sup>

El anarquismo, fruto de la simple negación y de una crítica pura, respondía a la vez a la posición social de los "Liberados", quienes, como sólo participaban ideológicamente en la lucha emprendida por la burguesía en favor del liberalismo, concebían la libertad de una manera absoluta y abstracta; y respondía, además, a su estado de ánimo, tan audaz en teoría como pusilánime en la acción,<sup>10</sup> que los inclinaba hacia una crítica teórica netamente negativa, orientada, no a la transformación, sino a la supresión de toda realidad.

Dicha crítica atacaba primero al liberalismo, ya descrito por los "Liberados" como la doctrina de "justo término medio" y que ahora ya no tenía perdón para ellos. En su libro *Las tendencias liberales en Alemania*, E. Bauer denunciaba la falta de principios del liberalismo y englobaba en una misma condena al liberalismo de Alemania del sur, de inspiración francesa, y al de Alemania del norte, de inspiración kantiana.<sup>11</sup>

Con su hermano Bruno, dirigió luego sus golpes contra Francia, que entonces encarnaba el liberalismo, y contra la Revolución francesa. En sus libros *Historia de la política de la civilización y de la filosofía del siglo XVIII* y *Episodios notables de la historia contemporánea desde la Revolución*,<sup>12</sup> destacaban que el defecto fundamental de la Revolución francesa fue el haber aunado dos principios contradictorios, el del humanismo y el del nacionalismo, y el haber querido hacer del progreso de la humanidad el privilegio egoísta de una nación. Ello explicaba, decían, el fracaso de Francia en su lucha contra Inglaterra, que defendía

<sup>9</sup> Cf. E. Bauer, *La lucha de la crítica contra la Iglesia y el Estado*. Charlottenburgo, agosto de 1843, págs. 278-289. *El Estado cristiano y el hombre libre*. págs. 290-308: *La revolución política*.

<sup>10</sup> F. Engels ya los había caracterizado así en el Canto III de su epopeya heroico-cómica *El triunfo de la fe* (1842). Decía de Stirner: "Ved a Stirner, ese prudente menospreciador de todos los obstáculos" (*Mega*. I, t. II, pág. 268), y calificaba a L. Buhl de "Patriota que tenía tanto el jabón como la sangre" (cf. *ibid.*).

<sup>11</sup> Cf. E. Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*: I. *Die ostpreussische Opposition*; II. *Die badische Opposition*, Zurich y Winterthur, Literarisches Comptoir, junio de 1843.

<sup>12</sup> Bruno Bauer, *Geschichte der Politik und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*, 2 vol., Charlottenburgo, octubre de 1843.

*Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit*. Von Bruno Bauer und Edgar Bauer, 7 vol., Charlottenburgo, 1843-1845 (serie de monografías).

En la misma época Rutenberg publicaba la *Biblioteca de los discursos políticos de los siglos XVIII y XIX*, Berlín, 1843-1844.

el principio de nacionalidad, y su inferioridad frente a Alemania, que, como no era una nación verdadera, aventajaba a Francia en el plano de la teoría pura y podía así, mejor que ella, representar y defender el principio del humanismo.

Su crítica estaba también dirigida contra el comunismo, al que atacaban con más aspereza aún que al liberalismo, porque les parecía que, por su alianza con la "masa", representaba un peligro mayor para la libre actividad del Yo.<sup>13</sup>

Reprochaban asimismo a los comunistas su falta de energía y de valor, y los presentaban como hombres que tenían el peligro y huían del combate, que esperaban que la sociedad realizara por sí misma y sin luchas la felicidad de los hombres.<sup>14</sup>

Al criticar, de esta manera, toda actividad política y social, al hacer de la evolución histórica el desarrollo de la conciencia reducida al Yo, y al rechazar toda limitación que la religión, el Estado o la sociedad pretendieran imponer al libre desarrollo del Yo, Bruno y Edgar Bauer anunciaban a Stirner, el teórico del anarquismo individualista, que habría de sacar las consecuencias extremas de sus principios.

Por su crítica destructiva, Stirner superó a los demás "Liberados", y desde 1842 negó, no sólo la autoridad de la Iglesia, sino también la del Estado y de las leyes, por considerarlos contrarios a la autonomía del individuo.<sup>15</sup>

En abril de 1842 publicó en la *Gaceta renana*, bajo el título de "El principio ficticio de nuestra educación o humanismo y realismo",<sup>16</sup> un artículo en el cual

<sup>13</sup> En este sentido no hacían más que continuar la lucha desarrollada por los Jóvenes Hegelianos de Berlín, desde 1841, contra el socialismo en su revista *El Asbenium*. En su artículo "La revolución en la historia," L. Buhl había rechazado el sansimonismo por considerarlo utópico. En otro artículo E. Meyen había opuesto a la igualdad social la igualdad política, que él juzgaba la única realizable y deseable, pues estimaba que cierta desigualdad social era necesaria para el desarrollo dialéctico de la historia.

<sup>14</sup> B. Bauer, *Auge y decadencia del radicalismo alemán en 1842*, t. III, págs. 30-31: "Los guardianes del orden actual ya se habían engañado, como los gobiernos, al considerar a los radicales de 1842 como demonios destructores, ávidos de devastarlo todo y terriblemente audaces. Esos hombres de progreso, arrancados de su letargo por una fuerza superior y que se comprometían, no sin vacilaciones, por el camino de la acción que se abría ante ellos; esos hombres que, rehuendo la lucha como si fuera la peste, sólo querían celebrar victorias logradas sin combate y que se exaltaban ante la idea de que el desarrollo de la civilización allanaría el camino del progreso [...] esos hombres que no tenían voluntad ni fuerza para transformar el mundo, para conquistar y crear un mundo que fuera de ellos, se convirtieron en los servidores del Estado, al cual consagraban un culto pasivo que no exigía esfuerzo alguno. Después que el Estado rechazó los anticipos de estos nuevos monjes, el comunismo les ofreció lo que el Estado no quería otorgarles: la tranquilidad, una eterna garantía contra el predominio del interés personal, la transformación del trabajo en un juego, así como alimento y vestido." Pág. 185: "Ya en los *Anales alemanes* se había pedido al individuo que se confundiera con la especie, y que considerase la conciencia de la especie como la única fuerza capaz de resolver las contradicciones que, en realidad, sólo se resuelven con crisis violentas. Esta creencia en la especie se convirtió en la religión de todos los amigos del progreso, de un progreso concebido como un desarrollo orgánico, que debía realizarse en forma automática y sin luchas."

<sup>15</sup> Cf. F. Engels, *El triunfo de la fe*, Canto III; *Mega*, I, t. II, pág. 268.

"Mirad a Stirner, ese prudente enemigo de toda limitación y de toda obligación. Por el momento todavía se conforma con beber cerveza, pero pronto beberá sangre como si fuera agua. Mientras los demás aullan salvajemente '¡Abajo los reyes!', él agrega: '¡Abajo también las leyes!'"

<sup>16</sup> Cf. *Gaceta renana*, 12, 14, 16 de abril de 1842: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder Humanismus und Realismus.

sostenía que el fin último de la educación era hacer al hombre efectivamente libre, liberándolo de toda autoridad, y que, a tal efecto, era necesario exceptuarlo de toda obligación que fuera un obstáculo para la realización total de su personalidad, desarrollando la libertad de pensamiento hasta el punto en que se convierte en autonomía de la voluntad. En otro artículo, "Observaciones provisionales sobre el Estado basado en el amor", negaba, en forma aún más radical, todo principio de autoridad, y criticaba tanto al Estado revolucionario francés, que subordinaba el individuo a la ley, como al Estado cristiano, cuya base era el principio del amor, al que subordinaba al hombre, no como ciudadano, sino como súbdito. A estas dos formas de Estado autoritarias que, en forma diferente, limitaban y avasallaban la voluntad libre de los hombres, oponía el egoísmo, único que, decía, podía realizar la libertad absoluta y la igualdad absoluta.<sup>17</sup>

La negación del amor, fundamento del Estado cristiano, constituía también una crítica indirecta al humanismo de Feuerbach, que se basaba igualmente en este principio.<sup>18</sup>

Después de condenar toda limitación impuesta a la autonomía del individuo por un principio o una fuerza que pretenden ser superiores a él, sólo queda una realidad: el Yo; sólo un principio: el culto del Yo. Así, al hacer del egoísmo absoluto el único móvil de la actividad humana, Stirner termina en el nihilismo y en el anarquismo.

En tanto que los "Liberados" se alejaban cada vez más de la lucha política y social, Marx, Engels, Hess y Ruge, que orientaban su acción en un sentido diametralmente opuesto, se esforzaban por unir más estrechamente el pensamiento a la acción, la crítica a la lucha contra la reacción, y, lejos de dejarse abatir por el fracaso del movimiento liberal y la supresión de la prensa de oposición, continuarían valientemente la lucha contra todos los enemigos de la democracia.

Como no existían todavía partidos políticos, y sólo podían actuar a través de la prensa, su primer preocupación fue buscar un órgano susceptible de remplazar los *Anales alemanes* y la *Gaceta renana*.

Fue entonces cuando se les brindó el "*Comptoir littéraire*" de Zurich y Winterthur, fundado por Julius Froebel, que desde 1841 editaba las obras de los Jóvenes Hegelianos censurados en Alemania, y que durante los años 1843-1844 remplazaría a Wigand como editor de la literatura revolucionaria.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Cf. J. H. Mackay, *Pequeños escritos de Max Stirner*, págs. 71-80: "Einiges Vorläufige vom Liebesstaat." Este artículo debió aparecer en julio de 1843, en la *Revista mensual de Berlín* (*Berliner Monatsschrift*). La revista fue prohibida por la censura, y L. Buhl publicó los artículos, con el mismo título, en forma de libro, en 1844, en Mannheim.

<sup>18</sup> A propósito del amor considerado como forma de opresión social, cf. págs. 77-78: "Mientras en el dominio del egoísmo los objetos no están allí más que para mí, en el dominio del amor, por el contrario, yo existo igualmente para ellos: existimos los unos para los otros. El amor está basado en el principio de que lo que cada uno hace lo hace para los demás. En el dominio del amor lo que me hace actuar es la consideración por los demás; en el dominio de la libertad, yo mismo soy mi principio y mi acción. El amor es la expresión última y más bella de la opresión del Yo por sí mismo, la forma más gloriosa de aniquilarse y sacrificarse, la más dulce victoria sobre el egoísmo, pero al quebrar el egoísmo, que en realidad debería llamarse deseo conciente del individuo, sofoca la voluntad, que es lo único que confiere al individuo la dignidad de hombre libre."

<sup>19</sup> Cf. Dr. W. Näf, *Das literarische Comptoir, Zurich und Winterthur*, Berna, 1929.

Sobre la actividad del "*Comptoir littéraire*", cf. Julius Froebel, *Mein Leben*, Stuttgart, 1890,

Suiza, que con París había sido ya el refugio de los demócratas alemanes luego de las persecuciones emprendidas contra ellos en 1833, se convertiría así, por un tiempo, en el centro del radicalismo filosófico y político alemán.

Profesor de mineralogía en Zurich, Julius Froebel había participado en el movimiento político de 1839, provocado por la designación de D. Fr. Strausz como profesor de la universidad de esa ciudad. Strausz tuvo que retirarse bajo la presión de los elementos reaccionarios, y ello provocó, como medida de protesta, el recrudecimiento de la agitación liberal y democrática, de la que J. Froebel había participado activamente. En 1840 conoció a G. Herwegh, quien, después de salir de Württemberg fue a refugiarse a Zurich, donde escribía sus *Poemas de un ser viviente*. Para publicar dichos poemas, Froebel creó a fin de diciembre de 1840, asociándose con un editor de Winterthur, el "*Comptoir littéraire*", donde publicaba, además de las obras censuradas en Alemania, un periódico quincenal liberal, *El mensajero alemán de Suiza*, que redactaba su hermano. En octubre de 1842 decidió transformar dicho periódico en una revista, para remplazar a los *Anales alemanes* ya amenazados de clausura, y confiar su dirección a Herwegh.<sup>20</sup>

t. I, págs. 96-97: "Después del brillante comienzo que representó la publicación de los poemas de Herwegh, los manuscritos afluyeron de Alemania al '*Comptoir littéraire*', escapando a la censura. Sus autores representaban casi toda la literatura progresista de oposición de esa época. Poemas, folletos, disertaciones, artículos periodísticos, todo aquello que en Alemania no podía obtener o no quería solicitar permiso de impresión, fue a refugiarse en Zurich y en Winterthur."

Cf. asimismo el informe del ministro plenipotenciario Werther al ministro von Bülow, del 11 de abril de 1843: "Dos tendencias se unen en esta editorial: la tendencia radical práctica de la *Gaceta renana*, y la teórica de los *Anales alemanes*; por ello, sirve de refugio a todos los escritos de la oposición prusiana, a los del doctor Jacoby así como a los de Ruge y de B. Bauer, que han sido o serían censurados en Alemania."

Libros, revistas y diarios publicados por el "*Comptoir littéraire*":

1841: G. Herwegh, *Poemas de un ser viviente*.

1842: L. Buhl, *El problema constitucional en Prusia*.

Anónimo (F. Engels), *El triunfo de la fe*.

Anónimo (L. Buhl), *Los diarios políticos en Alemania*.

J. Froebel, R. Rohmer y su actividad mesiánica en Zurich.

*El mensajero alemán de Suiza* (quincenario).

J. Jacoby, *Mi defensa en mi proceso por alta traición*.

1843: Ruge, *Anecdota*.

B. Bauer, *La buena causa de la libertad y mi proceso*.

J. Froebel, *El republicano suizo*.

B. Bauer, *El cristianismo revelado*.

E. Bauer, *La lucha de la crítica contra la Iglesia y el Estado*.

E. Bauer, *Las tendencias liberales en Alemania*.

Herwegh, *Veintiuna bojas de Suiza*.

Ruge, *Para la alianza de alemanes y franceses*.

1844: J. Froebel, *El crimen contra la religión según las leyes del cantón de Zurich*.

Ruge y Marx, *Anales franco-alemanes*.

<sup>20</sup> Cf. *Gaceta renana*, núm. 273, 30 de setiembre de 1842, Zurich, 25 de setiembre: "Bajo la dirección de Georg Herwegh, *El mensajero alemán* cumplirá perfectamente su misión; toda su personalidad lo garantiza. Es el verdadero representante de la juventud actual, en especial de la juventud alemana, cuyas simpatías y aspiraciones comparte, así como el entusiasmo que la inflama." Cf. *Correspondencia de G. Herwegh con su novia*, Stuttgart, 1906, pág. 126. Carta a su novia, enero de 1843: "*El mensajero alemán* ha de asumir sin duda, inmediatamente, el papel de los *Anales alemanes*, que han sido prohibidos; Ruge tiene muchas ganas de venir también a establecerse en Zurich."

Ello fue lo que originó el viaje de este poeta por Alemania a fines de 1842, en busca de colaboradores. Su carta a Federico Guillermo IV, en la cual afirmaba sus sentimientos republicanos y protestaba contra la prohibición que éste había impuesto a su revista, aun antes de que pareciera, provocó su expulsión de Prusia en diciembre de 1842 y puso fin a su gira, en el curso de la cual rompió con los "Liberados" y, por el contrario, se vinculó con Ruge, Hess y Marx, y estrechó, así, las relaciones entre los radicales de Alemania y los de Suiza.

Aunque la existencia de la revista estuvo muy comprometida desde el principio, Herwegh, sin embargo, logró la colaboración de radicales alemanes y ya había reunido un cierto número de artículos. Pero poco después de su regreso a Zurich, el 5 de marzo de 1843, fue expulsado de esa ciudad, lo que constituyó el golpe de gracia para la revista.

Los artículos por él reunidos serían publicados en julio de 1843 por el "*Comptoir littéraire*", bajo el título de *Veintiuna hojas de Suiza*,<sup>21</sup> título que se explicaba porque los trabajos de más de veintiuna hojas no habían sido sometidos a la censura en Prusia.<sup>22</sup> Ese libro tenía, poco más o menos, el mismo carácter que las *Anekdota*, pero una tendencia netamente más radical. Los artículos principales eran, además de los de Hess, en los cuales exponía su concepción del comunismo, una crítica acerba contra Federico Guillermo IV por F. Engels, un artículo de B. Bauer sobre el problema judío y poemas de Herwegh.<sup>23</sup>

Sin dejarse desanimar por los cambios del *Mensajero alemán de Suiza*, Froebel presentó su dimisión como profesor, en diciembre de 1842, para dedicarse íntegramente a la política, y asumió la dirección de un periódico quincenal, *El republicano suizo* (*Schweizerischer Republikaner*).<sup>24</sup>

Descorazonado, como los Jóvenes Hegelianos radicales, por la actitud débil de los liberales alemanes,<sup>25</sup> se esforzó entonces por dar a su actividad reformadora una base más sólida que el liberalismo, evolucionando hacia el democratismo. En el curso de un viaje a Colonia, durante el verano de 1842, conoció a Hess y, bajo la influencia de éste, se orientó hacia un democratismo social, con tintes de huma-

<sup>21</sup> *Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz*, Verlag vom literarischen Comptoir, Zurich y Winterthur, 1843.

<sup>22</sup> Por un decreto real del 4-10-1842 se tomó dicha medida a favor de estos trabajos.

<sup>23</sup> Moses Hess, *Sozialismus und Kommunismus; Die Eine und ganze Freiheit; Philosophie der Tat*.

F. Engels, *Friedrich Wilhelm IV. König von Preussen*.

B. Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*.

Sobre la tendencia de las *Veintiuna hojas de Suiza*, cf. J. C. Bluntschli, *Memorias*, Zurich, 1843, pág. 341.

"En la editorial '*Comptoir littéraire*' de Froebel apareció las *Veintiuna hojas de Suiza* de Herwegh, que encomendaba abiertamente el cristianismo y la monarquía —calificados de tiranía celeste y terrestre— al odio de los pueblos y a la destrucción, y que esperaba que el mejoramiento del mundo provendría de una alianza del espíritu filosófico alemán, que extirpaba la religión, y del espíritu político francés, que se dedicaba a realizar la igualdad y, por medio de ella, el comunismo."

<sup>24</sup> Cf. J. Froebel, *Me vida* (*Ein Lebenslauf*), pág. 139.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pág. 100. Carta de Froebel a Wigand, agosto de 1843: "Los individuos más lamentables y repugnantes son los supuestos liberales. Quien haya aprendido a conocer a fondo sus cobardías, debe tener el alma muy bien templada para continuar luchando con semejante ralea."

nismo, que, en sus rasgos generales, le parecía confundirse con el comunismo, en el cual veía la realización de la "verdadera democracia".<sup>26</sup>

A decir verdad, el fondo de su pensamiento seguía siendo el liberalismo; el problema esencial era para él la libertad, que en su opinión debía resolverse por la acción política,<sup>27</sup> sin embargo estimaba igualmente necesario que el Estado, sin modificar la estructura económica y social existente, es decir, sin abolir la propiedad privada, encontrara la manera de garantizar a cada ciudadano una forma de existencia humana, sin precisar, por otra parte, ni esa forma de existencia, ni los medios de realizarla.<sup>28</sup>

Esta concepción determinó la línea política de *El republicano suizo*, al que Froebel imprimiría una tendencia cada vez más democrática y socializante, buscando la colaboración de Hess, de Bakunin y de Engels.

En esa misma época, Ruge evolucionaba en forma análoga en el plano político. Indignado, como Froebel, por la cobardía de los liberales alemanes, que no se habían rebelado contra la supresión de la prensa de oposición,<sup>29</sup> extendía su condena de éstos a toda Alemania, a la que juzgaba incapaz de liberarse de la servidumbre y a la cual acusaba de complacerse en el servilismo. Escribía a Marx, en marzo de 1843: "Hemos visto, cincuenta años después de la Revolución francesa, la renovación de todas las insolencias del antiguo despotismo. No digas que el siglo XIX no lo soportará. Los alemanes han resuelto ese problema.

"No sólo lo soportan, sino que lo hacen con un patriótico orgullo. Nosotros, que nos avergonzamos de ello, sabemos que merecen su suerte. ¿Habría podido pensarse que ese cambio vergonzoso, que, al suprimir la libertad de palabra nos condena nuevamente al silencio que nos hace caer de la esperanza en la desesperación y que nos vuelve a hundir en la esclavitud, habría sublevado los ánimos, agitado los corazones y provocado una condenación unánime! [...] En realidad esta raza no ha nacido para ser libre. Estos treinta años pasados al margen de toda vida política, bajo un régimen de opresión degradante, en el que hasta los pensamientos y los sentimientos estaban controlados y reglamentados por la policía secreta y la censura, han rebajado a Alemania al más bajo nivel político que jamás haya conocido." <sup>30</sup>

Desengañado, indignado por la debilidad de los liberales e irritado contra la reacción, de la cual ya había sido víctima durante las persecuciones contra los de-

<sup>26</sup> Cf. Bluntschli, *Los comunistas en Suiza*. Zurich, 1843, págs. 63-64. Carta de Froebel al comunista Becker, 5 de marzo de 1843: "Salude a Weitling de mi parte y dígame que no sé todavía en qué medida puedo aprobar las diferentes ideas comunistas, pero que por el momento estoy de corazón con el comunismo. Divido a los hombres en egoístas y comunistas, y desde ese punto de vista me cuento entre los últimos. El futuro mostrará cómo podrá realizarse el comunismo; en lo esencial estoy de acuerdo con él."

<sup>27</sup> Cf. J. Froebel, *Mi vida*, I, pág. 142: "He sido siempre un convencido de que el orden social no es sino una parte del dominio político, y que no puede ser de otro modo."

<sup>28</sup> Cf. J. Froebel, *Sistema de la política social* (*System der sozialen Politik*), 2ª edición, Mannheim, 1847, t. II, págs. 321 y siguientes. (La primera edición apareció bajo el pseudónimo de C. Junius.)

<sup>29</sup> Al enviarle *Los epígonos*, Wigand escribía a Ruge: "Había entonces, en nuestra querida patria, apenas 300 hombres a quienes la supresión brutal (de los *Andes alemanes*) sublevó seriamente" (O. Wigand, *Los epígonos*, Leipzig, 1846.)

<sup>30</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 558-560. Carta de Ruge a Marx, marzo de 1853.



magogos, y que ahora lo obligaba a exiliarse, se inclinaba a un antipatriotismo que durante cierto tiempo dominaría su pensamiento.<sup>31</sup>

Como Froebel, pasaba entonces del liberalismo al democratismo. En su último artículo de los *Anales alemanes*, del 2 de enero de 1843, "Autocrítica del liberalismo", lo había repudiado, pensando que ahora éste debía ceder lugar a un democratismo que él imaginaba con la forma del humanismo de Feuerbach y que en su opinión debía realizarse mediante la alianza de Alemania y Francia, del país del pensamiento racional y del de la energía combativa.

En su artículo *La filosofía del derecho de Hegel y la crítica de nuestro tiempo*,<sup>32</sup> acababa de proclamar la necesidad de esta alianza, alabada ya por Heine y por Hess y considerada por Feuerbach como el único medio de fundar una filosofía nueva.<sup>33</sup>

Al darse cuenta, luego de la supresión de los *Anales alemanes*, seguida de la de la *Gaceta renana*, que en adelante sería inútil tratar de fundar en Alemania un nuevo órgano de oposición radical,<sup>34</sup> tuvo primero la intención de trasladarse a Zurich<sup>35</sup> para publicar allí, junto con Marx, los *Anales alemanes* bajo una forma nueva,<sup>36</sup> o para transformar eventualmente *El mensajero alemán de Suiza* en un nuevo *Anales alemanes*.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Cf. A. Ruge, *Cartas polémicas (Polemische Briefe)*, Mannheim, 1847, págs. 252 y 256. Carta a Prutz: "Lo patriótico y lo humano se oponen. El súbdito privado de todo derecho político es patriota, sería humano en un Estado compuesto de ciudadanos libres [...] La supresión del patriotismo y su remplazo por el humanismo es el problema fundamental que plantea la libertad en la época actual."

Cf. Mega, I, t. I, pág. 275. Carta de Ruge a Marx, agosto de 1843.

Cf. B. Bauer, *Historia completa de la lucha de los partidos en Alemania de 1842 a 1846*, Charlottenburgo, 1847, t. I, págs. 295-296.

Cita extraída de la revista de Leipzig *Las rosas*, núm. 248, 13 de diciembre de 1843, pág. 1983, relativa a unas palabras pronunciadas por Ruge en Dresden en noviembre de 1843.

"Es comprensible que Ruge esté enojado por lo que ha debido soportar en Alemania, y es natural que se haya sentido oprimido por el estado de cosas que reina en nuestro país; sin embargo debería esperarse de un filósofo, de un publicista alemán, que fijara un límite razonable a su mal humor al hablar de la situación en Alemania, y que no se dejara llevar a un desprecio total de nuestra patria común."

<sup>32</sup> Cf. *Anales alemanes*, 13 de agosto de 1842, pág. 767. Cf. igualmente A. Ruge, *Por la alianza de alemanes y franceses*, Comptoir litteraire, Zurich y Winterthur, 1843.

<sup>33</sup> Cf. L. Feuerbach, *Pequeños escritos filosóficos*, Leipzig, 1950, pág. 69. "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía"; "El filósofo verdadero que se identifica con la vida y con el hombre debe ser de sangre galogermánica."

<sup>34</sup> A los *Anales alemanes* sucederían revistas mucho más moderadas, como *Los anales de los tiempos presentes (Jahrbücher der Gegenwart)*, fundados en 1843 por A. Schwegler (1819-1857), profesor de historia en Tubinga.

<sup>35</sup> Cf. *Correspondencia de G. Herwegh con su novia*, Stuttgart, 1906, pág. 126. Carta de Herwegh a su novia, enero de 1843.

<sup>36</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 295. Carta de Ruge a L. Ruge, 3 de enero de 1843.

"Marx es una gran inteligencia, tiene gran preocupación por su futuro, en particular por su futuro inmediato. Por tal razón, la continuación de los *Anales* con su colaboración es cosa sobrentendida. Wigand quiere conservar el honor de mantenerse a la *hauteur*, y me ruega que continúe con Marx la publicación de los *Anales* en Suiza, con las modificaciones que exigen las circunstancias."

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, pág. 196. Carta de Ruge a R. Prutz, 25 de enero de 1843. "Quiero ver en qué se va a convertir el *Mensajero*. Después se lo podrá utilizar para trasformarlo en *Anales alemanes*."

Marx, a quien había participado sus intenciones, aceptaría de buena gana su proposición de colaborar con él en la publicación de una revista radical en Suiza, tanto más cuanto que estaba decidido, después de la prohibición de la *Gaceta renana*, a no publicar nada en Alemania bajo el control de la censura, que, decía, conducía al escritor, por la constante simulación de sus pensamientos a que lo obligaba, a falsificarse a sí mismo.<sup>38</sup>

Por otra parte la supresión de la *Gaceta renana* lo dejaba sin recursos en un momento particularmente crítico para él. De novio desde hacía siete años, deseaba casarse, tanto más cuanto que Jenny había sido el blanco de los ataques de algunos miembros de su familia, pietistas y reaccionarios, y también de algunos miembros de la familia de Marx, y sufrido mucho debido a ello.<sup>39</sup> En enero fue a Tréveris, donde residía su madre, a fin de disponer de la parte de la herencia de su padre. Pese a la situación precaria en que se encontraba, su madre le había negado todo subsidio y ayuda, lo que provocó una ruptura entre ellos.<sup>40</sup>

Solicitado a la vez por Herwegh y por Ruge para participar en la Redacción de *El mensajero alemán de Suiza* o en una nueva edición de los *Anales alemanes*,<sup>41</sup> —Ruge pensó en un tiempo que podría colaborar en los dos—,<sup>42</sup> Marx se decidió finalmente por Ruge.

Éste le había escrito que Wigand insistía en que los *Anales* reaparecieran en Suiza; le anunciaba, al mismo tiempo, que pensaba dar a los *Anales* un carácter nuevo y que había propuesto a Weigand asegurarle, como codirector, una remu-

<sup>38</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 294. Carta de Marx a Ruge, 25 de enero de 1843. "Si se pudiera lograr así que yo redactase en Zurich el *Mensajero alemán* con Herwegh, ello resultaría muy de mi agrado. Ya no puedo emprender nada en Alemania, uno se corrompe en ese país [...] Trabajo en muchas cosas que en Alemania no podrían ser toleradas por un censor, ni aceptadas por un librero, y que, en forma general, aquí son imposibles."

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, pág. 307. Carta de C. Marx a Ruge, 13 de marzo de 1843. "Deseo, en fin, participarle un proyecto personal. No bien firmemos el contrato, iré a Kreuznach y me casaré. Puedo, sin ningún romanticismo, decirle que estoy enamorado de la cabeza a los pies, y que amo de la manera más seria del mundo. Hace más de siete años que estoy de novio, y mi novia ha entablado por mí, las más duras batallas, perjudiciales para su salud, en parte contra sus parientes pietistas y aristócratas, para quienes el señor del cielo y el señor de Berlín son objeto de una misma veneración; y en parte contra mi propia familia, en la que se han deslizado algunos clericales y otros enemigos míos jurados. Mi novia y yo hemos llevado a cabo desde hace años más luchas inútiles y agotadoras que muchas otras personas, de edad tres veces superior a la nuestra, a quienes se les llena la boca con su 'experiencia', palabra que gusta particularmente a nuestros partidarios del 'justo término medio'."

<sup>40</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 294. Carta de C. Marx a Ruge, 25 de enero de 1843. "Me he peleado con mi familia, y mientras viva mi madre no tengo derecho a disponer de la herencia que me corresponde."

Cf. igualmente *Correspondencia de G. Herwegh con su novia*, pág. 162. Carta de Herwegh a su novia, 30 de enero de 1843. "Marx parece encontrarse en una situación difícil. Una pelea familiar lo ha dejado sin recursos; además, está de novio con una joven que ha sufrido enormemente por causa de él y a quien no quiere abandonar."

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, pág. 302. Carta de Herwegh a Marx, 17 de febrero de 1843. "Solicito su más activa colaboración en el *Mensajero alemán*. De todos modos, ha de aparecer y me agradecería recibir artículos suyos ya para el primer trimestre."

Cf. igualmente, *ibid.*, pág. 295. Carta de Ruge a Marx, 1 de febrero de 1843.

<sup>42</sup> Cf. Ruge *Correspondencia*, t. I, pág. 303. Ruge a Herwegh, 8 de marzo de 1843. "Usted sabe que Marx ha dejado la *Gaceta renana*. Es entonces posible que usted pueda hacerlo participar en la Redacción del *Mensajero*. Yo no he renunciado a seguir publicando los *Anales* con su colaboración."

neración mínima de 100 lises de oro (550 táleros), sin incluir lo que se le pagaría por sus artículos.<sup>43</sup>

A decir verdad, Marx se lanzaba a esta nueva empresa con un estado de ánimo muy diferente al de Ruge. Reconocía, como éste, la situación miserable en que se encontraba Alemania;<sup>44</sup> pero, en lugar de caer, como éste, en el pesimismo y el desaliento, experimentaba, empujado por sus sentimientos democráticos y revolucionarios, un mayor deseo de luchar.<sup>45</sup> Objetaba a Ruge, quien afirmaba que nada se podía esperar ya de una Alemania corrompida y podrida por la reacción, que precisamente la agravación de la reacción abría nuevas perspectivas revolucionarias.<sup>46</sup> Señalaba que las contradicciones internas llevarían indefectiblemente a una crisis revolucionaria, que estallaría en condiciones más favorables que las que provocaron la Revolución francesa. Analizando esa nueva perspectiva

<sup>43</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, págs. 295-296. Carta de Ruge a Marx, 1 de febrero de 1843. "Acepté inmediatamente su ofrecimiento de redactar el *Mensajero*, y precisamente estaba por escribir a Herwegh que ese ofrecimiento me parece sumamente feliz para él y para Froebel [...] el mismo Wigand piensa que sería bueno que Prutz fuera a Zurich y que Herwegh colaboraría finalmente de buen grado con él. Wigand, por el contrario, querría seguir publicando los *Anales* en Suiza, y estima que ambas revistas podrían muy bien existir al mismo tiempo, como habría sucedido sin la prohibición de los *Anales*. Ello es absolutamente cierto. No tenemos más que cambiar el título de los *Anales* y transformarlos en una revista análoga a la *Revista independiente*. He propuesto a Wigand que la dirija con usted, y resolver las cosas de manera que se le asegure a usted una entrada mínima de 100 lises de oro (550 táleros), a título de codirector, sin incluir el pago de sus artículos. No le ocultaré que Wigand no quiere dejarse arrebatar, por Froebel y Herwegh (que va a asociarse con Froebel), la gloria de ser el editor más progresista y de publicar los libros más avanzados. El *Mensajero* debe tratar de remplazar a la *Gaceta renana*, mientras seamos la artillería pesada de la filosofía, pero ello debe hacerse en forma totalmente nueva. Una cosa es cierta: antes que nada tendremos que discutir todos los problemas que se refieren a las crisis políticas y a la transformación de la conciencia pública, tal como comienza a operarse, cosa que constituye una empresa muy delicada." Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 297. Ruge a Fleischer, 17 de febrero de 1843. "Haremos imprimir los *Anales* en el extranjero, en forma rejuvenecida y más concentrada. Sobre ello ya me he puesto de acuerdo con Marx, quien se va de Colonia."

<sup>44</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 557 *Anales franco-alemanes. Correspondencia de 1843*. Carta de Marx a Ruge, marzo de 1843. "Viajo ahora por Holanda. Por lo que puedo ver a través de los diarios de aquí y de los franceses, Alemania se hunde cada vez más en el fango, y seguirá por ese camino. Le aseguro que, aun si uno no es propenso al orgullo nacional, se siente vergüenza, inclusive en Holanda. El manto de liberalismo con que se cubría el despotismo ha caído, y éste se muestra ahora en toda su desnudez a los ojos del mundo entero, bajo su aspecto más repugnante."

<sup>45</sup> *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 294. Carta de Marx a Ruge, del 23 de enero de 1843. "Es duro realizar el oficio de lacayo, aun por la libertad, y combatir a alfilerazos en lugar de hacerlo a culatazos."

<sup>46</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 561-566. Carta de Marx a Ruge, Colonia, mayo de 1843. Pág. 561: "Su carta, querido amigo, es una gran elegía, un impresionante canto fúnebre, pero en modo alguno es política [...] Dejemos que los muertos entierren a sus muertos, y que los lloren. Por el contrario, lo envidiable es contarse entre los primeros que entrarán vivos a una nueva vida; tal debe ser nuestro destino."

Pág. 562: "El mundo burgués constituye el dominio político de la animalidad, el mundo deshumanizado."

Pág. 564: "Cuando se ha alcanzado ese dominio de la animalidad, no se puede volver atrás; la única posibilidad de progresar es rechazarlo totalmente y pasar al mundo humano de la democracia."

Pág. 565: "No dirá usted que subestimo el mundo presente; sin embargo, si no desespero de él, es precisamente porque su situación desesperada me llena de esperanzas."



revolucionaria, Marx la encaraba, no como una lucha entre la burguesía y la reacción absolutista y feudal, sino como una lucha de clases del proletariado contra la burguesía, lo que anunciaba su próximo paso al comunismo.

Pensaba, en efecto, que la próxima crisis sería provocada, no por las contradicciones inherentes al antiguo régimen, por la oposición entre el régimen absolutista y feudal y la burguesía en ascenso, sino por las contradicciones nuevas, nacidas del desarrollo del régimen capitalista.<sup>47</sup>

Esa concepción de la acción política que era preciso desarrollar en una nueva perspectiva revolucionaria, explica sus ideas sobre el carácter que debía adquirir la revista y el papel que desempeñaría.

En tanto que Ruge se habría conformado, sin duda, con modificar los *Anales*, dándoles un tono más radical y conservándoles al mismo tiempo su carácter filosófico, Marx pensaba transformarlos por completo, confiriéndoles un carácter esencialmente político, a través de la unión del radicalismo filosófico alemán y el radicalismo político francés. Esa unión, aconsejada igualmente por Ruge, pero en la perspectiva de una acentuación del radicalismo filosófico de la revista, debía tener para Marx, sobre todo, un carácter político y social, por la unión más eficaz de la fuerza del pensamiento con la de la acción.

Para realizar ese principio nuevo, único capaz, en su opinión, de regenerar completamente los *Anales alemanes*, propuso a Ruge cambiarles el nombre; llamarlos *Anales franco-alemanes*, y publicarlos en Estrasburgo, que por su ubicación, en cierta manera constituía un nexo entre Alemania y Francia, y por ello tenía el valor de un símbolo.<sup>48</sup>

Ruge aprobó el proyecto;<sup>49</sup> sólo quedaba buscar un editor, porque Wigand, quien según Ruge acababa de asegurar a Marx que no quería perder el honor de publicar los nuevos *Anales*, ahora se rehusaba. Ruge y Marx se pusieron entonces en contacto con Froebel, el cual se manifestó dispuesto a encargarse de la

<sup>47</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 565. Carta de Marx a Ruge, Colonia, mayo de 1843. "Llamo su atención sobre el hecho de que los enemigos del modo de vida filisteo [Marx se refiere al modo de vida burgués], en una palabra, todos los hombres que piensan y sufren, han llegado a un acuerdo que hasta el momento no han tenido los medios de realizar, y que aun el sistema de procreación pasiva trae cada día nuevos reclutas al servicio de la humanidad nueva. El sistema de adquisición y de comercio, de propiedad y de explotación de los hombres, conduce, por lo demás, con mayor rapidez aun que el aumento de la población, a una crisis en el seno de la sociedad presente, crisis que el antiguo sistema no puede sanar..."

<sup>48</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 307. Marx a Ruge, Colonia, 13 de marzo de 1843. "Por lo que se refiere a nuestro plan, le diré lo que pienso por el momento. Cuando fue conquistado París, algunos propusieron poner a la cabeza del país al hijo de Napoleón con una regencia; otros propusieron a Bernadotte; otros, en fin, a Luis Felipe. Pero Talleyrand respondió: 'Luis XVIII o Napoleón. Esto tiene el valor de un principio; el resto no es más que intrigas.' Por mi parte calificaría igualmente cualquier otro lugar, fuera de Estrasburgo, (o a lo más Suiza), no de principio, sino de intriga. Los libros de más de veinte hojas no están hechos para el pueblo. Todo lo que puede arriesgarse en este dominio son cuadernos mensuales. Si los *Anales* fueran autorizados nuevamente, lo único que podríamos ofrecer sería una pálida repetición de esa difunta revista, y eso hoy no basta. Por el contrario, los *Anales franco-alemanes*, eso sería un principio, un acontecimiento de consecuencias, una empresa en la que uno puede entusiasmarse."

<sup>49</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 306. Carta de Ruge a Marx, Dresden, 8 de marzo de 1843. "Comparto en todo su opinión sobre Estrasburgo y los franceses. Debo confesarle que me seduce mucho la idea de participar personalmente en este acercamiento, y de favorecer la amistad entre ambas naciones por medio de un órgano que nos pertenezca."

publicación de los *Anales franco-alemanes*. En mayo los trabajos preparatorios estaban ya muy avanzados, y Marx fue a Dresden con Froebel, para convenir con Ruge la organización definitiva de la revista.<sup>50</sup>

Aunque tenía una concepción más clara que Ruge de la situación política y social, y de la lucha que era necesario desarrollar, Marx todavía no se daba cuenta cabal del objetivo que se establecería, y se encontraba en vías de modificar por completo sus concepciones filosóficas, políticas y sociales. Así es como en setiembre de 1843 escribía a Ruge: "Si no hay duda alguna de dónde venimos respecto del pasado, grande es la confusión cuando se trata de definir el objetivo que deseamos. No sólo reina una anarquía general entre los reformadores, sino que cada uno tiene que confesarse que no posee una visión clara de lo que debe hacerse."<sup>51</sup>

Para los Jóvenes Hegelianos, que rompían con el liberalismo, ese fue un período de fermentación y de crisis. Una gran confusión doctrinaria reinaba entonces entre ellos. La filosofía crítica había fracasado en su tentativa de reformar el Estado; el culto del Estado heredado de Hegel, que hasta entonces había determinado su acción política, aparecía como un engaño; debido al carácter cada vez más reaccionario que adquiría el gobierno prusiano, el liberalismo se manifestaba incapaz de dar una solución satisfactoria a los problemas políticos y sociales que se le planteaban; el socialismo, en fin, se presentaba más como un problema nuevo que como una respuesta a dichos problemas.

En esta confusión se vislumbraba un solo punto luminoso, una sola certidumbre: la doctrina de Feuerbach, que les demostraba, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y en sus *Principios de la filosofía del futuro*,<sup>52</sup> cómo, mediante una inversión total de la filosofía hegeliana, podía llegarse a resolver los problemas esenciales.

Contrariamente a los "Liberados", Feuerbach se esforzaba por unir el pensamiento al ser, el hombre a la naturaleza, mediante una crítica radical del idealismo inspirada en su crítica de la religión.

En su análisis de la esencia del cristianismo había señalado que en la religión se produce una inversión de las relaciones reales entre el hombre y Dios, y que el primero, que crea a Dios al alienar en él las cualidades eminentes de la especie humana, se convierte, debido a dicha alienación, en el producto, en la creación de éste. Aplicaba esta crítica a la filosofía especulativa y mostraba cómo, por una inversión análoga de las relaciones entre el sujeto y el atributo, la filosofía especulativa hace de la Idea, que es producto del espíritu humano, el elemento creador y regulador del mundo.

Este ataque de Feuerbach a la filosofía idealista se inspiraba en consideraciones, no sólo filosóficas, sino también políticas. Su crítica del idealismo, que seguía a su crítica de la religión, se explicaba, en efecto, en gran medida, por el

<sup>50</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 307. Carta a L. Ruge, 3 de mayo de 1843: "Froebel y Marx llegarán en estos días. Quiero publicar junto con Marx la *Revista radical*; estudiaremos aquí la manera de hacerlo."

<sup>51</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 573. Carta de Marx a Ruge, setiembre de 1843.

<sup>52</sup> Las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*) aparecieron en marzo de 1843, en las *Anecdota*. Los *Principios de la filosofía del futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) aparecieron poco después, en julio de 1843, bajo la forma de folleto, en el "Comptoir littéraire" de Zurich y Winterthur.

papel político que la filosofía idealista desempeñaba entonces en Alemania, donde servía, como la teología, de justificación y apoyo para la reacción.<sup>53</sup>

La filosofía idealista, decía Feuerbach, y en particular la filosofía hegeliana, es la forma última de la teología.<sup>54</sup> En efecto, trasfiere la esencia del hombre y la de la naturaleza a la Idea absoluta, que se convierte en el elemento creador del mundo, mientras que el hombre y la naturaleza, privados de su realidad propia, son reducidos a no ser otra cosa, que exteriorizaciones, manifestaciones de la Idea.<sup>55</sup> Hegel, a decir verdad, había tratado de realizar la síntesis de lo racional y de lo real en la idea concreta, pero esa síntesis era ilusoria, porque el elemento concreto no tenía realidad propia<sup>56</sup> y el desarrollo del hombre y el de la naturaleza, reducidos al de la Idea, se operaban en un plano conceptual, en el interior del Espíritu mismo, y éste, al exteriorizar su esencia, sólo podía realizar abstracciones.<sup>57</sup> Esto es lo que explica que en Hegel la historia del mundo se reduzca al desarrollo de la Lógica.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 303. C. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*. "En su lucha contra la teología, Feuerbach, se vio llevado a combatir la filosofía especulativa, porque reconoció que la especulación constituía el último soporte de la teología..."

<sup>54</sup> Cf. L. Feuerbach, *Pequeños escritos filosóficos*, Leipzig, 1950: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*.

Pág. 58: "La esencia de la teología es la esencia trascendental del hombre colocado fuera del hombre; la esencia de la Lógica de Hegel es el pensamiento trascendental, el pensamiento del hombre colocado fuera del hombre."

Pág. 59: "El Espíritu absoluto es el espíritu difunto de la teología, que circula como un fantasma en la filosofía hegeliana."

Cf. *Principios de la filosofía del futuro*.

§ 5, pág. 88: "La filosofía especulativa es la verdadera filosofía, consecuente y racional."

§ 9, pág. 96: "Las cualidades esenciales o atributos del Ser divino son las cualidades esenciales o atributos de la filosofía especulativa."

<sup>55</sup> Cf. *Tesis*, pág. 59: "Abstraer es plantear la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del pensamiento. La filosofía hegeliana ha hecho al hombre extraño para sí mismo, al basar su sistema en este procedimiento de abstracción."

<sup>56</sup> Cf. L. Feuerbach, *Pequeños escritos filosóficos: Principios de la filosofía del futuro*.

§ 24, pág. 129: "Pero el Ser que no se distingue del pensamiento, el Ser que sólo es un atributo o una determinación de la razón, no es en realidad un ser. La identidad del pensamiento y del Ser no expresa en realidad más que la identidad de pensamiento consigo mismo. En verdad el pensamiento absoluto no puede escapar, evadirse de sí mismo, para acceder al Ser."

Cf. § 26, pág. 131: "La afirmación de que sólo el concepto 'concreto', que contiene en sí la esencia de lo real, es el verdadero concepto, implica la afirmación de la verdad de lo concreto, de lo real. Pero como a primera vista el concepto, es decir, la esencia del pensamiento, se plantea como constituyendo en sí la esencia absoluta, única verdadera, lo concreto, lo real, sólo puede reconocerse como tal indirectamente, bajo la forma de atributo esencial, necesario, del concepto. Hegel es un realista, pero un realista netamente idealista, o más exactamente, abstracto, un realista que hace abstracción de toda realidad."

<sup>57</sup> Cf. L. Feuerbach, *op. cit.*, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, págs. 71-72.

"La filosofía hegeliana suprime la contradicción entre el pensamiento y el ser [...] pero esta supresión se efectúa [...] dentro de uno de los dos elementos, a saber, dentro del pensamiento. En Hegel el pensamiento constituye el Ser; el pensamiento es el sujeto, el Ser el atributo. La Lógica es el pensamiento limitado al pensamiento, o el pensamiento que se piensa; es el pensamiento considerado como sujeto sin atributo, o, más exactamente, el pensamiento que, siendo sujeto, constituye al mismo tiempo su propio atributo. Pero el pensamiento, limitado al elemento pensante, es algo abstracto, y por lo tanto se realiza exteriorizándose. Ese pensamiento realizado, exteriorizado, constituye la naturaleza, y de una manera más general la realidad, el Ser. ¿Pero cuál es el elemento verdaderamente real en

Feuerbach extendía esta crítica de la filosofía idealista y de la teología al panteísmo, cuya debilidad consiste, decía, en negar la teología colocándose en el mismo plano que ella, puesto que todo lo reduce a la divinidad;<sup>59</sup> también la aplicaba a la filosofía joven hegeliana que, si bien tenía el mérito de superar el idealismo objetivo reduciendo el pensamiento al sujeto pensante, a la Conciencia de sí,<sup>60</sup> tenía igualmente el defecto de separar a ésta del hombre pensante y hacer de ella una abstracción.<sup>61</sup>

Para llegar a una concepción verdadera del mundo es necesario, decía, partir, a través de una inversión de la filosofía idealista, en particular de la doctrina de Hegel,<sup>62</sup> no de la idea, sino de la naturaleza y del hombre concebidos en su realidad concreta.<sup>63</sup> No es la idea lo que debe constituir el fundamento de la filosofía, sino el ser sensible, la naturaleza y el hombre considerado en sus relaciones con ésta.

En efecto, sólo se puede comprender la esencia del hombre si, en lugar de reducirlo al pensamiento abstracto, se lo considera como es y existe realmente; sólo

esa realidad? Es el pensamiento que por tal razón se deshace en seguida del atributo de lo real, para plantear, como constituyendo su esencia verdadera, la ausencia de todo atributo. Por ello Hegel no llegó a Ser considerado como tal, al Ser libre, independiente, que se basta a sí mismo. Sólo concibió los objetos como atributos del pensamiento que se piensa a sí mismo."

Cf. *Principios de la filosofía del futuro*, § 29, pág. 139.

<sup>58</sup> Cf. *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*, pág. 57. "La lógica de Hegel es la teología reducida a la razón, a la realidad presente y trasformada en lógica; la lógica constituye, como el elemento divino de la teología, la esencia ideal, abstracta, de todas las realidades concretas."

<sup>59</sup> Cf. *Principios de la filosofía del futuro*, § 15, pág. 108: "El panteísmo es el ateísmo teológico, el materialismo teológico es la negación de la teología, pero en el plano de la teología, porque hace de la materia, de la negación de Dios, un atributo de la esencia divina. Pero quien hace de la materia un atributo de Dios, declara con ello que la materia es de esencia divina."

<sup>60</sup> Cf. § 37, pág. 149: "La filosofía nueva buscaba algo inmediatamente cierto [...] basó la filosofía en la Conciencia de sí, es decir, colocó en el lugar del Ser, que no es más que pensamiento, en el lugar de Dios [...] al hombre pensante, al Yo, al Espíritu conciente de sí..."

<sup>61</sup> Cf. pág. 149: "Pero la Conciencia de sí de la nueva filosofía sólo tiene realidad en el pensamiento, está dada por la abstracción y no posee realidad absoluta."

Cf. *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*, pág. 76: "Al trasformar al hombre, fundamento de la filosofía nueva, en conciencia de sí, se interpreta la filosofía nueva en el sentido de la antigua, se la vuelve a colocar en el antiguo plano, porque la conciencia de sí de la antigua filosofía, aislada del hombre, no es más que una abstracción sin realidad. El hombre es la conciencia de sí."

<sup>62</sup> Cf. *Principios de la filosofía del futuro*, § 19, pág. 119: "La filosofía de Hegel constituye la conclusión, el término de la filosofía moderna. La necesidad histórica y la justificación de la nueva filosofía se relacionan necesariamente, por tal razón, a la crítica de Hegel."

Cf. *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*, pág. 56: "El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa no se distingue del empleado ya en la crítica de la religión. No tenemos más que hacer del atributo el sujeto y de éste, considerado en su realidad concreta, el principio; no tenemos más que invertir, así, la filosofía especulativa para llegar a la verdad pura y absoluta."

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, pág. 64: "El camino de siempre de la filosofía especulativa, y que consiste en ir de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es erróneo. Jamás se llega así a la verdadera realidad objetiva, sino sólo a la realización de sus propias abstracciones."

esto permite, igualmente, resolver los problemas planteados por la filosofía, porque es el hombre concreto lo que constituye la existencia real de la libertad, de la personalidad, del Estado, del derecho, que, separados de él, son puras abstracciones, y toda especulación que se haga fuera de él, es necesariamente vana y sin objeto.<sup>64</sup> Por tal razón, la filosofía debe apartarse de la especulación abstracta y apoyarse en las ciencias de la naturaleza, las cuales, por su parte, deben vincularse a ella; esta unión será más fecunda que la alianza concluida hasta ahora entre la filosofía y la teología.<sup>65</sup>

De esta crítica de la religión y de la filosofía idealista Feuerbach extraía una doctrina social, la del "humanismo". Su crítica de la religión le indicó que el error esencial de ésta era separar al hombre de la colectividad humana, debido a la alienación en Dios de las cualidades eminentes de la especie. Al despojar así al hombre de su esencia, la religión, lo transforma en un individuo aislado y egoísta, contrariamente a su verdadera naturaleza, constituida por la vida colectiva, por la vida de la especie. En efecto, sólo en sus relaciones con su prójimo el hombre es verdaderamente él mismo y realiza su esencia.<sup>66</sup>

Para realizar la vida colectiva, única conforme a la naturaleza humana, hay que devolver al hombre su ser verdadero y darle conciencia de ello, reintegrando en él, por la abolición de la religión, las cualidades de la especie alienadas en Dios. Desprendiéndose, entonces, del egoísmo y del individualismo, el hombre se integrará a la comunidad humana, convertida, al dejar de ser, como en la religión, una ilusión trascendental, en la expresión verdadera de la vida colectiva, y hará la ley suprema de su vida, no del amor a Dios, sino del amor a la humanidad.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Cf. *Principios de la filosofía del futuro*, § 51, pág. 163: "La unidad del pensamiento y del ser sólo tiene sentido y realidad si el hombre es concebido como fundamento, como sujeto de esa unidad."

Cf. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, pág. 77: "Toda especulación sobre el derecho, la libertad, la personalidad, que se haga sin el hombre, fuera y aun por encima de él, es una especulación desprovista de unidad y de necesidad, que no tiene sustancia, ni fundamento, ni realidad. El hombre constituye la existencia de la libertad, de la personalidad, del derecho."

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, pág. 78: "La filosofía debe unirse de nuevo con la ciencia de la naturaleza, y ésta con la filosofía. Esta unión, basada en una necesidad recíproca, en una necesidad profunda, será más durable, fecunda y feliz que la alianza desigual que ha persistido hasta ahora entre la filosofía y la teología."

<sup>66</sup> Cf. *Principios de la filosofía del futuro*, § 59, pág. 168: "El individuo en sí no encierra la esencia humana, ni como ser moral, ni como ser pensante. La esencia humana sólo existe en la comunidad, en la unión del hombre con el hombre, en una unidad que sólo se basa en la diferencia real entre Yo y Tú."

Cf. *ibid.*, § 60, pág. 169: "El aislamiento significa vida limitada y constreñida; la comunidad, por el contrario, vida infinita y libre. El hombre aislado sólo es hombre en el sentido habitual de la palabra: el hombre unido al hombre; la unidad de Yo y Tú es Dios."

Cf. *ibid.*, § 63, págs. 169-170: "El misterio [de la Trinidad] es el de la vida colectiva, de la vida social, el misterio de la necesidad del Tú para el Yo, la afirmación de que ser alguno [...] es en sí, por sí solo, un ser verdadero, perfecto, absoluto; que la verdad, la perfección, no se encuentran más que en la unión, en la unidad de seres de una misma esencia. El principio supremo y último de la filosofía es, pues, la unidad del hombre con el hombre."

<sup>67</sup> Cf. *Principios de la filosofía del futuro*, § 1, pág. 87: "La tarea de la época moderna era la realización, la humanización de Dios, la abolición de la teología y su transformación en antropología."



Esta regeneración de la humanidad, este humanismo nuevo, debe ser la obra común de alemanes y franceses, el fruto de la unión de la teoría y de la acción práctica.<sup>68</sup>

El mérito esencial de Feuerbach fue desarrollar, en su combate contra la religión y el idealismo, las tesis esenciales del materialismo, planteando la primacía de la realidad objetiva del mundo exterior concreto y sensible, que existe independientemente del pensamiento y es anterior a éste.<sup>69</sup>

Al rechazar el idealismo subjetivo de los Jóvenes Hegelianos al mismo tiempo que el idealismo objetivo de Hegel, Feuerbach superaba la filosofía crítica, que había señalado la contradicción comprendida en la filosofía hegeliana, entre el sistema político reaccionario y la dialéctica revolucionaria, y atacaba la base misma de esa filosofía, efectuando su inversión, lo que debía llevar al desmoronamiento del conjunto de la doctrina de Hegel. Su crítica al idealismo se inspiraba esencialmente en el sensualismo inglés y francés. Basaba su materialismo en la certidumbre del mundo exterior proporcionada por los sentidos. No se puede comprender, decía, la esencia de la naturaleza y del hombre si no se los considera en su realidad concreta, sensible, y por lo tanto es necesario, para llegar a una concepción verdadera del mundo, partir de los datos de los sentidos, que es lo único que permite acceder a la realidad inmediata, positiva.<sup>70</sup>

Ese sensualismo, que lo llevaba a una concepción nueva del hombre, conside-

<sup>68</sup> Cf. *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*, pág. 69: "El verdadero filósofo que se identifica con la vida, con el hombre, debe ser de sangre galo-germánica [...] El corazón, el principio femenino, el sentimiento de lo que es concreto, acabado, la sede del materialismo, tiene carácter francés; la cabeza, el principio masculino, la sede del idealismo, es alemán."

<sup>69</sup> Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 693. "La trayectoria de Feuerbach es la de un hegeliano —no del todo ortodoxo, ciertamente— que marcha hacia el materialismo; trayectoria que, al llegar a cierto punto, supone una ruptura total con el sistema idealista de su predecesor. Por fin le gana, con fuerza irresistible, la convicción de que la existencia de la 'idea absoluta' anterior al mundo que preconiza Hegel, la preexistencia de las categorías lógicas antes de que hubiese un mundo, no es más que un residuo fantástico de la fe en un creador ultramundano; de que el mundo material y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy trascendentes que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu, y el espíritu mismo no es más que el producto supremo de la materia. Esto es, naturalmente, materialismo puro."

Cf. L. Feuerbach, *op. cit.*, *Principios de la filosofía del futuro*, § 25, págs. 129-130: "La prueba de que algo existe significa simplemente que ese algo no es pensamiento puro. Esa prueba no puede hacerse derivar del pensamiento mismo; si al objeto del pensamiento debe añadirse la cualidad de ser, es necesario que al pensamiento mismo se le agregue algo distinto al pensamiento."

Cf. *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*, pág. 73: "La verdadera relación entre el pensamiento y el ser es la siguiente: el ser es el sujeto, el pensamiento el atributo. El pensamiento proviene del ser, el ser, por el contrario, no proviene del pensamiento."

<sup>70</sup> Cf. L. Feuerbach, *op. cit.*, *Principios de la filosofía del futuro*, § 32, pág. 144: "Lo real considerado en su realidad verdadera es lo real como que objeto de los sentidos, lo sensible. Lo verdadero, lo real, lo sensible, son idénticos. Un objeto sólo es dado verdaderamente por los sentidos. El objeto dado por el pensamiento no es más que pensamiento."

Cf. *ibid.*, pág. 37: "Sólo es indudable e inmediatamente cierto lo que es objeto de los sentidos..."

rado esencialmente como un ser sensible en sus relaciones con el mundo sensible, le permitió superar, en cierto aspecto, el materialismo francés del siglo XVIII, aunque su teoría careciera de la amplitud de éste. Por su antropología, que dedujo de su crítica de la religión y del idealismo, llegó, en efecto, a una concepción sociológica del hombre y de las relaciones humanas.

En lugar de quedarse en consideraciones sobre el hombre concebido como individuo, pensaba que éste sólo realiza su esencia en y a través de sus relaciones con el prójimo. La verdadera vida del hombre se confunde, en efecto, con la vida de la colectividad, de la especie. Para permitirle vivir esa vida, la única conforme a su verdadera naturaleza, es necesario reintegrarlo —por la abolición de la religión, que hace de él un individuo aislado y egoísta— a la comunidad humana y hacerlo participar de la vida colectiva.

Esa doctrina social del humanismo tenía el mérito de dar, en forma, a decir verdad muy sumaria y rudimentaria, y a través de la óptica deformante de la crítica religiosa, una solución al problema fundamental de la integración del hombre a su medio natural y social. Consituía, por otra parte, en un aspecto ideológico, una crítica de la sociedad burguesa y un ensayo de basar sobre esta crítica una doctrina, si no socialista, al menos socializante. El elemento fundamental de esa doctrina, la crítica de la alienación de la esencia humana provocada por la religión, obstaculizadora de la vida colectiva con el egoísmo y el individualismo que engendraba, era, en efecto, con una trasposición ideológica, una crítica de la alienación efectiva de la esencia humana, de la fuerza de trabajo, en la mercancía, que se produce en el régimen capitalista, así como del individualismo y del egoísmo engendrados por la competencia y la búsqueda de ganancias. Por otra parte, al plantear como objetivo de la humanidad la realización de la vida colectiva mediante el rechazo del individualismo y del egoísmo, esa doctrina, sin llegar aún al socialismo, abría el camino hacia éste.

El materialismo de Feuerbach señalaba el punto culminante del pensamiento burgués alemán, que hasta el momento no había podido llegar al materialismo debido a su débil desarrollo. Correspondía al materialismo francés del siglo XVIII, que constituyó, igualmente, la cima del pensamiento burgués francés. Así como ese pensamiento se tornó incapaz de progresar por causa de la posición contrarrevolucionaria de la burguesía francesa, así el pensamiento burgués alemán también dejaría de progresar debido a que la burguesía alemana, aun antes de haber cumplido su papel revolucionario, ya se orientaba hacia una política semiconservadora, de justo término medio, que la apartaba del materialismo revolucionario.

Su debilidad se refleja en la filosofía de Feuerbach. A pesar de su lucha enérgica contra la religión y la teología, no llegaba a extraer de su materialismo una doctrina de acción. Por vivir aislado en el campo y adherido al principio de la propiedad privada,<sup>71</sup> base de la sociedad burguesa, evitaba comprometerse en la lucha revolucionaria política y social, y ponía todas sus esperanzas en la transformación de la conciencia humana que, pensaba, bastaría para emancipar a la humanidad. Esto lo llevaba a colocarse, en la fundamentación de su doctrina, desde el punto de vista político y social, en el plano del hombre considerado en su generalidad, en el plano de una humanidad socialmente indiferenciada. Ello explica

<sup>71</sup> Cf. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Stuttgart, 1903, pág. 327: "Sagrada sea la amistad; sagrada también la propiedad, y esto último de manera absoluta."

las debilidades y las insuficiencias de su materialismo, que presentaba, en conjunto, los mismos defectos que el materialismo del siglo XVIII.

Planteaba bien, por una inversión del idealismo, el Ser, la realidad concreta, como principio primero, y colocaba en primer plano las relaciones del hombre con su medio, pero como concebía ese medio, no tanto bajo la forma de sociedad, que constituye el verdadero medio humano, cuanto en la forma de naturaleza, hacía del hombre el producto de ésta y de las relaciones humanas, relaciones naturales y no relaciones económicas y sociales.

Al situar de este modo la actividad humana fuera de la historia, y al no concebirla, en la forma de actividad práctica, de trabajo, como el vínculo que une el hombre a su medio, hacía de la contemplación el vínculo entre el hombre y la naturaleza, y del amor el vínculo entre los hombres. Al considerar la influencia de la naturaleza sobre el hombre, pero no la acción que éste ejerce sobre ella, por medio del trabajo, para modificarla, hacía del hombre un ser pasivo y contemplativo, que no participaba activamente en el desarrollo de la historia. Aunque colocó igualmente en el primer plano las relaciones entre los hombres, no logró integrar al hombre en el devenir histórico, debido a su incompreensión de la importancia de la actividad práctica, del trabajo en el establecimiento de las relaciones sociales, que él reducía a relaciones naturales. Así, a pesar de sus esfuerzos por aprehenderlo en su realidad concreta, apenas superó la concepción abstracta del hombre considerado en su generalidad, propia de los pensadores del siglo XVIII.<sup>72</sup>

Al hombre espiritualizado de Hegel, oponía el hombre concreto, sensible, pero la ausencia de perspectiva histórica le hacía concebirla bajo un aspecto eterno, absoluto.<sup>73</sup> Ello lo llevaba a rechazar, al mismo tiempo que el idealismo de Hegel, su método dialéctico y su historicismo, que otorgaban tanto espacio a la actividad

<sup>72</sup> Cf. C. Marx, *La ideología alemana*, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, págs. 43-44: "Reconocemos plenamente, por lo demás, que Feuerbach, al esforzarse por crear precisamente la conciencia de este hecho [a saber, que el hombre es un ser comunitario], llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo."

Cf. G. Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, Berlín, 1923, pág. 16: "Por la aplicación del método de las ciencias de la naturaleza a las ciencias históricas, se confiere a la sociedad y a las relaciones sociales una duración eterna. Sólo considerando la sociedad desde un punto de vista histórico, e introduciéndola en un gran conjunto, es posible comprenderla como un momento del desarrollo de la historia y aprehender el carácter relativo de categorías aparentemente eternas."

<sup>73</sup> Cf. F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. cit.

Pág. 701: "¿Pero cómo es posible que el impulso gigantesco dado por Feuerbach resultase tan infecundo en él mismo? Sencillamente, porque no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva. Se aferra desesperadamente a la naturaleza y al hombre; pero en sus labios la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras. Ni acerca de la naturaleza real, ni acerca del hombre real, sabe decirnos nada concreto. Para venir del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía contra esto..."

Págs. 698-699: "Congruentemente, el hombre, cuya imagen refleja es aquel Dios, no es tampoco un hombre real, sino que es también la quintaesencia de muchos hombres reales, el hombre abstracto, y por lo tanto una imagen mental también. Este Feuerbach que predica en cada página el imperio de los sentidos, la sumersión en lo concreto, en la realidad, se convierte, tan pronto tiene que hablarnos de otras relaciones entre los hombres que no sean las simples relaciones sexuales, en un pensador completamente abstracto."

práctica humana. Su doctrina conservaba, así, un carácter metafísico, y a pesar de su esfuerzo por dar a su materialismo una base sólida por la primacía atribuida al ser, a la realidad sensible, la inversión del idealismo se realizaba aun en él en un plano semidealista.<sup>74</sup>

Esto explica su posición frente al idealismo y al materialismo. Rechazaba el primero como base de la filosofía, pero como su materialismo mecanicista no podía brindarle la solución de los problemas sociales que se le planteaban, necesariamente se vio llevado a recurrir a soluciones idealistas.<sup>75</sup>

El carácter a la vez metafísico y utópico de su doctrina, que provenía de ese recurrir a una concepción idealista del hombre y de la vida humana para compensar las insuficiencias de su materialismo, aparece a la vez en su concepción de la sociedad y en la solución ética que da al problema social.

La sociedad, de la que no tenía más que una vaga noción y que reducía al concepto de especie humana, constituía en él un todo indistinto, una vaga solidaridad colectiva en la que desaparecían las fuerzas activas que se oponían entre sí, y que él reducía a un antagonismo mal definido entre el egoísmo y el altruismo. Por tal razón demostraba mucha pobreza cuando hablaba de problemas políticos y sociales, que no hacía más que soslayar, limitándose a algunas observaciones insignificantes sobre el papel de las necesidades y sobre las consecuencias de la miseria.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Cf. *El libro del ciudadano alemán*, 1846. Franz Schmidt, *La filosofía alemana en su evolución hacia el socialismo*, pág. 69. "En realidad el idealismo no hizo abstracción de la realidad sensible, porque ello es imposible, pero hizo abstracción de la vida y quedó inalterable en esta abstracción, a pesar de la negación feuerbachiana. Sólo cuando la filosofía no tenga otro objeto que el hombre considerado en sus condiciones de vida real, cuando sólo se interese por la descripción real y viva del contenido natural de la personalidad humana; sólo cuando la filosofía se confunda con el socialismo, entrará verdaderamente en el 'reino de las almas vivientes'. Es por ello que la negación de la filosofía en Feuerbach sólo es aparente, no es total, es la negación de la filosofía en el marco de la filosofía; destruye simplemente una ilusión de la filosofía, pero deja subsistir la filosofía como ciencia abstracta, y aun le promete un porvenir brillante."

Cf. igualmente, *La ideología alemana*, ed. cit., pág. 47: "En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él..."

<sup>75</sup> Cf. F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pág. 697.

Cita de Feuerbach: "El materialismo es para mí la base del edificio que constituyen el hombre y la ciencia, pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista, como por ejemplo Moleschott, ni lo que es necesariamente para ellos, desde su punto de vista profesional, a saber, el edificio mismo. Estoy en completo acuerdo con los materialistas respecto de la base, pero no respecto del desarrollo que hay que darle."

<sup>76</sup> F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pág. 699: "Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero como no nos dice una palabra acerca del mundo en que vive, ese hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que lleva la batuta en la filosofía de la religión. Este hombre [...], por tal razón, no vive en un mundo real, históricamente creado e históricamente determinado; entra en contacto con otros hombres, es cierto, pero éstos son tan abstractos como él. En la filosofía de la religión existían todavía hombres y mujeres; en la ética desaparece hasta esta última diferencia. Es cierto que en Feuerbach nos encontramos, muy de tarde en tarde, con afirmaciones como éstas: 'En un palacio se piensa de otro modo que en una cabaña'; 'el que no tiene nada en el cuerpo, porque se muere de hambre y de miseria, no puede tener tampoco nada para la moral en la cabeza, en el espíritu, ni en el corazón'; 'la política debe ser nuestra religión'. Pero con estas afirmaciones no sabe llegar a conclusión alguna; son,

Al problema del Estado, que para los Jóvenes Hegelianos era el problema esencial, sólo le dedicaba una breve mención. Lo consideraba como la realización total de la esencia humana, como la encarnación de la especie, sin indicar cómo ni en qué las cualidades esenciales de la especie se hallaban realizadas en él.<sup>77</sup> Su tesis central, la de la alienación de la esencia humana en Dios o en la Idea, y de la necesidad de su supresión, no era presentada ni explicada como un hecho social, sino que la planteaba en un plano semimetafísico.

Debido a esta ausencia de fundamento y de perspectiva históricos, y a la concepción del hombre en un plano general y universal, la doctrina de Feuerbach concedía poco lugar al progreso. En Hegel, para quien la Idea, mediante una reflexión sobre sí, vuelve a ser al término de su evolución lo que era en su origen, en potencia, el progreso revestía la forma de una involución y hallaba su símbolo en el círculo; en Feuerbach adoptaba la forma de la elipse, que igualmente implicaba una involución.<sup>78</sup>

Su filosofía contemplativa y sentimental terminaba finalmente en una ética que tenía el mismo carácter utópico y metafísico que su concepción social.<sup>79</sup> Al aplicarse al hombre concebido en su generalidad y en su universalidad, a una humanidad socialmente indiferenciada, esa ética hacía de la lucha contra el egoísmo y del triunfo del altruismo el objetivo supremo de la actividad humana, y del amor que restablece la unión entre los hombres, la unidad de la especie, la manifestación esencial, la más alta expresión de la vida humana, al mismo tiempo que el elemento mágico que debía resolver todos los problemas sociales.<sup>80</sup>

Ese humanismo, basado en el amor divinizado, terminaba en la creación de una religión nueva, la religión de la humanidad, tanto que, por medio de una curiosa

---

en él, simples frases [...] La historia es para él un campo desagradable y descorazonador. Hasta su fórmula: 'El hombre que brotó originariamente de la naturaleza era, puramente, un ser natural, y no un hombre. El hombre es un producto del hombre, de la cultura, de la historia'; hasta esta fórmula es, en sus manos, completamente estéril."

Sobre el papel y la importancia de las necesidades, cf. *Tesis para la reforma de la filosofía*, op. cit., pág. 66: "Una existencia sin necesidades es una existencia superflua. Lo que se halla exento de necesidades no experimenta la necesidad de existir."

<sup>77</sup> Cf. L. Feuerbach, op. cit., *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*, pág. 78: "El Estado constituye la totalidad de la esencia humana que ha alcanzado su pleno desarrollo. En el Estado las cualidades y las actividades esenciales del hombre se realizan en las diferentes clases, pero reducidas a su unidad en la persona del jefe de Estado..."

<sup>78</sup> Cf. L. Feuerbach, op. cit., *Principios de la filosofía del futuro*, § 68, págs. 161-162: "El círculo [...] es el símbolo de la filosofía especulativa, del pensamiento que sólo se apoya en sí mismo; la elipse, por el contrario, es el símbolo de la filosofía sensualista, del pensamiento que se apoya en la contemplación del mundo."

<sup>79</sup> Cf. F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pág. 701: "A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que a todas sus predecesoras. Sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant."

<sup>80</sup> Cf. L. Feuerbach, op. cit., *Principios de la filosofía del futuro*, § 34, pág. 147: "La filosofía nueva se apoya en la verdad del sentimiento. En el amor y, en forma más general, en el sentimiento, cada hombre afirma la verdad de la filosofía nueva."

Cf. F. Engels, op. cit., pág. 701: "El amor es, en Feuerbach, el hada maravillosa que ayuda a vencer, siempre y en todas partes, las dificultades de la vida práctica, y esto en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos."

inversión, la doctrina antiteológica de Feuerbach, lejos de abolir la religión, apuntaba, en fin de cuentas, a regenerarla.<sup>81</sup>

Si Feuerbach no pudo encontrar la solución definitiva del problema esencial que se le planteaba a la izquierda hegeliana, el de la adaptación de la filosofía a la acción política y social, tuvo sin embargo el mérito de indicar en qué dirección había que buscarla. Al hacer posible, por su crítica de la religión y de la doctrina hegeliana, la unión fecunda del pensamiento y del ser, de la filosofía y de la realidad social, mostraba el camino que era preciso tomar.<sup>82</sup>

Por eso, a pesar de sus defectos e insuficiencias, su doctrina ejercería una influencia profunda, y en cierto sentido, decisiva sobre esos Jóvenes Hegelianos que, apartándose del liberalismo, se orientaban hacia un democratismo radical, o hacia el comunismo, por la transición que permitía operar del idealismo al materialismo, y del liberalismo al radicalismo democrático y al comunismo.<sup>83</sup>

En efecto, sólo cuando se hizo evidente todo el alcance del materialismo y del humanismo de Feuerbach, los Jóvenes Hegelianos progresistas comprendieron que no era ya posible una transformación de la filosofía hegeliana, con vistas a su adaptación a una política democrática. Por otra parte, en el momento en que estaban empeñados en la búsqueda de una concepción política y social nueva que pudiera guiar su acción, se inspirarían, antes que nada en el humanismo de Feuerbach, basado en una noción nueva de la alienación. A diferencia de la filosofía hegeliana y de la filosofía crítica, en las cuales la alienación tenía un carácter positivo, puesto que por medio de ella se realizaba la Idea absoluta y la Conciencia universal, la alienación adquiriría en la doctrina de Feuerbach un carácter negativo que mostraba que tenía por efecto hacer extraña al hombre su propia esencia.

Partiendo de la concepción feuerbachiana de la necesidad de abolir la alienación para realizar el humanismo, es decir, un modo de vida verdaderamente humano, los Jóvenes Hegelianos progresistas que se apartaban del liberalismo se orientarían hacia el radicalismo democrático o hacia el comunismo.

<sup>81</sup> Cf. Engels, *op. cit.*, págs. 697-698.

Cf. L. Feuerbach, *op. cit.*, *Principios de la filosofía del futuro*, § 1, pág. 87: "La tarea de la época moderna es la realización y la humanización de Dios, la transformación de la teología en antropología y su absorción por ésta."

§ 15, págs. 108-109: "La realización de Dios tiene por condición previa la divinidad, es decir, la verdad y la esencialidad de lo real. La divinización de la realidad, de la existencia material bajo la forma de materialismo, de empirismo, de realismo, de humanismo, es decir, de negación de la teología, constituye la esencia de los tiempos modernos."

§ 64, pág. 170: "La nueva filosofía [...] ocupa el lugar de la religión, encierra en sí la esencia de la religión, ella misma es en realidad religión."

<sup>82</sup> Cf. *Gaceta de la tarde de Mannheim (Mannheimer Abendzeitung)*, citado por B. Bauer, "Auge y decadencia del radicalismo alemán de 1842", Berlín, 1850, t. III, pág. 180.

"La claridad, la maravillosa claridad con que Feuerbach exponía y denunciaba, en particular en sus *Principios de la filosofía del futuro*, los errores de la abstracción, suscitó el entusiasmo de los radicales."

<sup>83</sup> Cf. *Mega*, I, t. 4. F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, 1845, Prefacio, pág. 8.

"Más que los demás, el socialismo y el comunismo alemanes partieron de premisas teóricas; nosotros, los teóricos alemanes, aún conocíamos poco del mundo real para que las condiciones sociales reales hubieran podido incitarnos a querer reformar la 'penosa realidad'. Entre esos reformadores no hay uno solo, por así decirlo, que no haya llegado al comunismo por la vía de la disociación de la filosofía especulativa operada por Feuerbach."

La doctrina de Feuerbach debía influir en Marx y Engels, por el materialismo que los ayudaría a liberarse del idealismo, y por la crítica de la alienación que era la base del humanismo, del cual rechazaban, sin embargo, desde el principio, el carácter utópico y sentimental, y trasladaron la cuestión de la alienación, del plano religioso al plano político y social. Al colocar en primer término, no las relaciones naturales, sino las relaciones sociales entre los hombres, y al considerar que la transformación social resulta de la actividad práctica de los hombres, se verían llevados a remplazar el materialismo mecanicista de Feuerbach por un materialismo histórico y dialéctico, y a llegar, a través de ello, a una concepción nueva del comunismo.

En los demás Jóvenes Hegelianos progresistas, Hess, Bakunin, Ruge, Froebel, Herwegh, la doctrina de Feuerbach influiría sobre todo a través del humanismo, del que más o menos conservaban, en oposición a Marx y Engels, el carácter sentimental y utópico.

Al plantear el problema de la alienación en el plano social, Hess y Bakunin interpretaban el humanismo en el sentido de un comunismo anarquizante, mientras que Ruge, Herwegh y Froebel, que permanecían profundamente atados al liberalismo, es decir, a los intereses de clase de la burguesía, daban al humanismo el sentido de un democratismo liberal, el cual, al principio opinaban que era de la misma naturaleza que el comunismo.

Hess consideraba al hombre, a diferencia de Feuerbach, no en su generalidad, en el plano de una humanidad socialmente indiferenciada, sino en el marco de la sociedad burguesa dividida por las luchas de clase, y vinculaba la liberación del hombre, no sólo a su emancipación religiosa sino también, y sobre todo, a su emancipación política y social.

A principios de diciembre de 1842, como corresponsal de la *Gaceta renana*, fue a París, que era entonces el centro de reunión de los emigrados políticos alemanes, y donde se había constituido la primera organización comunista alemana, "La liga de los justos." Entró en relación con esta organización, empeñándose en unir el comunismo proletario con el humanismo de Feuerbach, para darle, pensaba, una base más amplia y más sólida.

Así, en una crítica del libro de Weitling *Garantías de la armonía y de la libertad*, que acababa de aparecer, subrayaba que la fuente del comunismo era, no simplemente la miseria de la clase obrera, sino también la filosofía, y que por tal motivo debía tener un carácter a la vez teórico y práctico.<sup>84</sup> Sus concepciones, algo confusas, eran poco accesibles a los obreros, y parece que su influencia en París se limitó al pequeño círculo de intelectuales familiarizados con la doctrina de Feuerbach.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Esa crítica no fue publicada, sino solamente discutida en el círculo de amigos parisienses, que comunicaron a Weitling el contenido de la misma. Cf. C. Bluntschli, *Los comunistas en Suiza*, págs. 83-84. Carta de un corresponsal de París a Weitling, 15 de mayo de 1843.

<sup>85</sup> Cf. C. Bluntschli, *op. cit.*: "Hess es un Joven Hegeliano consecuente de la mejor especie; es, por tal razón, comunista. El comunismo es una consecuencia tan absolutamente necesaria de la filosofía de Hegel, que hace tres años, mucho antes de que las revistas hicieran la menor alusión, yo ya había visto con mucha claridad su estrecha relación. Hess tiene mucha habilidad para convertir al comunismo a aquellos que son muy cultivados, pero se expresa en conceptos abstractos y por ello es poco accesible para los que no son muy ilustrados. Por lo demás, es el caso, hasta ahora, de todos los filósofos alemanes."

Weitling, que entonces se encontraba en Suiza, fue presa de una violenta cólera cuando se enteró de la crítica. Terciaron amigos comunes para apaciguar la susceptibilidad de Weitling,<sup>86</sup> quien entonces inició una correspondencia con Hess, correspondencia que, por lo demás, no debía durar mucho, pues fue arrestado en julio de 1843.

Los artículos más interesantes que Hess escribió entonces, primero en París, después en Colonia —a donde regresó en julio de 1843—:<sup>87</sup> "Filosofía de la acción", "Socialismo y comunismo", "La libertad considerada en su unidad y en su totalidad", aparecieron en las *Veintiuma hojas de Suiza*, publicadas por G. Herwegh.<sup>88</sup>

Ante la constante agravación de la reacción y la supresión de la prensa liberal, que había destruido las esperanzas de los Jóvenes Hegelianos, Hess pensó que había llegado el momento de subrayar con mayor claridad que hasta el momento, que el problema esencial era el problema social, y que sólo podía resolverse por la transformación, no del Estado, sino de la sociedad.

Ese era el tema esencial de sus artículos, en los que desarrollaba una doctrina elaborada con una mezcla singular de concepciones anarquistas y comunistas.

En estos artículos se inspiraba a la vez en Fichte y en Feuerbach. Tomaba del primero su concepción del papel eminente de la actividad, de la acción, en la formación y afirmación de la personalidad humana, y en el desarrollo de la historia; y, con Feuerbach, fijaba como objetivo de la actividad de los hombres la supresión de la alienación de la esencia humana, que, al separar al hombre de la comunidad, de la especie, hace de él un ser aislado y egoísta.

La alienación denunciada por Feuerbach en el dominio religioso no es, pensaba, un fenómeno específicamente religioso, pero tiene un carácter esencialmente social. Por tal motivo, la crítica debe ir dirigida, no tanto contra la religión como contra la sociedad burguesa y el régimen de propiedad privada que, a través de la búsqueda de ganancias y de la competencia que engendra, aísla a los hombres y los opone entre sí. Para abolir ese mal fundamental es necesario, decía, remplazar la sociedad burguesa por una sociedad de carácter a la vez comunista y anarquista, en la cual, por la supresión de la propiedad privada y del egoísmo, reinarán la libertad y la igualdad.

Para mostrar cómo debía edificarse esta nueva sociedad, Hess, inspirándose en Fichte, volvía a su tesis de la filosofía de la acción, que ya había expuesto en la *Triarquía europea*. La acción, decía, considerada bajo la forma de actividad social, es la ley fundamental de la existencia humana, porque sólo en y por la acción el hombre se afirma verdaderamente como tal; además, sólo a través de ella el espíritu se desarrolla, aspira y tiende a una autonomía cada vez mayor.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Cf. C. Bluntschli, *op. cit.*, pág. 115. Carta de un corresponsal de París a Weitling, 25 de mayo de 1843: "Quítate la idea de que el doctor Hess quiera hacerte daño. Crítica tu trabajo con o sin motivo, pero lo que ha leído aquí a algunos no tiene nada de ofensivo para ti..."

<sup>87</sup> Carta de Hess a Auerbach, 19 de junio de 1843: "Después de la supresión de la *Gaceta renana*, estando todavía yo en París, me dediqué exclusivamente a esbozos filosóficos del comunismo."

<sup>88</sup> Los dos primeros artículos fueron reproducidos en *Moses Hess, Sozialistische Ansichten*, publicado por Th. Zlocisti, Berlín, 1921, págs. 37-78.

<sup>89</sup> Cf. Th. Zlocisti, *op. cit.*, Hess, *Filosofía de la acción*, págs. 37-41.

Pág. 39: "La actividad es la producción del hombre, del Yo por sí mismo."



Dicha autonomía sólo puede realizarse por la supresión de la servidumbre espiritual y social engendrada por la dominación de la religión y de la política, que caracteriza la primera fase del desarrollo de la actividad humana, que ahora se orienta hacia la libertad.

A esta fase corresponde el pensamiento abstracto, que, separado de la acción, lleva a la creencia de la existencia de ideas en sí, y por lo tanto a la creación de dogmas religiosos y políticos que sirven para oprimir a los hombres. Como la libertad espiritual y la libertad política se hallan estrechamente vinculadas entre sí y se condicionan recíprocamente, hay que combatir y destruir al mismo tiempo las creencias religiosas y los dogmas políticos,<sup>90</sup> y establecer la anarquía, es decir, un régimen de libertad y de independencia total del individuo, condición necesaria del reino de la igualdad absoluta, que debe marchar a la par con la libertad absoluta.

La anarquía, negación de todas las formas de Estado, monarquía o república, que defienden la desigualdad social, será engendrada por la realización conjunta del ateísmo y del comunismo.

La lucha en favor del anarquismo se ha iniciado ya en Francia, donde se ha denunciado la ilusión política que opone al pueblo una fuerza que le es extraña y que lo avasalla. En efecto, la Revolución francesa abolió la soberanía del monarca, que es, como Dios, una abstracción en la que el pueblo exterioriza y aliena su esencia. Pero en lugar de remplazar al monarca por la esencia de la humanidad, por la comunidad humana, lo remplazó por el individuo aislado, del cual se hizo un Dios; ello tuvo por efecto sustituir la tiranía del monarca por la del individuo y mantener, a través del desarrollo de la competencia y del egoísmo, la desigualdad y la servidumbre.<sup>91</sup>

Mientras tanto los hombres han adquirido conciencia de esa nueva tara social y se esfuerzan, especialmente en Francia y Alemania, por abolirla. Inspirándose en Heine, quien estableció un paralelismo entre el desarrollo de la filosofía alemana y el del radicalismo político francés, Hess mostraba cómo en estos dos países se realizaron las primeras tentativas, en el plano filosófico, para lograr la entera libertad e igualdad.

A Babeuf y a Fichte les corresponde el mérito de haber sido los primeros en defender el principio de la autonomía de la persona humana, negando, mediante la proclamación del comunismo y del ateísmo, toda autoridad religiosa, política y social.<sup>92</sup>

Pág. 40: "El individuo constituye la única realidad de la Idea, sólo en él la vida puede alcanzar conciencia de sí misma."

<sup>90</sup> Cf. Th. Zlocisti, *op. cit.*, Hess, *Filosofía de la acción*, págs. 43-44. "Hay que denunciar simultáneamente y sin miramientos la mentira de la religión y la de la política [...] La esencia de la religión y de la política reside en el hecho de que reducen la vida real, la vida del individuo concreto, a una abstracción, a un 'Universal', que no tiene realidad alguna fuera del individuo mismo."

<sup>91</sup> Cf. Th. Zlocisti, *op. cit.*, Hess, *Filosofía de la acción*, págs. 47-48. "La majestad y la soberanía de uno solo se ha transformado en majestad y soberanía de todos [...] la jerarquía y las corporaciones, el avasallamiento de los individuos, han sido remplazados por la representación política de los individuos aislados y la competencia entre ellos [...] Han cambiado los tiranos, queda la tiranía."

<sup>92</sup> Cf. Th. Zlocisti, *op. cit.*, *Socialismo y comunismo*, pág. 64: "Fichte fue el primero que proclamó en Alemania, de una manera, a decir verdad, todavía un tanto elemental y

Saint-Simon, Fourier y Hegel continuaron su obra, sin llegar, sin embargo, a fundar el verdadero anarquismo; en efecto, Saint-Simon dejó en pie la propiedad privada, Fourier la desigualdad social, Hegel la religión y la monarquía.<sup>93</sup> Los jóvenes Hegelianos, por su parte, subordinan el individuo a un Estado ideal, que no es otra cosa que una nueva encarnación de la divinidad.

Para concluir esta obra de emancipación humana hay que realizar la anarquía, instaurando la libertad y la igualdad absolutas, por medio de la abolición de la propiedad privada y del Estado, que mantienen la división de los hombres en amos y esclavos.<sup>94</sup>

La anarquía asegurará la felicidad de los hombres a través de una organización social nueva, en la cual el trabajo se confundirá con el placer; en efecto, en lugar de ser realizado por obligación y adquirir así un carácter tan odioso como penoso, será libremente aceptado y elegido por cada uno, conforme a sus aptitudes y a sus gustos.<sup>95</sup>

La doctrina de Hess era la expresión de un socialismo naciente, que sólo podía ofrecer una solución utópica al problema social. Al no darse clara cuenta de las causas de los males sociales, y al no concebir la posibilidad de abolirlos por medio de una revolución proletaria, producto de la acentuación de la lucha de clases, que era determinada por el mismo desarrollo del régimen capitalista, Hess se vió llevado a dar al comunismo un carácter idealista y utópico, trasladando el problema social a un plano semiespiritual y moral, y subordinando el desarrollo histórico a la realización de un ideal enunciado *a priori*.

Consideraba, como Feuerbach, que lo fundamental era suprimir la alienación de la esencia humana, pero pensaba, a diferencia de aquél, que dicha alienación no era tanto efecto de la religión como del régimen de la propiedad privada, y

brutal, la autonomía del espíritu; en Francia vemos aparecer con Babeuf la primera forma, igualmente aún grosera, de una vida comunitaria, o, para expresarme en forma más simple; en Alemania el ateísmo data de Fichte, en Francia data de Babeuf el comunismo, o, como lo dice ahora Proudhon en forma más precisa, la anarquía, es decir, la negación de toda dominación política, la negación del concepto de Estado o de política."

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, *Filosofía de la acción*, págs. 53-56. *Socialismo y comunismo*, págs. 64-67.

<sup>94</sup> Cf. Th. Zlocisti, *op. cit.*, *Socialismo y comunismo*, pág. 68: "El espíritu francés y el espíritu alemán han hecho una verdad del principio fundamental de los tiempos modernos. Pero para realizar efectivamente esa verdad, para hacer que, adquiera vida, hay que volver a reunir los dos momentos de la misma: la libertad personal y la igualdad social. Sin igualdad absoluta, sin el comunismo francés por una parte, sin el ateísmo alemán por la otra, no se puede realizar efectivamente la libertad personal ni la igualdad social."

Pág. 74: "Únicamente la libertad absoluta, no sólo del trabajo, en el sentido estrecho y limitado de la palabra, sino, en forma más general, de toda inclinación y de toda actividad humana, permite realizar la igualdad absoluta, o, más exactamente, la comunidad de todos los bienes, lo mismo que, a la inversa, dicha libertad no puede concebirse más que en esa comunidad."

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, pág. 74: "El trabajo, y con él la sociedad, no debe ser organizado; se organiza solo debido a que cada uno hace lo que debe hacer y deja a un lado lo que no puede hacer."

Págs. 70-71: "El estado de comunidad es la realización práctica de la ética, que sólo reconoce como placer verdadero y como bien supremo la libre actividad; a la inversa, la división de la propiedad es la realización práctica del egoísmo y de la inmoralidad, debido a que, por una parte, niega la actividad libre y la rebaja al rango de trabajo de esclavo, y, por otra parte, hace del placer bestial el bien supremo, el digno objetivo de un trabajo también bestial."

que el egoísmo, que constituye la gran tara social, es esencialmente engendrado por ese régimen. Colocaba en el centro de su plan de reforma social la supresión del egoísmo, y hacía de la lucha contra éste el fundamento y el objetivo de la acción social.<sup>96</sup> De tal modo, al reducir la lucha de clase entre la burguesía y el proletariado, más o menos a un conflicto entre las tendencias egoístas y altruistas de la humanidad, el capitalismo y el comunismo tendían a perder su carácter propio, el egoísmo se convertía en la cualidad específica de la sociedad burguesa, mientras que el comunismo, separado de la lucha de clase del proletariado, se convertía en la expresión, no de las aspiraciones particulares de éste, sino de las tendencias altruistas de la humanidad. Hess trataba de justificar el comunismo, no sólo desde el punto de vista moral, sino también desde el ángulo económico y social;<sup>97</sup> pero como consideraba al hombre en un plano general, situado más o menos al margen de sus relaciones económicas y sociales, y por lo tanto al margen de la historia, no podía llegar a la concepción del desarrollo dialéctico de ésta y a explicar el comunismo a través de ese desarrollo. Llevado, así, a trasladar el problema social al plano idealista, le dio necesariamente una solución utópica.<sup>98</sup>

Por su mezcla de anarquismo y de comunismo, por su intento de asociar el principio de libertad total, de autonomía absoluta del individuo, a un comunismo igualitario, esa doctrina constituía una especie de término medio entre el individualismo anarquizante de Bauer y Stirner y el comunismo. En efecto, para Hess, que junto con Fichte consideraba que el hombre sólo es verdaderamente él mismo cuando goza de la plena autonomía de la voluntad, el fin último era, lo mismo que para Bauer y Stirner, la actividad libre, la autonomía absoluta del individuo.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Cf. G. Lukacs, *Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista*, Archivos de la historia del socialismo y del movimiento obrero, t. XII (1926), pág. 142: "Pero si se asigna a la teoría un lugar superior a la lucha entre los distintos grupos sociales y las distintas clases sociales, nos vemos llevados necesariamente a emitir un juicio moral o moralizante sobre el momento presente, en particular sobre las corrientes hostiles a la revolución social. Si el comunismo deja de ser la verdad de clase del proletariado, si no nace como ideología propia del proletariado respondiendo a su situación de clase, y, por el contrario, se lo considera como constituyendo la verdad general del proceso histórico, los motivos de la oposición a esta verdad no pueden ser entonces otros que la ignorancia y la deficiencia moral. El primer motivo desempeñó gran papel en los utopistas. Hess y sus amigos criticaron la sociedad burguesa, subordinando sus principios económicos a la categoría ética del egoísmo y condenándolos, así, desde el punto de vista moral."

<sup>97</sup> Cf. *La libertad considerada en su unidad y en su totalidad (Die eine und ganze Freiheit)*, Veintiuna bojas de Suiza, pág. 93.

"Es una empresa estéril e inútil querer hacer libre al pueblo en el plano espiritual sin darle al mismo tiempo la verdadera libertad social."

<sup>98</sup> Cf. G. Lukacs, *op. cit.*, pág. 125: "Para el desarrollo teórico de Hess fue fatal la imposibilidad de superar la condena moral del egoísmo, que él considera, es verdad, como el producto necesario de la sociedad burguesa y del cual establece un paralelo constante con la base económica de ésta, que, por lo demás, concibe en forma superficial. Lo considera el producto necesario de la sociedad burguesa, pero bajo una forma estática, metafísica y no dialécticamente. Como, por otra parte, el socialismo de Hess, al igual que su concepción del futuro, no se desprenden de las luchas de clase concretas, sino que se deducen, en el plano lógico, de las contradicciones engendradas por éstas, y por tal motivo las contradicciones transformadas en ideas puras adquieren la forma de entidades independientes, resultaba de ello que el futuro, oponiéndose al presente, debía presentarse como una solución ya hecha de los problemas que se le planteaban."

<sup>99</sup> Cf. Th. Zlocisti, *op. cit.*, *Filosofía de la acción*, pág. 50.

"El objetivo del socialismo no difiere del objetivo del idealismo; se resume en lo si-

pero, contrariamente a ellos, pensaba que ello debía ser el fruto, no del desarrollo de un individualismo egocéntrico, sino del establecimiento del comunismo.

Esa doctrina idealista<sup>100</sup> y utópica estaba emparentada, por su comunismo anarquizante, con la de todos los reformistas aislados del proletariado, en particular con la de Proudhon, por quien Hess tenía gran estima. Pero en tanto que Proudhon expresaba, con su anarquismo, las tendencias de las clases medias, semi-proletarizadas —que, al colocar en primer plano el principio de la libertad planteado en términos absolutos, pretendían conservar su independencia, al menos teórica, tanto frente al gran capital como frente al comunismo igualitario—, Hess traducía más bien la ideología del intelectual socializante que no tenía contacto directo con el proletariado.

La doctrina que se desprendía de sus artículos en las *Veintiuna hojas de Suiza* señalaba cierta regresión respecto de la que había expuesto en *La hierarquía europea*, donde por lo menos había procurado vincular la sucesión de las revoluciones espiritual en Alemania, política en Francia, social en Inglaterra, al desarrollo de la historia y a la transformación de las condiciones sociales.

En lugar de continuar con el análisis de la sociedad burguesa que había comenzado en ese trabajo, se apartaba de esa investigación, que sólo podía permitirle descubrir los lineamientos generales del desarrollo histórico y explicar la transformación social por medio de ese desarrollo. Llevado así a subordinar esa transformación a la realización de un ideal enunciado *a priori*, reducía el desarrollo histórico a una oposición de conceptos tales como el altruismo y el egoísmo, la libertad y la esclavitud, la igualdad y la desigualdad. Aunque basaba su doctrina en la idea de la acción, no alcanzaba a dar a la acción, a la que pretendía tender resueltamente, un carácter concreto esencialmente espiritual.

A pesar de sus insuficiencias, la doctrina de Hess tenía el mérito de realizar una primera síntesis del radicalismo filosófico de Feuerbach y de las doctrinas socialistas y comunistas francesas. Por tal motivo desempeñaría un importante papel en la evolución intelectual política y social de los Jóvenes Hegelianos progresistas, en particular en el paso de Engels y Marx del liberalismo democrático al comunismo.<sup>101</sup>

guiente; no dejar de todas las antiguallas nada más que la actividad. Ninguna de las formas que ésta ha revestido hasta el momento puede resistir a la crítica del espíritu libre, que, al ser aprehendido solamente en su actividad, no se detiene en un resultado adquirido, inmovilizándolo, materializándolo y asimilándose en forma de propiedad, sino que, por el contrario, se afirma, como fuerza que supera todo lo finito y determinado, para adquirir incesantemente una nueva conciencia de sí mismo, en la forma particular que reviste su actividad."

<sup>100</sup> Cf. Th. Zlocisti, *op. cit.*, *Filosofía de la acción*, pág. 43. "La libertad social no puede ser sino una consecuencia de la libertad espiritual; de otro modo no tiene fundamento. En ese caso se transforma en su contrario, tanto más cuanto que adopta una actitud revolucionaria intransigente frente a las instituciones existentes."

<sup>101</sup> Engels reconocía ese papel en su artículo "Progress of social reform on the continent" ("Progresos de la reforma social en el continente"), publicado el 18 de noviembre en *The New Moral World* (cf. *Mega*, I, t. II, pág. 448).

Marx, por su parte, hacía el elogio de Hess en sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (cf. *Mega*, I, t. III, págs. 33-34): "Se sobreentiende que fuera de las obras de los socialistas franceses e ingleses, utilicé asimismo trabajos de socialistas alemanes. Los trabajos alemanes sustanciales y originales en ese dominio [de la economía política] se reducen, por lo demás, fuera de los trabajos de Weitling, a los artículos de Hess en las

Ese papel de Hess tenía lugar durante el período en que la influencia de las doctrinas socialistas y comunistas se hacía sentir cada vez más profundamente en Alemania, debido al rápido desarrollo industrial que determinaba, con el creciente ascenso del proletariado, la acentuación de la lucha entre la burguesía y la clase obrera.

La profunda transformación económica, que entonces se operaba a un ritmo cada vez más acelerado, se evidencia por las siguientes cifras: las líneas ferroviarias pasaron de 6 km en 1835 a 2.300 en 1845; la producción de hierro, que en 1830 era de 130.000 toneladas, llegó a 410.000 en 1850. La industria metalúrgica, favorecida por el desarrollo de las vías férreas, era entonces tan importante como la industria textil, que hasta el momento había sido la principal rama industrial. Esa industrialización rápida, que implicaba una disminución relativa de la importancia de la agricultura, modificaba igualmente la estructura de las ciudades, que, al perder los últimos vestigios semiagrarios que habían conservado hasta comienzos de siglo, veían aumentar rápidamente su población debido a la ampliación y concentración de las fábricas, y cambiar su carácter a causa de la afluencia de obreros que venían del campo.

El artesanado, que todavía predominaba, resistía cada vez con mayores dificultades la competencia de las fábricas, que provocaba la ruina y la proletarianización progresiva de los artesanos. El marasmo en que se hundía el artesanado quedaba demostrado por el simple hecho de que en 1831, 680 de los 1.088 maestros carpinteros de Berlín no pagaban impuestos. La situación de la clase obrera era peor aún debido al desarrollo del maquinismo, que permitía remplazar a los obreros por mujeres y niños, y rebajar constantemente los salarios. Así es como un tejedor de Silesia ganaba en 1840 alrededor de 70 céntimos por día, suma que apenas alcanzaba para comprar los alimentos indispensables.<sup>102</sup> No era mejor la suerte de los obreros agrícolas; su salario no era mayor de 50 céntimos por día, el de las mujeres de 30 céntimos. Por lo tanto, vivían solamente de papas, y si subía el precio de éstas, se veían condenados al hambre.

La agravación de la pauperización determinaba un aumento constante de la cantidad de emigrantes. De 1830 a 1840, 182.000 alemanes, es decir, doce veces más que en 1820, se expatriaron a América; y nada más que en 1840 esa cantidad se elevó a 30.000.

La exploración cada vez más dura e inhumana de la clase obrera, que adquiría entonces formas directamente monstruosas,<sup>103</sup> acentuaba la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado. Esa lucha adoptaría primero la forma de rebeliones esporádicas de obreros reducidos a la desesperación por las condiciones intolerables que les imponían. En el curso de esas revueltas, que tenían lugar en los

*Veintina hojas de Suiza* y al artículo de Engels, 'Esbozo de una crítica de la economía política', aparecido en los *Anales franco-alemanes*, donde yo mismo hice una reseña general del presente trabajo."

<sup>102</sup> De 1821 a 1838 los socorros anuales acordados a los pobres de Berlín aumentaron de 104.000 a 374.000 táleros.

<sup>103</sup> Los obreros, hombres y mujeres, estaban obligados a trabajar, por salarios ínfimos, en las peores condiciones, de 14 a 16 horas por día. Una suerte aún más miserable les estaba reservada a los niños, que, a partir de los cuatro o cinco años, se agotaban trabajando en las fábricas, que por lo general no abandonaban; comían y dormían entre los telares y máquinas.

centros industriales entonces en formación, principalmente en Renania, los obreros dirigían su cólera sobre todo contra las máquinas, que destrozaban por ver en ellas la causa de su miseria.<sup>104</sup>

Como estaban privados de todo derecho político y sindical, y como las organizaciones obreras y las huelgas estaban prohibidas, debían primero tratar de defenderse formando sociedades secretas, fundadas originariamente en el extranjero, en Suiza y en Francia (Liga de los justos), por los elementos más esclarecidos y revolucionarios de la clase obrera, en la que comenzaban a difundirse las ideas socialistas y comunistas.

Al sansimonismo que durante la década del 20 y comienzos de la del 30 había ejercido gran influencia en Alemania, en especial entre los intelectuales liberales y demócratas, le sucedió el fourierismo, que, teniendo más en cuenta los intereses de la clase obrera, se había difundido entre los obreros y los artesanos. Después de la revolución de 1830 el problema esencial no era ya crear nuevas utopías desprovistas de eficacia, sino responder a las necesidades inmediatas de la clase obrera y de las clases medias en vías de proletarianización, vinculando el socialismo y el comunismo al movimiento político y social. Ese fue el comienzo de las doctrinas socialistas y comunistas nacidas después de 1830, las cuales se multiplicaron con tanta rapidez al comienzo de la década del 40, que L. Reybaud escribía en 1843, en sus *Estudios sobre los reformadores*, que no pasaba día sin que se proclamara una nueva condena de la sociedad capitalista.<sup>105</sup>

Lo que diferenciaba entre sí a las doctrinas socialistas y comunistas era que defendían intereses de clase divergentes.<sup>106</sup> Las doctrinas socialistas, en especial las de V. Considérant, Louis Blanc y Proudhon expresaban las aspiraciones de las clases medias, oprimidas y aplastadas por el gran capital entonces en formación. Retomando y ampliando las críticas de Fourier, estos doctrinarios mostraban que el sistema capitalista llevaba, por la concentración cada vez mayor de las riquezas y la creciente proletarianización de las clases medias, a una agravación de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, que amenazaba provocar una revolución social. Defensores de los intereses de las clases medias, querían conservar, aunque limitándola, la propiedad privada y negaban la revolución como medio de emancipación social. De tal modo apuntaban, no a la des-

<sup>104</sup> Desde 1828, revueltas semejantes habían estallado en Aix-la-Chapelle y en el valle del Wupper, donde se encontraban las ciudades industriales de Barmen y de Elberfeld.

<sup>105</sup> Cf. L. Reybaud, *Estudios sobre los reformadores*, París, 1843, t. II, pág. 1.

<sup>106</sup> F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Prefacio, en C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas*, ed. cit., págs. 12-13.

"En 1847 se comprendía con el nombre de socialistas a dos categorías de personas. Por un lado, los partidarios de diferentes sistemas utópicos, particularmente los owenistas en Inglaterra y los fourieristas en Francia, que no eran ya sino simples sectas agonizantes. Por otra parte, toda suerte de curanderos sociales que aspiraban a suprimir, con sus variadas panaceas y emplastos de toda clase, las lacras sociales, sin dañar en lo más mínimo al capital ni a la ganancia. En ambos casos, gente que se hallaba fuera del movimiento obrero, y que buscaba apoyo más bien en las clases 'instruidas'. En cambio, la parte de los obreros, que, convencida de la insuficiencia de las revoluciones meramente políticas, exigía una transformación radical de la sociedad, se llamaba entonces comunista. Era un comunismo apenas elaborado, sólo instintivo, a veces un poco tosco; pero fue asaz pujante para crear dos sistemas de comunismo utópico: en Francia, el 'icario', de Cabet, y en Alemania, el de Weitling. El socialismo representaba en 1847 un movimiento burgués: el comunismo, un movimiento obrero."

trucción, sino a la transformación progresiva de la sociedad burguesa por medio de reformas, en particular mediante una organización nueva de la producción, que, asociando el capital y el trabajo, salvaguardase los intereses esenciales de las clases medias y permitiera al mismo tiempo evitar una revolución.

Entre estos reformadores, Proudhon ocupaba un lugar especial. Pretendía, como ellos, limitar la transformación de la sociedad a reformas, cuyo objetivo era reforzar las clases medias, artesanos y pequeños campesinos, pero, en lugar de apelar al Estado, como ellos, para la realización de esas reformas, quería suprimirlo, y terminaba así en un socialismo anarquizante.

Las doctrinas comunistas que expresaban los intereses de clase del proletariado apuntaban, no a reformar la sociedad burguesa, sino a abolirla por medio de la supresión de la propiedad privada. Entre los doctrinarios comunistas, los unos, como Cabet, pretendían realizar el comunismo en forma pacífica, por la propaganda y la educación, mientras que los otros, en particular A. Blanqui, influidos por el babouvista Buonarroti, querían hacerlo mediante la revolución social y la dictadura del proletariado.

Estos doctrinarios socialistas y comunistas, que, debido al desarrollo insuficiente del sistema capitalista, no veían aún cómo ese sistema, por las crisis y las luchas de clase que engendra, lleva necesariamente al comunismo, transferían, como todos los utopistas, el problema social a un plano más o menos idealista, oponiendo a la sociedad presente una sociedad futura idealizada.

Ese carácter utópico era más acentuado en los socialistas —debido a que negaban la lucha de clases como medio de emancipación de la clase obrera— que en los comunistas, en especial en Blanqui, quien veía en ella el único medio eficaz de destruir la sociedad burguesa y remplazarla por una sociedad comunista.

Esa profunda diferencia en la eficacia de sus métodos hacía escribir entonces al penetrante observador que era E. Heine, en una caracterización de los movimientos sociales en Francia: "Vuelvo a hablar de los comunistas, que constituyen en Francia el único partido que realmente presenta interés. Reivindicaría el mismo interés para los restos del sansimonismo, cuyos adherentes aún continúan con sus ideas bajo extrañas banderas, y para los fourieristas, quienes siguen dando pruebas de una gran actividad; pero esos hombres respetables se hallan animados sobre todo por las palabras, el problema social les interesa como problema, como idea; no están movidos por una fuerza demoníaca, no son los servidores predestinados de que se sirve el Espíritu del Mundo para realizar sus grandes designios. Tarde o temprano la familia dispersa de los sansimonistas y todo el estado mayor fourierista se incorporará al ejército siempre creciente del comunismo, y, brindando a las necesidades materiales y groseras la palabra que permite ordenarlas, asumirán el papel de Padres de la Iglesia."<sup>107</sup>

Las ideas revolucionarias comunistas hallaban un terreno propicio en las sociedades secretas, de las cuales la más importante era la "Sociedad de las estaciones", dirigida por Barbès y Blanqui. La influencia de esas doctrinas se hacía sentir igualmente en la sociedad secreta obrera alemana "La liga de los justos", que se hallaba en estrecho contacto con la "Sociedad de las estaciones".

A la primera sociedad secreta alemana, "La liga de los proscritos", compuesta

<sup>107</sup> Cf. Enrique Heine, *Obras completas*, editadas por A. Kohut, Berlín-Leipzig, t. XII, pág. 334.

principalmente por liberales emigrados a Francia después de la revolución de 1830 y en la que predominaban las ideas liberales y democráticas, le había sucedido, luego de la escisión provocada en 1835 por los miembros comunizantes dirigidos por el doctor Schuster, "La liga de los justos", que estaba compuesta sobre todo de artesanos, sastres y ebanistas, y que tenía una tendencia más radical.

Dentro de esta línea aparecían los primeros doctrinarios comunistas alemanes, quienes, después que los del proletariado francés y del proletariado inglés, expresarían las reivindicaciones y aspiraciones de la clase obrera alemana. El primero fue el joven sastre Wilhelm Weitling, que, habiéndose afiliado en París a la "Liga de los justos", escribía en 1843, a invitación de esa liga, el primer manifiesto comunista alemán, *La humanidad tal como es y tal como debería ser*.

Hijo natural, nacido el 5 de octubre de 1805, Weitling tuvo una infancia y una juventud miserables, que provocaron en él un sentimiento de rebelión contra las injusticias sociales y contra la opresión que la burguesía hacía sentir sobre el pueblo. Después de terminar su aprendizaje como obrero sastre, fue a Leipzig, donde participó, en 1830, en un levantamiento popular que dejó en él una profunda impresión.

Después fue a Dresden, a Viena y a París, donde permaneció, primero, de octubre de 1835 a abril de 1836, y luego de setiembre de 1837 a marzo de 1841.

En París se hizo comunista leyendo trabajos y diarios revolucionarios.<sup>108</sup> Afiliado a la Liga de los justos, cuya ala radical estaba constituida por los sastres, en oposición a los ebanistas de tendencia más moderada, adquirió rápidamente gran influencia por sus dotes de orador que entusiasaban al público. W. Marr, uno de sus principales enemigos políticos, que lo conoció algunos años más tarde, lo describe así en su libro *La joven Alemania en Suiza*: "Weitling es un hombre de carácter. Es un soñador, su entusiasmo por la causa que defiende tiene algo de fanatismo religioso, pero la gravedad profunda con que defiende sus convicciones, la independencia a la que al menos aspira; en una palabra, el orgullo proletario de ese hombre me parece muy preferible a toda la incoherencia presuntuosa de nuestros políticos."<sup>109</sup>

Convertido rápidamente en miembro del Comité directivo de la Liga de los justos, fue encargado por éste de redactar un manifiesto para mostrar cómo debía organizarse la futura sociedad comunista. Así nació su primera obra: *La humanidad tal como es y tal como debería ser*, de la que se tiraron dos mil ejemplares en forma clandestina.<sup>110</sup>

En ese libro partía de la idea de igualdad real, no sólo política, sino social, lanzada por Babeuf en 1795 y difundida por el libro de Buonarroti *Historia de la conspiración de la igualdad, que se dice de Babeuf* (1828). Como Babeuf en el *Manifiesto de los iguales*, mostraba que la liberación del pueblo sólo podía realizarse con el comunismo, que, al abolir la propiedad privada y la herencia,

<sup>108</sup> En particular leyó en París el libro de Jean-Jacques Pillot, *Ni castillos ni chozas, o el estado del problema social en 1840*, y diarios comunistas o comunizantes, como *La razón*, de Laponneraye; *La igualdad*, de Lahautière; *El amigo de la igualdad*, de Dezamy; *El diario del pueblo*, de Dupot; *La Tribuna del Pueblo*, de Pillot.

<sup>109</sup> Wilhelm Marr, *Das junge Deutschland in der Schweiz* (*La joven Alemania en Suiza*), Leipzig, 1846, págs. 45-46.

<sup>110</sup> W. Weitling, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein soll*, París, 1838. Reimpreso en *Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze*, herausgegeben von E. Fuchs, G. Heft, Munich, 1895; Nueva ed., Munich, Viena, Zurich, 1949.



generadores de iniquidades y miseria, permitía repartir el trabajo y los bienes en forma equitativa e igual entre todos.<sup>111</sup>

Enemigo del reformismo, sostenía que la emancipación del proletariado sería obra, no de reformas ilusorias emprendidas con la ayuda de la burguesía,<sup>112</sup> sino de una revolución social, que, al destruir el dominio del dinero, establecería, con la comunidad de bienes, la igualdad social y la fraternidad entre los hombres.<sup>113</sup>

Representante de la clase obrera, entonces en vías de formación, era inevitable que su obra fuera igualmente el reflejo de la falta de madurez de ésta.

Ello explica su carácter utópico, que se manifiesta en particular a través de la influencia profunda de Fourier y de Lamennais. Se advierte la influencia de Fourier en la importancia primordial que asigna Weitling a la unión del trabajo y del placer, que considera el rasgo distintivo de la sociedad futura; la de Lamennais, cuya obra *El libro del pueblo* (1838) él traducía entonces, en su tendencia a vincular, como la mayoría de los doctrinarios socialistas y comunistas franceses de entonces, el comunismo con el cristianismo. Veía en el cristianismo primitivo, tal como Jesús lo había enseñado, la forma primera del comunismo, y el ideal que éste debía realizar.<sup>114</sup>

Pero, a diferencia de Lamennais, adversario resuelto del comunismo, que se proponía regenerar el cristianismo dándole un carácter socializante, Weitling utilizaba el cristianismo para justificar y apoyar el comunismo.

Ese primer libro era una obra a la vez de apóstol, por su carácter semievangelizante, y de revolucionario por el acento que ponía sobre el papel primordial que debía desempeñar la clase obrera en la transformación de la sociedad. Weitling iba más allá que los doctrinarios socialistas, que querían reformar la sociedad burguesa por medios pacíficos, adaptando el régimen de la propiedad privada a los intereses de las clases medias; iba más allá, igualmente, que Blanqui, en cierto sentido, porque, en lugar de concebir la acción revolucionaria del proletariado como la organización de conjuras y golpes audaces, la concebía ya como un movimiento de masas.

Por el papel que atribuía al proletariado y por el esfuerzo que hacía por des-

<sup>111</sup> Cf. W. Weitling, *Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze*, op. cit.

Pág. 15: "La única causa de estos tiempos malos es la repartición desigual del trabajo para la producción de bienes, y la repartición y el disfrute desiguales de éstos. El medio que permite mantener este espantoso desorden es el dinero."

Pág. 24: Principios.

"3) Igual distribución del trabajo y disfrute igual de los bienes.

"4) Educación igual para todos; derechos y deberes iguales para los dos sexos conforme a las leyes de la naturaleza.

"5) Abolición de todo derecho de herencia y de toda propiedad individual."

<sup>112</sup> Cf. W. Weitling, op. cit., pág. 7: "Para aumentar vuestro bienestar y mantener el orden, como se os quiere hacer creer, se han redactado e impreso hasta el momento tantas leyes y reglamentos, que podríais calentar con ellos vuestras habitaciones durante todo un invierno, y jamás se os ha preguntado vuestra opinión, porque para vosotros no eran más que motivo de nuevas molestias."

<sup>113</sup> Cf. W. Weitling, op. cit., pág. 25: "No creáis que transigiendo con vuestros enemigos podréis obtener algo. Vuestra única esperanza está en vuestra espada. Todo acuerdo entre ellos y vosotros no puede hacerse más que en vuestro detrimento."

<sup>114</sup> Cf. W. Weitling, op. cit., págs. 21-22: "Si la comunidad de bienes no ha podido hasta ahora fundar un reino perdurable entre los cristianos, ello se debió siempre a la perversión de los poderosos y de los sacerdotes [...] Inspiraos en todo, estrictamente, en las enseñanzas de Cristo y resistiréis a todas las tentaciones."

prenderse del utopismo, Weitling representaría un importante papel en el movimiento del proletariado alemán, en el momento en que éste comenzaba a constituirse como clase independiente y a librar sus primeros combates.

Uno de éstos fue la participación de la Liga de los justos en el levantamiento del 12 de mayo de 1839, organizado por la Sociedad de las estaciones. Luego del fracaso de ese levantamiento, la Liga de los justos fue disuelta. Algunos de sus miembros más activos, como el zapatero Heinrich Bauer, de Franconia, el ex estudiante Karl Schapper, originario de Nassau, que se había hecho tipógrafo en París, y el relojero Heinrich Moll, fueron expulsados y se trasladaron a Londres, donde organizaron una filial de la Liga de los justos.

Los miembros que quedaron en París se agruparon en torno del médico Hermann Ewerbeck, quien traducía entonces el *Viaje a Icaria* de Cabet, del doctor German Mäurer y de W. Weitling.

A pesar de las persecuciones de que era objeto la Liga de los justos, las ideas comunistas se difundían cada vez más entre los artesanos y, en forma más general, entre los obreros alemanes, no sólo en París, sino también en Inglaterra y en Suiza, adonde se había trasladado una parte de los miembros de la Liga de los justos después de haber sido prohibida en París. Se difundían también en Alemania, gracias a los círculos que crearon la Liga de los proscritos, primero, y luego la Liga de los justos en numerosas ciudades alemanas.<sup>115</sup>

Esa propaganda era ya en 1841 tan considerable, que inquietaba al gobierno prusiano. En una época en que el problema social todavía no había atraído la atención del público y no era aún discutido en la prensa, hacía vigilar y perseguir por la justicia a los obreros y artesanos sospechosos de tener ideas comunistas y de pertenecer a una sociedad secreta.<sup>116</sup> Esos arrestos y esas condenas, que la prensa radical comenzaba a publicar,<sup>117</sup> atraían la atención del público sobre el movimiento comunista y sobre su creciente importancia. Hemos visto que el comunismo, en noviembre de 1842, había dado motivo a una viva controversia entre la *Gaceta general de Augsburgo* y la *Gaceta renana*, en el curso de la cual, por primera vez, Marx se vio llevado a tomar posición frente a esa doctrina. A comienzos de 1843, los progresos del comunismo eran tales, o por lo menos hacían que se hablara tanto de él, que se había convertido, por así decirlo, en el problema del día.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Dichos círculos fueron creados en Bremen, Berlín, Nassau, Francfort del Maine, Maguncia. Difundían folletos de propaganda tales como *Llamado de un proscrito* (*Aufruf eines Geächteten*), *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (*Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*).

<sup>116</sup> En Bremen fue descubierta en 1840 una filial de la Liga de los proscritos. El 8 de abril se le comunicó al ministro del Interior von Rochow, en un informe dirigido desde Francfort del Main, la lista de 80 obreros sospechosos de formar parte de asociaciones secretas (Liga de los proscritos, Liga de los justos). Cf. Archivos secretos del Estado, ministerio del Interior, *Las asociaciones revolucionarias entre los artesanos*, R. 77, D, núm. 10.

<sup>117</sup> Cf. *Gaceta renana*, 19 de noviembre de 1842. Una correspondencia del 16 de noviembre, proveniente de Maguncia, señalaba las persecuciones emprendidas contra artesanos miembros de la Liga de los proscritos.

<sup>118</sup> Cf. B. Bauer, *Auge y decadencia del radicalismo alemán en el año 1842*, t. III, pág. 25: "A comienzos de 1843 el comunismo se había convertido ya en una consigna tan difundida, que la *Gaceta literaria* podía calificar el programa, publicado por Ruge en el último número de los *Anales alemanes*, de pálido reflejo del comunismo."

Cf. *Gaceta general de Augsburgo*, 11-12 de enero de 1843, pág. 26: "El mejoramiento

En ese período de agitación particularmente activa, Weidling fue a Suiza, en 1841, con la esperanza y el objetivo de difundir las ideas comunistas y de crear allí nuevos centros de la Liga de los justos. Su propaganda le fue facilitada por la agitación que antes que él había hecho G. Büchner<sup>119</sup> y su discípulo, Augusto Becker,<sup>120</sup> y por la existencia de numerosos círculos educativos obreros. La tendencia que predominaba al principio en esos círculos no era comunista, sino la democrática de la "Joven Alemania". La "Joven Alemania", a la cual no se debe confundir con el movimiento literario y político del mismo nombre, cuyos principales representantes fueron Gutzkow, Börne y E. Heine, era una filial de la "Joven Europa" fundada por Mazzini.<sup>121</sup> Después de la disolución, en 1836, de la "Joven Alemania", que bajo la dirección de Schuler, antiguo profesor de Darmstadt, había creado numerosos círculos de educación obrera, donde se reclutaban sus miembros, sus nuevos jefes, Hermann Döleke y Wilhelm Marr,<sup>122</sup> discípulos de Ruge y de Feuerbach, continuaron su agitación en secreto. Se inclinaban hacia un humanismo ateo, y pensaban, con Feuerbach, que el objetivo primordial del movimiento revolucionario debía ser la abolición de la religión, condición previa para la emancipación de la humanidad.<sup>123</sup>

En su propaganda Weitling chocaba con la de la "Joven Alemania", que respondía a un democratismo burgués, pero no a los intereses de clase del proletariado. Se esforzó por difundir sus ideas en los círculos educativos obreros,

de la situación de los proletarios se convirtió en un tema constante de los diarios, y la organización del trabajo en la consigna que unificaba a los amigos de la justicia y de la humanidad."

Cf. *Gaceta renana*, 16 de enero de 1843, Berlín, 11 de enero de 1843: "El comunismo es el nuevo espectro que aterra a nuestros adversarios."

Cf. Bettina von Arnim, *Este libro pertenece al rey*, Berlín, 1843.

<sup>119</sup> Sobre las tendencias comunistas de G. Büchner, cf. G. Büchner, *su obra y su correspondencia*, Leipzig, 1952.

Pág. 229. Carta a Gutzkow, Estrasburgo, 1835: "Las relaciones entre los pobres y los ricos constituyen el único elemento revolucionario del mundo."

Pág. 243. Carta a Gutzkow, Estrasburgo, 1836: "Por lo demás, a decir verdad, no me parece que usted y sus amigos hayan tomado precisamente por la buena senda. Es imposible reformar la sociedad con las ideas de la clase cultivada. Nuestra época es netamente materialista. Si alguna vez hubiera desarrollado usted una acción política, pronto habría llegado al punto en que las reformas dejan de ser operativas. Jamás podrá abolir la fosa que separa la clase cultivada de la que no lo es."

<sup>120</sup> August Becker, hijo de un pastor, nació en 1814 en Hesse y estudió teología en Gießen, donde entabló una estrecha amistad con G. Büchner. Condenado a 4 años de prisión por su participación en el levantamiento de campesinos de Hesse, organizado por Weitling y G. Büchner, fue puesto en libertad en 1839 y se trasladó a Suiza, donde publicó, en 1843, su primer libro, *La filosofía actual del pueblo (Volksphilosophie unserer Tage)*, Neumünster, Zurich.

<sup>121</sup> Sobre la tendencia de la "Joven Europa", cf. E. Kaler, W. Weitling, Hottlingen, Zurich, 1887, pág. 47. "En el llamado lanzado por la 'Joven Europa', luego de su fundación, el 15 de abril de 1834, en Berna, se decía: 'Es la Joven Europa de los pueblos la que reemplazará a la vieja Europa de los reyes. Es el combate de la joven libertad contra la antigua esclavitud, el combate de la joven igualdad contra los antiguos privilegios, la victoria de las ideas nuevas sobre las antiguas creencias.'"

<sup>122</sup> Siendo estudiante en Kiel, H. Döleke fue arrestado por un duelo; después emigró a Inglaterra y luego a Suiza.

W. Marr, nacido en 1819 en Hamburgo.

<sup>123</sup> Cf. E. Kaler, *Wilhelm Weitling*, págs. 52-53.

primero en Ginebra, adonde había ido luego de su partida de París, después en el cantón de Vaud. Ayudado por fieles adeptos, como por ejemplo August Becker, Simon Schmidt y Sebastian Seiler,<sup>124</sup> con bastante rapidez consiguió ganarlos para su causa y fundar nuevos círculos.<sup>125</sup> Gracias al apoyo de esos círculos, con los que constituyó secciones de la Liga de los justos, publicó una revista, *Elamado a la ayuda de la juventud alemana*,<sup>126</sup> en la que invitaba a los obreros, como lo había hecho en su libro, a defender sus derechos y a emanciparse por sus propias fuerzas.<sup>127</sup> Sólo aparecieron cuatro números de esa revista, de setiembre a diciembre de 1841. Weitling dejó Ginebra y fue a establecerse en Vevey, donde publicó una nueva revista, *La joven generación*<sup>128</sup> y escribió su trabajo capital, *Garantías de la armonía y de la libertad* (*Garantien der Harmonie und Freiheit*), que apareció en diciembre de 1842.

Este libro contiene lo esencial de su doctrina.<sup>129</sup> Se inspiró, no tanto en La-

<sup>124</sup> Simon Schmidt, obrero tornero nacido en Württemberg, había emigrado a Suiza.

<sup>125</sup> Sobre el estado de ánimo que reinaba en esos círculos, cf. W. Marr, *La joven Alemania en Suiza*, pág. 121.

"La primera tarea que aquí se emprendió [en los círculos] fue hacer del obrero un ser moral. No recuerdo haber encontrado jamás a algunos de nuestros artesanos borracho o participando de una gresca. Un miembro de los círculos preferiría morir de hambre antes que mendigar. He conocido artesanos que durante meses sólo dormían cuatro o cinco horas por día, a fin de poder trabajar para la causa, al mismo tiempo que ejercían su oficio. He conocido a artesanos que, a la primera señal, hacían sus maletas y abandonaban su medio de subsistencia para trasladarse, a la buena de Dios, a otros lugares, a menudo a treinta leguas de distancia, donde se juzgaba que su presencia era más útil."

<sup>126</sup> *Der Hilferuf der deutschen Jugend*, Ginebra, 1941.

<sup>127</sup> Cf. extracto citado por F. Mehring, Introducción del libro *Garantías de la armonía y de la libertad*, Berlín, 1908, pág. XVII: "Queremos tener voz en las discusiones públicas que se refieren al bien y a los sufrimientos de la humanidad, porque nosotros, el pueblo de blusa, chaqueta y blusón, somos los más numerosos y los más fuertes, y sin embargo los menos estimados en la tierra de Dios. Desde todos los tiempos fueron siempre los otros quienes lucharon por nuestros intereses, o más bien por los suyos, y es tiempo de que lleguemos a la mayoría de edad y nos liberemos de esta fastidiosa y odiosa tutela. ¿Cómo es posible que alguien que no participa de nuestras alegrías ni de nuestras penas se haga una idea de las mismas? Y sin tener la idea ni la experiencia real, ¿cómo puede proponer y realizar mejoras en nuestras condiciones de vida morales y físicas? Aunque lo quisiera, no lo podría, porque sólo la experiencia da prudencia y sabiduría."

<sup>128</sup> *Die junge Generation*, aparecido en Vevey, Langenthal y Zurich, de enero de 1842 a mayo de 1843.

<sup>129</sup> Cf. W. Weitling: *Garantías de la armonía y de la libertad*, Introducción de F. Mehring, Munich, 1908.

Cf. igualmente Introducción de B. Kaufhold, W. Weitling: *Garantías de la armonía y de la libertad*, Berlín, 1955.

Contenido de *Garantías de la armonía y de la libertad*, Primera parte: Nacimiento de los males sociales.

1) El estado primitivo de la sociedad; 2) La formación de la propiedad mobiliaria; 3) La formación de la propiedad inmobiliaria; 4) La invención de la herencia; 5) Nacimiento de las guerras; 6) Nacimiento de la esclavitud; 7) Nacimiento del comercio; 8) Invención del dinero; 9) Nacimiento de la manía de los títulos; 10) El militarismo; 11) Patria, fronteras, idiomas; 12) El reino del dinero y del mercantilismo; 13) Religión y costumbres.

Segunda parte: Consideraciones generales sobre la reorganización de la sociedad.

Introducción; 1) El elemento fundamental de la organización social; 2) La administración; 3) Las ciencias; 4) Las elecciones; 5) Los trabajos; 6) Las corporaciones de maestros obreros; 7) La corporación de jefes obreros; 8) Los dirigentes de empresas; 9) El trío; 10) El trabajo social suplementario; 11) Reglamentación del trabajo; 12) La

mennais como en los grandes utopistas, tomando en particular de Saint-Simon la idea de que, en una sociedad racionalmente organizada, el gobierno de las personas debe ser remplazado por la administración de las cosas, y de Fourier, al mismo tiempo que su crítica de la sociedad burguesa, su concepción de la armonía como principio fundamental de la sociedad futura. Pero en lugar de conformarse, como éstos, con trazar un plan de reforma social y apelar, como ellos, al esclarecimiento y al sentimiento de equidad de las clases dirigentes, invitaba a la clase obrera, como en su primer libro, a la acción revolucionaria, para destruir la sociedad burguesa y remplazarla por una sociedad comunista, única capaz de establecer un orden social racional.<sup>130</sup>

Como no discernía con claridad las causas de los males económicos y sociales del régimen capitalista, y no encaraba la posibilidad de una revolución social engendrada por el mismo desarrollo de ese régimen, necesariamente tenía que caer en la utopía en sus planes de transformación social. Su incapacidad para analizar con exactitud la sociedad burguesa, y su tendencia a la utopía, provenían principalmente del hecho de que, como era no un proletario, sino un artesano proletariado, no se desprendía de las concepciones propias del artesanado y adaptaba sus planes de reforma social a las aspiraciones de éste.<sup>131</sup> Esos límites, impuestos a sus concepciones doctrinarias por las condiciones de vida y las aspiraciones de la clase artesanal, le impedían llegar, como Marx y Engels comenzaban a hacerlo entonces, a una concepción científica del desarrollo histórico y del socialismo.

Sin embargo, no se limitaba a traducir en forma estrecha las aspiraciones del medio artesanal. Bajo el efecto de la acción revolucionaria del proletariado en París, que ampliaba las ideas de los artesanos alemanes residentes en esa ciudad,

Academia de Bellas Artes y de Ciencias; 13) La situación de la mujer; 14) El ejército de trabajo escolar; 15) La terapéutica filosófica; 16) Ventajas de la comunidad; 17) Vista de conjunto del sistema; 18) Posibles períodos de transición; 19) Preparación para el período de transición. Conclusión.

<sup>130</sup> Cf. W. Weitling, *Garantías de la armonía y de la libertad*, Berlín, 1955, pág. 228.

"Existe revolución cuando, bajo el efecto de una preponderancia y de una fuerza espiritual o física, un nuevo estado de cosas sucede al antiguo. El derrocamiento del antiguo estado de cosas siempre tiene un carácter revolucionario; por tal razón, el progreso es posible sólo a través de revoluciones.

<sup>131</sup> Cf. F. Mehring, Introducción de las *Garantías de la armonía y de la libertad*, op. cit., pág. XXII.

"Su fuerza y su debilidad tenían un mismo origen. La primera provenía del hecho de que sabía reflejar todo lo que agitaba a la clase obrera de su época; la segunda, del hecho de que su pensamiento y su acción estaban limitados a lo que interesaba a esa clase [...]. Esta se hallaba entonces constituida, en los países que conocía, Alemania, Austria, Francia, Suiza, por el artesanado proletariado [...]. El proletario moderno, el proletario de la gran industria, sólo existía aún en Inglaterra, donde Weitling todavía no había estado. En las *Garantías* se menciona ese proletariado accidentalmente, en forma secundaria. Weitling no tiene la menor idea de su importancia histórica, no sabe nada de la historia de la clase obrera. Carece, así, totalmente de perspectiva histórica, o más simplemente de comprensión de la historia. Sabe describir de manera excelente los males de la sociedad capitalista, pero no comprende en absoluto su tiempo en el plano histórico, y lo que dice sobre el origen de las causas de esos males es muy débil. Por ignorar el desarrollo histórico del pasado, no lo ve para el futuro, y por ello sólo puede representarse en forma utópica la sociedad futura fundada sobre la comunidad de bienes."

llegó, en efecto, a una concepción cada vez más amplia del movimiento revolucionario y del objetivo del mismo.<sup>132</sup>

Esa doble tendencia artesanal y proletaria explica el carácter a la vez utópico y revolucionario de las *Garantías de la armonía y de la libertad*.

Al no discernir el origen de la sociedad burguesa ni la posibilidad de una revolución social engendrada por el desarrollo del régimen capitalista, seguía siendo utópico en su concepción general de la historia y del movimiento social.

El elemento determinante de la historia era, para él, como para los historiadores del siglo XVIII y los grandes utopistas, la razón.

La armonía primitiva, caracterizada por el equilibrio entre los deseos de los hombres y su capacidad de producir y de consumir, ha sido destruida, decía, por la creación de la propiedad privada, que provocó la división de los hombres en amos y esclavos, y que engendró, por la búsqueda de ganancias, fuente del egoísmo y del interés personal, la explotación de las personas honestas por ladrones y bandidos. Al considerar, como Proudhon, la propiedad privada como un robo, Weitling ve en el comercio un intercambio de bienes robados, y en el dinero la fuente de todos los males sociales, que, en general, son fruto de invenciones maléficas.

La división entre los hombres llevó a la formación de naciones y de patrias rivales, entre las cuales sólo las ricas se benefician, y que no tienen sentido para aquel que nada posee.<sup>133</sup>

La marcha racional de la historia, sin embargo, sólo fue momentáneamente interrumpida por la creación de esa sociedad basada en la propiedad privada y en la búsqueda de ganancias; la razón terminará necesariamente por triunfar y abrirá, por la abolición de la sociedad presente, el camino hacia el progreso.

Al no discernir las razones del desarrollo histórico, ni el pasaje dialéctico de la sociedad burguesa a la sociedad comunista, Weitling imaginaba diversas formas posibles de transición de la una a la otra.

Como no creía en la necesidad del triunfo previo de la burguesía en Alemania para abrir el camino a una revolución social proletaria, pensaba, como Blanqui, que la clase obrera debía adueñarse inmediatamente del poder.

Por su concepción revolucionaria, iba más allá que los reformistas, que hacían depender la regeneración de la sociedad de la buena voluntad de la clase poseedora, es decir, de la clase que menos interés tenía en un cambio del orden social, y rechazaba todos los medios propuestos por los reformistas para transformar la sociedad: educación, libertad de prensa, igualdad de voto, creación de cajas de subsidios por ancianidad y enfermedad, considerándolos paliativos insuficientes, que dejaban en pie la explotación de la clase obrera.<sup>134</sup>

<sup>132</sup> Cf. F. Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas*, Marx-Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 672: "X es algo que honra muchísimo a estos —que no eran aún proletarios en el pleno sentido de la palabra, sino un simple apéndice de la pequeña burguesía, un apéndice que estaba pasando a las filas del proletariado, pero que no se hallaba aún en contraposición directa a la burguesía, es decir, al gran capital— el haber sido capaces de adelantarse instintivamente a su futuro desarrollo y de organizarse, aunque no tuvieran plena conciencia de ello, como partido del proletariado."

<sup>133</sup> Cf. W. Weitling, *Garantías de la armonía y de la libertad*, págs. 85-86.

<sup>134</sup> Cf. W. Weitling, *Garantías de la armonía y de la libertad*, págs. 255-256: "No es bueno considerar un lenro período de transición para establecer un orden nuevo. Si se tiene el poder, hay que aplastar la cabeza de la serpiente, no destrozando a nuestros ene-

Pensaba que la transformación social sería engendrada por la agravación de la miseria, que empujaría a los obreros a la rebelión, y aún contaba, a tal efecto, con apelar a los condenados de derecho común liberados de las cárceles.<sup>135</sup> En esto reflejaba la debilidad del proletariado artesanal, que si bien soportaba tan duramente como el proletariado el peso de la opresión capitalista, no concebía la posibilidad de una revolución engendrada por el desarrollo de la gran industria. La reflejaba, asimismo, en la elección de los otros medios que estimaba competentes para pasar de la sociedad burguesa a la sociedad comunista. Aunque se inclinaba hacia la solución revolucionaria, consideraba también la posibilidad de la instauración del comunismo por los reyes y los príncipes, o aun por un nuevo Mesías, de quien no estaba lejos de creer él mismo que era la encarnación.<sup>136</sup>

Después de haber denunciado los males de la sociedad burguesa y señalado la necesidad y los medios para destruirla, Weitling presentaba, en la segunda parte de su libro, un cuadro sumamente detallado de la futura sociedad comunista, aunque para él lo esencial seguía siendo la lucha contra la sociedad burguesa, y no el establecimiento de una utopía, de la que se daba cuenta que no podía ser otra cosa que un esbozo, no un cuadro definitivo de la sociedad futura.<sup>137</sup>

Esa sociedad comunista garantizará la armonía entre los deseos y las necesidades de los hombres, y su satisfacción. Para ello es necesario la coordinación

migos y privándolos de libertad, sino despojándolos de los medios con que nos perjudican. Si no se disminuyera la influencia de los ricos y de los poderosos durante el período de transición, y se quisiera garantizar una parte de sus intereses egoístas, se daría al pueblo pobre y sufrido un mal ejemplo de igualdad, y qué medios tan pobres e insuficientes quedarían entonces para atenuar la miseria del pueblo, tan grave, que difícilmente se la podrá suprimir de golpe, aun con los medios más radicales... [pág. 159]. No hay que conceder tregua a los enemigos, ni iniciar negociaciones con ellos y creer en sus promesas. En cuanto se inician las hostilidades hay que considerarlos animales incapaces de entender el lenguaje de la razón."

<sup>135</sup> Cf. W. Weitling, *op. cit.*, págs. 259-260.

<sup>136</sup> Cf. W. Weitling, *op. cit.*, pág. 281: "Vendrá un nuevo Mesías a realizar la doctrina del primero. Destruirá el edificio podrido del antiguo orden social, dirigirá las vertientes de llantos hacia el mar del olvido y transformará la tierra en un paraíso."

<sup>137</sup> Cf. W. Weitling, *op. cit.*, pág. 245. Crítica del fourierismo: "La asociación, según el sistema de Fourier por ejemplo, se llama asociación de armonía. Esa asociación comprende en su sistema tres modos diferentes de alimentación, vestido, alojamiento, etc. Se basa sobre el trabajo, el dinero y el talento, siendo favorecidos estos dos últimos con relación al trabajo. ¡Y esto se llama un sistema de armonía! [...] Allí donde existen tres clases que se diferencian por su modo de vida, reinan también tres clases de intereses diferentes. Si alguien tiene más aptitudes para pensar que otro, ¿quiere esto decir que posee mayor capacidad digestiva o un paladar más delicado? ¿Y tiene necesidad la cabeza, para pensar, que se le regale el paladar más agradablemente que el de un simple obrero? Maldita estupidez, de la que nuestros fourieristas no llegan a liberarse. Permanecen sólidamente inmóviles en el punto en que su maestro se detuvo en 1808. ¡Adelante! ¡Adelante! ¡Adelante, hombres de la escuela social!" Págs. 3-4: "Jamás podrá imaginarse una organización social que invariablemente siga siendo la mejor; ello supondría una detención de las facultades espirituales humanas y del progreso, cosa imposible de pensar."

Cf. sobre la tendencia al utopismo que entonces reinaba en las asociaciones obreras, W. Marr, *La joven Alemania en Suiza*, págs. 117-118: "Los comunistas pasaban entonces sus tardes en su asociación, construyendo la sociedad nueva hasta en sus menores detalles. Recitaba el socialismo en general y en detalle, sin querer oír hablar de otra cosa, y a tal punto se habían instalado ya en el futuro, que sólo tenían lágrimas para el presente."

entre la producción y el consumo, que sólo puede lograrse por la abolición de la propiedad privada. En la sociedad nueva, basada en el agrupamiento de las familias reunidas en los falansterios, y en la organización del trabajo, los obreros formarán un ejército industrial, concebido desde un punto de vista artesanal, como un agrupamiento de maestros y de compañeros. En esta sociedad Weitling asigna, como Saint-Simon, gran lugar a las ciencias, cuyo papel es ayudar al progreso económico y social, y pone al frente de dicha sociedad un triunvirato compuesto por un médico, un filósofo y un físico.

Después de superar la concepción del comunismo igualitario, subraya, con Fourier, la necesidad de utilizar las diferencias de aptitud y de talento que permiten establecer una jerarquía entre los individuos, jerarquía que, de todos modos, no debe servir de base a nuevos privilegios. En esta sociedad nueva, donde reinará la igualdad absoluta entre los hombres y las mujeres, la organización del trabajo aumentará la producción, disminuyendo el sacrificio de los hombres, y favorecerá la iniciativa individual por medio de la emulación social.

Considerado en sus rasgos generales, *Garantías de la armonía y de la libertad* constituía, como la mayor parte de los trabajos socialistas y comunistas de entonces, en particular el *Viaje a Icaria* de Cabet, una utopía social. Weitling, sin embargo, se apartaba en cierta medida de la utopía gracias a la gran cantidad de consideraciones realistas que contenía su libro,<sup>138</sup> y por el llamado revolucionario que lanzaba a la clase obrera.

Su mayor mérito fue acelerar el despertar de la conciencia de clase de los artesanos y de los proletarios alemanes, y guiarlos en sus primeras luchas. Su acción se vio favorecida por el rápido desarrollo del capitalismo en Alemania, y, al mismo tiempo, el del proletariado alemán, que, al emprender la lucha contra la burguesía, arrastraba a los artesanos proletarios. Ello explica el gran papel desempeñado por Weitling en la acción obrera, en particular en la Liga de los justos.

Las *Garantías de la armonía y de la libertad* señalaban el punto culminante del pensamiento doctrinario y de la acción revolucionaria de Weitling. El libro fue muy apreciado, tanto por Feuerbach, quien veía en Weitling al profeta de su clase,<sup>139</sup> como por E. Heine, quien, sin compartir las ideas de Weitling, admiraba su talento revolucionario,<sup>140</sup> y por Marx, que escribía un año después: "Por lo que se refiere a la cultura y a la aptitud para el desarrollo cultural de los obreros alemanes en general, basta recordar los trabajos geniales de Weitling, que a menudo supera al mismo Proudhon desde el punto de vista teórico, aunque es inferior a él en el arte de componer. La burguesía, incluidos sus filósofos y sus sabios escritores, ¿puede exhibir un libro sobre su lucha por su emancipación que tolere la comparación con las *Garantías de la armonía y de la libertad*? Si se compara la pálida y tímida mediocridad de la literatura política alemana con este extraordinario y brillante comienzo de los obreros alemanes, si se compara

<sup>138</sup> Señalaba, entre otras cosas, la división de la sociedad en clases antagónicas, cuyo comportamiento se halla determinado por factores económicos, y el papel opresor del Estado al servicio de la clase dominante.

<sup>139</sup> Cf. K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinen Briefwechsel und Nachlass*, Leipzig, 1874, pág. 365. Carta de Feuerbach a F. Kapp, 15 de octubre de 1844.

<sup>140</sup> Cf. E. Heine, Edición Elster, t. VI, págs. 45 y 523-525.



esos gigantescos zapatos de niño del proletariado alemán con el calzado político de talones deformados de la burguesía, se puede predecir a la Cenicienta alemana una estatura de atleta."<sup>141</sup>

*Garantías de la armonía y de la libertad* tuvo gran éxito, tanto debido a su carácter utópico, que era entonces particularmente apreciado,<sup>142</sup> como a su llamado revolucionario dirigido a los obreros.<sup>143</sup> Luego de la publicación de las *Garantías*, Weitling tuvo que luchar contra dificultades cada vez mayores, provenientes del hecho de que no podía crear en Suiza —por no existir un proletariado numeroso— un vasto movimiento revolucionario. A pesar de su propaganda activa, no había logrado ganar para sus ideas nada más que a algunos cientos de artesanos, con quienes no podía pensar en emprender una acción revolucionaria importante, tanto más cuanto que debía luchar en el seno mismo de la clase obrera contra la propaganda de la "Joven Alemania", que condenaba el comunismo por las mismas razones que los Jóvenes Hegelianos liberales como B. Bauer y Stirner.<sup>144</sup>

Ello hizo que Weitling, ya indispuerto contra la filosofía por causa de su diferencia con M. Hess, se volviera cada vez más desconfiado y hostil respecto de ésta. Entró en lucha abierta contra la "Joven Alemania", cuya propaganda feuerbachiana no era para él más que una jerga incomprensible y pura fraseología, y le reprochaba su carácter intelectual, antiproletario y ateo.

Su aversión al ateísmo, unida a las crecientes dificultades para crear un vasto movimiento revolucionario, lo empujaron hacia concepciones místicas y religiosas, que habían sido en parte la base de su pensamiento primero y que se difundieron en gran medida entre los artesanos, en especial entre sus discípulos inmediatos. Fue así que uno de ellos, Sebastian Seiler, en su folleto *¿La propiedad en peligro?, o ¿qué pueden temer Alemania y Suiza del comunismo y de la creencia racional?*, hacía remontar el comunismo al cristianismo, y presentaba a quie-

<sup>141</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 18. Cf. C. Marx, *Notas críticas marginales sobre el artículo: El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano*.

<sup>142</sup> El carácter utópico del libro era lo que más agradaba a un gran número de lectores. Así fue como un farmacéutico escribía a Weitling, en una carta hallada entre sus papeles cuando lo arrestaron: "Desde hace tiempo tenía ganas de conocer un sistema perfecto de libertad, y quedé entusiasmado al encontrar aquí uno de tal precisión, que, por así decirlo, no deja nada que desear." Carta citada por F. Mehring, *Introducción a las Garantías*, op. cit., pág. XXII.

<sup>143</sup> Las *Garantías de la armonía y de la libertad* fueron traducidas a varios idiomas, en particular al francés.

<sup>144</sup> Cf. W. Marr, *La joven Alemania en Suiza*, Leipzig, 1846, págs. 118 y siguientes: "El comunismo es la expresión de la falta de energía. Los comunistas carecen de confianza en sí mismos. Por sufrir de la opresión social, buscan, para emanciparse, no armas, sino motivos de consuelo. Los comunistas ven bien la abominable desigualdad respecto de la tierra, pero la ven a través de los pálidos anteojos de la conciencia de clase del proletariado. En sus trabajos describen con corrección el estado de cosas presente, pero no lo explican. Otorgan a los hombres el derecho a hacer reformas, pero no son lo bastante francos para atribuir a los hombres la causa de ese estado de cosas. La igualdad les hace perder la noción de libertad; la organización social no es para ellos la expresión de la conciencia social de la humanidad, sino algo que se les impone a los hombres desde afuera [...] Para el comunismo la causa de todos los males reside en la realidad exterior. El comunismo es la teología social. Tiene sus libros sagrados, sus profetas, sus mesías, su paraíso."

nes, según él, eran los más grandes doctrinarios comunistas —Benjamín Constant, Caber, Proudhon y Weitling— con los rasgos de los cuatro Evangelistas.<sup>145</sup>

Otro de sus discípulos, el profeta Albrecht, predicaba una doctrina hecha de una mezcla aún más confusa de misticismo y de cristianismo, en folletos como: *El próximo encuentro en el altar de la libertad*; *El restablecimiento del reino de Sión*; *El fin en la claridad de las rosas*; *Exhortación a los Guillermo Tell de nuestra época*.<sup>146</sup>

Esa tendencia al misticismo religioso desarrollaría en Weitling una inclinación al mesianismo, que ya se manifestaba en sus *Garantías* y que era favorecida por la adulación de que lo rodeaban sus discípulos. Perseguido por la burguesía,<sup>147</sup> y encontrándose en una situación tanto más crítica cuanto que la prohibición en Francia de su revista *La joven generación* le había hecho perder la mitad de los suscriptores, Weitling consideraba entonces, en su confusión, su angustia y su cólera, la posibilidad de reunir un ejército de bandidos para destruir la sociedad burguesa, cosa que le valió severas críticas por parte de Ewerbeck y A. Becker, y provocó su ruptura con uno de sus mejores discípulos, Simon Schmidt.<sup>148</sup>

En abril de 1843 fue a Zurich, con la esperanza de entrar en estrechas relaciones con Froebel y ganar para su causa a los radicales de esa ciudad.<sup>149</sup>

Aunque Froebel se inclinaba hacia un humanismo comunizante, había aconsejado a Weitling que no fuera a Zurich, debido a la agravación de la reacción. Después de la expulsión de G. Herwegh, en febrero de 1843, que tuvo lugar con el consentimiento de una parte de los radicales, Froebel temía que la llegada de

<sup>145</sup> Cf. S. Seiler, *Das Eigentum in Gefahr! oder was haben Deutschland und die Schweiz, vom Kommunismus und Vernunftglauben zu befürchten?*

El mismo Weitling recomendaba, en su revista *La joven generación*, la lectura del libro de Louis Hessberg, *Reconciliación del mundo con Dios (Versöhnung der Welt mit Gott)*; cf. los artículos de Scherzer, *Ermahnung zur nächsten Liebe (Exhortación al amor del prójimo)*; *An die deutsche Jugend (Llamado a la juventud alemana)*; *Tagwache zum Ausbruch des Reiches Gottes auf der Erde. Eine Hirtentimme aus den Alpen (Velada por el advenimiento del reino de Dios en la tierra. Una voz de pastor que llega de los Alpes)*.

<sup>146</sup> *Das baldige Wiedersehen am Altare der Freiheit; Die Wiederherstellung des Reiches Zion; Das Ziel im Rosenlichte, eine Mahnung an die Wilhelm Teile unserer Zeit*. Albrecht, originario de Altenburg, había sido condenado a seis años de prisión cuando se persiguió a los demagogos. Durante su encarcelamiento no pudo leer otra cosa que la Biblia y cayó en una especie de demencia religiosa. Una vez en Suiza se consideró un profeta y predicaba el restablecimiento del reino de Sión. Hizo amistad con Weitling y ejerció cierta influencia sobre él.

<sup>147</sup> El principal diario conservador: *La Gaceta general suiza*, escribía: "El señor Weitling puede estar seguro de que se han tomado todas las medidas para vigilar más de cerca cada uno de sus pasos."

<sup>148</sup> Cf. E. Kaler, *op. cit.*, págs. 41-43.

Esta intención se manifestaba ya en las *Garantías*, donde escribía, págs. 259-260: "Si contra toda suposición, los poderosos quisieran encerrarnos en recintos de trabajos forzados para impedir la realización de nuestros principios [...] habría que predicar entonces una moral que nadie hasta el momento ha osado predicar, y que hará imposible todo régimen basado en la propiedad privada [...] una moral que nos acercará a legiones de combatientes, a los que hasta el momento nos hemos resistido a apelar. Esa moral sólo puede ser predicada con éxito en las grandes ciudades, donde bullen masas hundidas en la mayor miseria y llevadas a la desesperación."

<sup>149</sup> Cf. W. Marr, *op. cit.*, pág. 41.

Weitling conoció allí a Bakunin, quien acababa de leer las *Garantías* y que trató de convertirlo a la doctrina de los Jóvenes Hegelianos.

Weitling y su vinculación abierta con él provocara una ruptura total con los radicales y la pérdida de su diario *El republicano suizo*.<sup>150</sup>

En esas difíciles condiciones, en momentos en que zozobraba su revista y cuando la adulación de sus fieles había debilitado un tanto su equilibrio moral, Weitling escribió, a comienzos de 1843, *El evangelio de los pobres pecadores*.<sup>151</sup> Ese libro señalaba un retroceso respecto de las *Garantías de la armonía y de la libertad*. Mientras que en este último se había desprendido de la influencia de Lamennais, muy sensible en su primer trabajo, volvía a reducir el comunismo a un cristianismo socializante.<sup>152</sup> Ese libro constituía la expresión de un sueño mesiánico. Jesús era presentado como el profeta del amor y de la libertad, como el primer gran revolucionario cuya lucha contra los fariseos y los ricos daba a los Evangelios su verdadera significación.

Esa apología de Jesús, presentado como el Mesías de los pobres, reforzaba en él su tendencia a considerarse como un nuevo Mesías, destinado a realizar la obra que Jesús no había podido llevar a cabo, y por ello mismo lo apartaba de la acción revolucionaria.

Luego de la publicación de un prospecto en el que anunciaba que se proponía justificar el comunismo a través de los Evangelios,<sup>153</sup> el gobierno de Zurich hizo confiscar el libro cuando todavía estaba en prensa<sup>154</sup> y persiguió a Weitling por atentado contra la religión y el Estado.

Arrestado el 8 de junio de 1843, Weitling fue condenado a 10 meses de prisión y después expulsado de Suiza. Los papeles que se le encontraron fueron publicados por Bluntschli, uno de los jefes del partido conservador, para desacreditar al comunismo y a aquellos radicales que, como Froebel, lo defendían.<sup>155</sup> El libro

<sup>150</sup> Cf. E. Kaler, *op. cit.*, pág. 58.

Carta de A. Becker a Weitling, s/f.: "Froebel me escribe que en este momento lee tu libro, pero que debo tener en cuenta que la suerte de todo el partido radical de Zurich está actualmente en sus manos. Predicar el comunismo implicaría el riesgo de desatar una revuelta semejante a la que expulsó a D. F. Strausz de Zurich."

<sup>151</sup> Cf. *Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze*, Munich, 1894.

*Das Evangelium eines armen Sünders von Wilhelm Weitling*.

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*, Prefacio, pág. 4. En la propaganda de su libro Weitling subrayaba así esa tendencia: "En este libro se prueba, con más de cien pasajes de la Biblia, que las consecuencias más audaces de las ideas progresistas se hallan en perfecto acuerdo con el espíritu de la doctrina de Cristo [...] Lamennais, y antes que él muchos reformadores cristianos como Karlstadt, Thomas Münzer y otros, demostraron que todas las ideas democráticas son consecuencia del cristianismo. La religión no debe ser, por lo tanto, destruida, sino utilizada para liberar a la humanidad. Cristo es un profeta de la libertad, su doctrina es la de la libertad y del amor."

Cf. W. Marr, *op. cit.*, pág. 46.

<sup>153</sup> Cf. Kaler, *op. cit.*, pág. 80. Contenido del prospecto que anunciaba la publicación del *Evangelio de los pobres pecadores*: Jesús enseña la abolición de la propiedad. Jesús enseña la abolición del dinero. Jesús enseña la abolición de los castigos. El principio de la doctrina de Jesús es la comunidad de los trabajos y del goce de los bienes. Sacrificios que Jesús estima necesarios para la propagación de la comunidad. El Jesús que nos falta. Sus relaciones con los pecadores. Jesús recorre el país con pecadoras y es secundado por ellas. Jesús niega la familia. Jesús predica la guerra. Jesús no tiene respeto alguno por la propiedad. Ataques de Jesús a la propiedad.

<sup>154</sup> El libro apareció después, en 1845, bajo el título de *El Evangelio de un pobre pecador* (*Das Evangelium eines armen Sünders*).

<sup>155</sup> Cf. Bluntschli, *Los comunistas en Suiza según los papeles que se le encontraron a Weitling* (*Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren*), Zurich, 1843.

de Bluntschli no tuvo el efecto que él esperaba; por el contrario, contribuyó en gran medida a difundir las ideas comunistas y ganó muchos adeptos para las mismas.<sup>156</sup>

El papel de Weitling como dirigente de la clase obrera alemana disminuiría en adelante, de más en más, debido a que no lograba desprenderse de su concepción utópica del comunismo. Después de su encarcelamiento, que aumentó su inclinación a la melogamia y su manía de persecución, fue primero a Hamburgo y luego a Inglaterra, donde encontraría un medio obrero en todo sentido diferente, no ya artesano, sino proletario, en el cual sus ideas no hallaban la misma resonancia, cosa que le agriaría el carácter y lo llevaría a un conflicto con Marx y Engels, quienes habían emprendido un camino opuesto al suyo.

Durante todo ese período, Weitling no dejó de desempeñar un papel preponderante entre la clase obrera: tuvo el mérito de haber sido el primero en sellar en Alemania, con su doctrina y su acción, la estrecha unión entre el comunismo y el movimiento obrero; fue el primero en expresar, con una elocuencia ardiente y apasionada, las reivindicaciones esenciales de la clase obrera alemana y arrastrarla a la lucha. Debido a ello sería, en un plano diferente que M. Hess, el precursor inmediato de Marx y de Engels.

En el momento en que el comunismo de Hess y de Weitling comenzaba a interesar y a ganar espíritus en Alemania,<sup>157</sup> el libro de Lorenz von Stein, *El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea*,<sup>158</sup> aparecido en 1842, venía a dar un nuevo impulso a la propaganda socialista y comunista.

Nacido en 1815, L. von Stein había recibido en 1840, luego de terminar sus estudios universitarios, una beca del gobierno prusiano para ir a estudiar las doctrinas socialistas y comunistas a París. El ministro de policía, von Rochow, le encargó al mismo tiempo que espíara las asociaciones de artesanos alemanes de París y denunciara sus vinculaciones con los comunistas. En sus informes, al tiempo que informaba al gobierno prusiano sobre la actividad revolucionaria de

<sup>156</sup> Cf. Prefacio de las *Garantías de la armonía y de la libertad*, Berlín, 1908, pág. XXXI.

La *Gaceta de Colonia* escribía: "Los comunistas que Bluntschli hace hablar exponen su causa con una elocuencia y un entusiasmo a los que sólo encuentra, para contraponerlos, una serie de lugares comunes. El señor Bluntschli publica un trabajo que muestra en su mejor aspecto el talento y la organización de los comunistas, y quiere que la gente se pronuncie, no a favor, sino contra esos hombres y sus ideas."

El embajador de Prusia en París escribía en un informe que el libro de Bluntschli había llevado 300 obreros a la Liga de los justos. Ésta, por lo demás, enviaba el 23 de agosto de 1843 un agradecimiento irónico, redactado por Hess, que apareció el 5 de setiembre de 1843 en la *Gaceta de Colonia*.

Cf. W. Marr, *op. cit.*, pág. 54: "Es sabido de qué manera Bluntschli se puso en ridículo con ese folleto. Los comunistas de París le enviaron una nota de agradecimiento por haberse dedicado tan activamente a difundir su doctrina."

<sup>157</sup> Cf. B. Bauer, *Auge y decadencia del radicalismo alemán de 1842*, t. III, pág. 61: "La víctima de las intrigas políticas de Bluntschli [Weitling] se hallaba aún en la cárcel cuando la causa que él defendía, la organización de la sociedad, se convertía en Alemania en el gran asunto que preocupaba a todos los espíritus avanzados. Sus *Garantías*, a decir verdad, sólo llegaron a pocas manos, pues no se logró que fueran difundidas normalmente por los libreros, pero el misterio de que estaban rodeadas agradaba la idea que la gente se hacía de la audacia espantosa y de la terrible verdad de su doctrina."

<sup>158</sup> Cf. L. von Stein, *Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig, Otto Wigand, 1842.

los obreros alemanes de París, L. von Stein llamaba su atención sobre los peligros del socialismo y del comunismo, que presentaba como la consecuencia lógica y necesaria de la Revolución francesa.<sup>159</sup>

Ese era también el objeto y el fin de su libro, *El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea*. El socialismo y el comunismo, decía, han nacido con el proletariado, que empezó a adquirir conciencia de sus intereses de clase y de su fuerza durante la Revolución francesa, de la que sólo se benefició la burguesía.<sup>160</sup>

El proletariado constituye una nueva clase de gente que se distingue de los pobres por estar excluidos de la propiedad privada por el mismo régimen social,<sup>161</sup> que Stein, como Hegel, considera el fundamento de la personalidad, es decir, de la calidad misma del hombre.

El proletariado fue engendrado por una nueva división entre poseedores y desposeídos, que se presenta bajo la faz de la separación entre el capital y el trabajo.<sup>162</sup> La forma moderna de la producción de riquezas, la industria, provoca,

<sup>159</sup> Archivos secretos, ministerio del Interior, Actas concernientes a las asociaciones revolucionarias entre los artesanos (1841-1841), Rep. 77, D. R., núm. 10, pág. 86. Informe de Stein, del 7 de enero de 1842: "Largos estudios me han convencido de que es posible probar, por medio de la historia y las estadísticas, que esta revolución [de 1789] destruyó las bases de todas las relaciones jurídicas, que reemplazó la prosperidad nacional por una degradación de todas las relaciones sociales, y que ha de realizar, y efectivamente aquí lo ha realizado, lo contrario de lo que esperaban los revolucionarios. Por tal razón me he dado como tarea mostrar, por medio de una presentación de la vida social francesa y de su relación con la revolución, a aquellos para quienes la conciencia nacional y el sentimiento del derecho no son suficientes para apartarlos de Francia y orientarlos por el camino que señala una Voluntad superior, lo profundamente absurdo de toda idea revolucionaria, debido a los males que, desde todo punto de vista, sufre la sociedad de aquí."

<sup>160</sup> L. v. Stein, *op. cit.*, págs. 8-9: "En las violentas tempestades revolucionarias, en los combates que la joven república desarrolló contra sus enemigos, en París como en la frontera, el proletariado aprendió dos cosas: en primer lugar, adquirió conciencia de sí mismo como clase; luego reconoció la importancia del papel que desempeña en toda revolución."

Pág. 9: "¿Qué le han dado al miserable, al que nada posee, todas las revoluciones? ¿Ha podido mejorar su posición, asegurar su mantenimiento, aumentar sus placeres, garantizar la independencia de su familia? ¿Se ha acercado, aunque sea un paso, a la riqueza, a las alegrías que se hallan ligadas a ésta, a la consideración y a los derechos inherentes a su calidad de hombre?"

<sup>161</sup> Cf. L. v. Stein, *op. cit.*, pág. 7: "El proletariado está compuesto por la clase de gente que no posee cultura ni propiedad como fundamento de su valor social, y que no acepta estar excluida de la posesión de bienes, que es lo único que confiere su valor a la persona humana."

Págs. 13-14: "Éste [el pobre], no sólo no posee nada, sino que, además, está físicamente impedido de adquirir, aun si lo quisiera, los medios para subvenir a sus necesidades, en tanto que el proletario, que se halla igualmente desprovisto de bienes, posee al menos su fuerza de trabajo y tiene la voluntad de utilizarla [...]. Los pobres se hallan oprimidos y esperan en silencio que mejore su suerte, que se les presenta como impuesta por el destino. Ni el rico ni el poderoso nada tienen que temer de ellos. Por ello, no se puede asimilar al pobre al proletariado de nuestro tiempo, que soporta con ira su dependencia respecto de su baja condición social, que quiere se lo remunere de acuerdo con lo que hace y que se lo considere según sus méritos."

<sup>162</sup> Cf. L. v. Stein, *op. cit.*, pág. 73: "La masa entera del pueblo está dividida en poseedores y desposeídos, en los que unen a su fuerza de trabajo un capital y los que sólo son obreros. Los primeros son necesariamente los vencedores en el dominio de la ganancia, mientras que los segundos sucumben. El resultado del combate, en el plano de la propiedad, es la división entre el Capital y la fuerza de trabajo. Los representantes del

en razón de la competencia, que es su principio, una disminución de salarios y un aumento de la miseria, que hacen que el proletario no pueda llegar a la propiedad privada.<sup>163</sup>

Esta exclusión de la propiedad privada engendra en los proletarios, al mismo tiempo que un acrecentamiento incesante de la conciencia de sus intereses de clase, el deseo de restablecer la igualdad social, cosa que agrava la lucha de clases y conduce a la guerra civil.<sup>164</sup>

Del hecho de poner en primer plano, no ya la idea de la libertad, sino la de la igualdad, nace la concepción de que el cambio que es preciso lograr en el estado de cosas presente debe tener un carácter, no político, sino social.

La realización de la igualdad social es el objetivo común del socialismo y del comunismo francés. A diferencia de los políticos y filósofos alemanes, que, atribuyendo al Estado un papel determinante en la organización social, se interesan

---

primero constituyen la clase burguesa, la burguesía; el pueblo tiene como única riqueza su fuerza de trabajo, que es lo que lo caracteriza."

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, pág. 120.

"No se puede plantear el principio de la libertad e igualdad absolutas sin llegar, como consecuencia necesaria, a la absoluta libertad de la industria. Esta ley de la libre competencia lleva aparejada, sin embargo, como consecuencia, lo contrario de lo que exige su principio; determina, en efecto, la victoria del capital sobre la persona humana, y el avasallamiento, en su forma más dura e intolerable, como consecuencia ineludible del libre derecho industrial."

Págs. 83-84: "Allí donde ha sido introducida, la libre competencia, lejos de haber traído el bienestar general, tuvo como efecto el enriquecimiento de muchas personas, pero también el empobrecimiento de una cantidad aún más considerable. De ello nació la oposición decidida entre la burguesía y el pueblo en la vida real. El que a primera vista sólo posee su fuerza de trabajo, no es capaz de acceder a la propiedad, que es la condición absoluta de la independencia y de la igualdad concretas."

Pág. 85: "La relación de estas dos clases [burguesía y proletariado] entre sí no es de coexistencia independiente, sino de dependencia de la última respecto de la primera. La soberanía que antes existía en el dominio agrario, existe ahora en el dominio industrial. Ello explica la oposición y la lucha entre los propietarios de fábricas y los obreros."

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, pág. 99: "El resultado de la revolución [de julio] ha sido el despertar de la idea de igualdad política absoluta de todos los individuos; el resultado de la victoria ha sido la diferenciación absoluta entre los poseedores y los desposeídos."

Págs. 100-101: "Con la revolución de julio la influencia de la propiedad privada alcanzó su punto culminante, debido a que la clase de los poseedores se adueñó del poder estatal. Pero cuanto más se afirma ese poder, más ve a su inexorable enemigo alzarse resueltamente contra él [...] El proletariado, una vez despierta su conciencia de clase, se alza poco a poco contra el enemigo que lo mantiene, de la manera más inflexible, en su situación de subordinación; se levanta contra el régimen de la propiedad privada."

Pág. 102: "Por primera vez vemos surgir la idea, que parecía haber desaparecido, de que la verdadera felicidad del pueblo sólo puede lograrse por la abolición de la propiedad privada."

Pág. 103: "[Los proletarios dicen:] Ahora recurrimos a los medios que permitieron a ustedes derribar las coronas de los príncipes y que ustedes tanto han celebrado."

Pág. 104: "Sin reconocerles el derecho de propiedad, les reconocemos el derecho de defenderla, y, por el contrario, les exigimos que nos reconozcan el derecho a atacar la propiedad allí donde podamos y por todos los medios."

Pág. 9: "Ese elemento situado en el centro de la sociedad en Francia puede ser calificado de peligroso, tanto por su número y por el valor de que ha dado prueba a menudo, como por la conciencia de su unidad y el sentimiento que tiene, de que sólo puede realizar sus planes por la revolución."

Cf. igualmente, págs. 28 y 64.

por mejorar su constitución, los socialistas y los comunistas franceses quieren transformar, no el Estado, sino la sociedad. El socialismo, que desempeña en Francia un papel análogo al de la Filosofía del Derecho en Alemania,<sup>165</sup> subordina en sus planes de transformación social, no la sociedad al Estado, sino, por el contrario, éste a la sociedad.<sup>166</sup>

El socialismo y el comunismo difieren profundamente entre sí por la manera en que pretenden transformar la sociedad. El comunismo, que traduce las aspiraciones y las reivindicaciones del proletariado revolucionario, tiene un carácter netamente negativo y sólo se orienta a destruir la sociedad burguesa.<sup>167</sup>

Contrariamente al comunismo, el socialismo tiene un carácter positivo.<sup>168</sup> Tiene, en efecto, no a destruir la sociedad burguesa, sino a transformarla, mediante una organización racional del trabajo, en una sociedad nueva donde la conserva-

<sup>165</sup> Cf. L. v. Stein, *op. cit.*, págs. 136-137: "Para los alemanes el deber supremo está encarnado en el Estado; la filosofía práctica, la ética, la moralidad, se resume, por tal razón, en la Filosofía del Derecho. Ella es la que expresa plenamente la idea del Yo, tal como se presenta al alma alemana, y la que le permite realizarse en el plano de la universalidad humana. En ello reside su verdadera importancia."

"Si volvemos ahora nuestra mirada hacia Francia, ¿dónde encontramos realizado el pensamiento francés en un sistema práctico? Únicamente en eso que llamamos socialismo. Lo esencial es que los sistemas socialistas representan para Francia lo que nuestra Filosofía del Derecho para Alemania; quiero decir, el punto en que la concepción del hombre y la de la naturaleza se unen para formar un sistema práctico, y en que el Deber-Ser se desprende de la comprensión del Ser. Debido a ello, el socialismo ocupa un lugar particular en la filosofía francesa, como apéndice de la filosofía del derecho alemán, y atestigua, al mismo tiempo, la profunda diferencia entre los dos pueblos en la tarea que deben realizar en la historia del mundo."

"[Para el socialismo la felicidad individual es el fin supremo de la vida humana.] Si no hay un fin más elevado que ese, toda forma de vida común, y por ello mismo también el Estado, que realiza la unidad de la especie humana, quedan reducidos al rango de medios, no tienen valor en sí y no son más que un estadio provisorio del desarrollo del individuo."

<sup>166</sup> Cf. *op. cit.*, pág. 447: "Hasta ahora el Estado ha determinado la formación y el desarrollo de la sociedad; los movimientos sociales actuales en Francia constituyen, por el contrario, en todas sus manifestaciones, un intento, en parte inconciente, de determinar la constitución del Estado por la concepción de la vida real de la sociedad."

<sup>167</sup> Cf. L. v. Stein, *op. cit.*, pág. 28: "El problema de saber si la idea de la personalidad absoluta puede conciliarse con la propiedad privada, comienza a apuntar en la clase no poseedora, y poco a poco aumenta en ésta el número de los que responden a esta pregunta con una negación fanática. La convicción de la imposibilidad jurídica de resolver este problema es evidente; la masa se organiza en torno de principios que apoyan sus reivindicaciones, y la clase pobre, trabajadora y sufrida se transforma en una organización poderosa, negativa y amenazante: el proletariado."

Cf. igualmente págs. 31 y 64. Obsérvese que Stein compara ya al proletariado con un fantasma amenazante, pág. 4. "Al lado de ellos [el sansimonismo y el fourierismo], el comunismo se alza como un fantasma sombrío y amenazante, en cuya realidad nadie quiere creer, pero cuya existencia, sin embargo, todos reconocen y temen."

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, pág. 131: "El socialismo se distingue esencialmente del comunismo, en que tiene un carácter netamente negativo frente al estado de cosas actual, o que aspira en forma confusa e inconciente realizar la idea de un orden social nuevo que concibe vagamente. Esa diferencia es esencial; el socialismo es positivo, mientras que el comunismo es negativo. El socialismo quiere crear una sociedad nueva, en tanto que el comunismo quiere destruir la sociedad actual [...] el socialismo quiere realizar sus fines a través de la fuerza de la verdad, mientras que el comunismo quiere hacerlo por la violencia de la masa, por la revolución y por el crimen."

ción de la propiedad privada no implique que los trabajadores queden excluidos de ésta.<sup>169</sup>

Stein terminaba su análisis de las doctrinas socialistas y comunistas condenándolas, pues las juzgaba igualmente nefastas, por ser la idea de la igualdad, según él, incompatible con la noción de Estado, única que, en su opinión, permitía dar una solución racional al problema social, por la subordinación de los intereses particulares al interés general, de las voluntades individuales a la voluntad del Estado expresada por la ley.<sup>170</sup>

Al mismo tiempo que ponía en guardia a los gobiernos alemanes contra los peligros del socialismo y del comunismo, Stein los invitaba a estudiar y regular mejor las relaciones entre la sociedad y el Estado, y a realizar las reformas necesarias para prevenir la amenaza creciente de la revolución social.

A pesar de su tendencia hostil, este libro constituyó en Alemania —y ese es su interés principal— la primera exposición general de las doctrinas socialistas y comunistas francesas.

Así como su crítica del socialismo y del comunismo era débil y torpe, así era clara su exposición de esas doctrinas, de sus orígenes y del papel del proletariado, de las luchas de clases y de las relaciones entre la sociedad y el Estado. Su libro tuvo el mérito de poner en evidencia que el problema social era el problema fundamental de los tiempos modernos, que el objeto esencial del socialismo y del comunismo era hallarle una solución conforme a los intereses de la clase obrera, por medio de la limitación o la abolición de la propiedad privada, y que no se trataba de teorías abstractas, sino de doctrinas surgidas del desarrollo del régimen capitalista, que, por la explotación de la clase obrera, engendraba y agravaba la lucha de clases, conduciendo a la revolución social.

Al tiempo que condenaba la lucha revolucionaria del proletariado, Stein subrayaba la insuficiencia de la acción política para resolver el problema social, y aunque seguía siendo hegeliano, mostraba, con el ejemplo de la Revolución francesa, que la forma y el carácter del Estado estaban determinados por el desarrollo de la sociedad y que aquél no era una entidad superior a la sociedad e independiente de ella.

Por su explicación histórica del desarrollo social y de las luchas de clase, su libro venía a reforzar el movimiento comunista. Aunque dirigido contra el comunismo, como el de Bluntschli, tuvo, como ese libro, un efecto contrario al que esperaba su autor, porque atrajo la atención del gran público sobre la importancia del comunismo y contribuyó en gran medida con ello, a la difusión de esa doctrina.

Esto explica su éxito en los medios progresistas, que se mostraron encantados por el apoyo que significaba para su propaganda.<sup>171</sup> Hess, en particular, hizo un

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*, pág. 26: "El pensador [para el socialismo] debe poder concebir una forma de sociedad en la cual la propiedad pueda conservarse, sin que constituya un obstáculo absoluto para el pleno desarrollo de la personalidad."

Cf. *ibid.*, pág. 132: "La organización del trabajo que querría establecer [el socialismo], no debe sólo permitir la adquisición de la propiedad privada, sino también abrir el camino a la realización del supremo destino terrestre del hombre."

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, pág. 118: "No hay conciliación posible entre la idea de totalidad viviente, que representa un verdadero Estado, y la de pura coexistencia, que implica el principio de igualdad."

<sup>171</sup> Cf. Bauer, *Auge y decadencia del radicalismo alemán del año 1842*, t. III, pág. 26:



vivo elogio del mismo, muy contento de verse así poderosamente secundado en la tarea que se había asignado, de convertir al comunismo a los Jóvenes Hegelianos demócratas.<sup>172</sup>

Es interesante observar que el libro de Stein respondía a una corriente social, nacida de la extensión del pauperismo, que había dado ya origen a cierto número de trabajos que trataban ese tema.<sup>173</sup> La mejor apreciación del problema del pauperismo fue la del libro de A. Th. Woeniger, que apareció en junio de 1843.<sup>174</sup> En dicho trabajo, escrito a instigación del presidente de la provincia de Brandeburgo, que había preguntado a Woeniger qué medio era preciso emplear para poner fin al desarrollo de la miseria, éste manifestaba que la miseria se desarrolla al mismo tiempo que la civilización, y que es inherente a la constitución de los

“El mejoramiento de la situación del proletariado se convirtió en el tema constante de los artículos de los periódicos, y la ‘organización del trabajo’ en la consigna que unía a los amigos de la justicia y de la humanidad.”

Cf. Karl Grün, *Historia de la sociedad*, por Mundt, *Neue Anekdota*, Damarstadt, 1845, pág. 123: “El libro de Stein merecía ser apreciado cuando apareció, porque constituía, en cierta medida, la primera Enciclopedia de un movimiento nuevo en el que, cuando mucho, una docena de hombres pensaban entonces en Alemania. Daba, en efecto, una lista de los libros y un esbozo biográfico de los escritores que, rompiendo con la tradición de 1789, querían basar la felicidad de la humanidad en principios ubicados fuera de la política. Tuvo el mérito de hacer conocer a esos autores, cuyas obras nadie conocía, por así decirlo, ni siquiera de nombre, y que nadie había leído.”

Cf. Bluntschli, *Los comunistas en Suiza*, pág. 82. Carta de un corresponsal de París a Weiting, 31 de enero de 1843: “El libro de Stein hace alboroto en Alemania.”

<sup>172</sup> Cf. *Gaceta renana*, 16 de marzo de 1843. M. Hess, “Su descripción del socialismo y del comunismo en la Francia de hoy, es un acto verdaderamente alemán.” Unos meses más tarde, en su artículo de las *Veintiuna hojas de Suiza*, “Socialismo y Comunismo”, Hess se retractaría de ese juicio y criticaría duramente el libro de Stein, que calificó entonces de pálida compilación.

<sup>173</sup> Cf. Bülow, *El Estado y la industria*, Leipzig, 1834.

— La limitación de la voluntad individual provoca la miseria; el remedio consiste en la extensión de la libertad de comercio y de la competencia.

— Godeffroi, *Teoría de la miseria*, Hamburgo, 1835. Para remediar la miseria, que es un mal necesario, hay que restringir la libertad de las clases inferiores.

— Tema propuesto por la Academia real prusiana de Ciencias de Erfurt en 1835: “¿Son fundadas las quejas a propósito del aumento del pauperismo y de la escasez de alimentación?”

— Dr. Friedrich Schmidt, *Estudio sobre la población, los salarios y el pauperismo*, Leipzig, 1836: El pauperismo en Alemania, Zittau y Leipzig, 1837. En el primer trabajo negaba la existencia del pauperismo en Alemania; en el segundo la reconocía.

— Acónitino, *Remedios a la miseria por el Estado y las instituciones privadas*, Weimar, 1837. Resumen de los libros de Duchatel, *Consideraciones de economía política sobre la beneficencia y la caridad*, París, 1806, y de Naville, *De la caridad legal*, París, 1826.

— Raymond Bodz, *El Estado y la formación humana. Consideraciones sobre la extensión general del pauperismo en Europa, sus causas, sus consecuencias y los medios de remediarla*. Berlín, 4 vol., 1837-1839. La miseria es consecuencia de una libertad demasiado grande que se manifiesta por la competencia y la incredulidad.

— Franz Bauer, *Respuesta al problema planteado por la Academia de Ciencias: ¿Es fundado el problema del aumento del pauperismo y de la subalimentación, y cuáles son las causas de esos males?*. Erfurt, 1838. Bauer niega el hecho de la miseria.

— Posek, *Memoria sobre el aumento de la subalimentación*. Essen, 1841. Sus causas son el retroceso de la agricultura, el marasmo de la industria y la superpoblación.

<sup>174</sup> A. Th. Woeniger, *Publizistische Abhandlungen*. Berlín, 1843.

Primera parte: Causas del creciente pauperismo.

Segunda parte: Escritos de M. von Bülow-Cummerow.

Estados modernos. Como razones de ello daba, por una parte, el relajamiento de la fe y de las costumbres, la pereza y la búsqueda de placeres, y por otra —y es lo más interesante del libro— la concentración de las riquezas, que divide a la población en pobres y ricos.<sup>175</sup> Sobre este tema, Woeniger se manifestaba contra la doctrina de Malthus, quien atribuía la miseria a la superpoblación, y afirmaba que la esencia de la superpoblación no era una superabundancia absoluta de hombres, sino una carencia relativa de riquezas.<sup>176</sup>

A esta causa primera se agregaban, en su opinión, causas secundarias, tales como las instituciones jurídicas que favorecen el desarrollo de la deshonestidad y del interés privado.<sup>177</sup>

Para terminar, Woeniger, como lo había hecho Stein, llamaba la atención del gobierno sobre los peligros del movimiento proletario, engendrado por el pauperismo. Destacaba que el desarrollo de la miseria, que había provocado la caída del Imperio romano, amenazaba ahora causar una revolución social en Inglaterra,<sup>178</sup> y, como Stein, invitaba al gobierno prusiano a realizar serias reformas políticas y sociales a fin de paliar la miseria y evitar toda sublevación popular.<sup>179</sup>

Bajo el efecto de estas diferentes influencias: de Feuerbach, de Hess, del movimiento obrero, de Weitling y de L. von Stein, se operó la rápida evolución de aquellos Jóvenes Hegelianos que entonces se orientaban hacia la democracia y el comunismo.

A diferencia de Froebel y de Ruge, que continuaban defendiendo los intereses de clase de la burguesía y seguían apegados a la ideología burguesa, sin ir más allá, en su evolución hacia el radicalismo político, de un democratismo liberal, Bakunin, que ya en su artículo de los *Anales alemanes* de 1842 "La reacción en Alemania" había demostrado que la revolución era el resultado necesario de la agravación de la lucha de clases, proclamaba ahora, bajo la influencia de Hess,<sup>180</sup> la necesidad del comunismo, que, por lo demás, consideraba, como éste, en forma utópica.

Cuando se trasladó de Dresden a Zurich, a fines de diciembre de 1842, con Herwegh, éste lo puso en contacto con Hess, cuyas concepciones adoptó tanto más fácilmente cuanto que Hess daba al comunismo un carácter anarquizante que respondía a sus propias tendencias. En un artículo aparecido, en junio de 1843, en *El republicano suizo* de Froebel,<sup>181</sup> manifestaba, en el espíritu de Hess, que

<sup>175</sup> Cf. A. Th. Woeniger, *op. cit.*, pág. 136.

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*, pág. 70.

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, pág. 98.

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, págs. 76-137.

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, pág. 138.

<sup>180</sup> Cf. Carta de Hess a Auerbach, junio de 1843.

"Tengo la alegría de ver que mis esfuerzos han dado frutos. Los Jóvenes Hegelianos han sido en parte ganados. Un colaborador de los *Anales alemanes*, amigo de Ruge, me envía un *Manifiesto* en el que se discute el problema del comunismo y sus relaciones con la filosofía y los Jóvenes Hegelianos evolucionados. El autor, naturalmente, ya ha sido ganado al comunismo."

<sup>181</sup> Cf. *El republicano suizo* (núms. 44-45-47), 2-6 y 13 de junio de 1843: El comunismo.

Sobre el efecto de este artículo, cf. J. Froebel, *Mi vida*, t. I: "Durante mi ausencia se le permitió a Mijail Bakunin, que se hallaba entonces en Zurich, expresar sus opiniones en el periódico [*El republicano suizo*], y en razón de sus ideas anarquistas contribuyó, por su parte, a arruinarlo."

la filosofía y el comunismo tenían como objetivo común la liberación del hombre, que el comunismo superaba la filosofía, que seguía siendo teórica, debido a su carácter práctico, y que la unión de ambos estaba en el verdadero cristianismo, cuya misión consistía en realizar la verdadera comunidad humana, animada por el amor y basada en la igualdad natural.<sup>182</sup>

F. Engels fue ganado al comunismo algunos meses antes que Bakunin, también bajo la influencia de Hess. A fines de octubre de 1842 salió de Berlín luego de cumplir con su servicio militar, y regresó a casa de sus padres en Barmen, antes de partir para Inglaterra, adonde quería enviarlo su padre para que terminara su aprendizaje en la fábrica que poseía en copropiedad, en Manchester.

Luego de una corta estada en Colonia, adonde había ido para conversar con la Redacción de la *Gaceta renana* a propósito de las correspondencias sobre Inglaterra que él deseaba enviar a ese periódico, fue recibido con mayor cordialidad por Hess que por Marx, quien, viendo en él a un enviado de los "Liberados" de Berlín, con los que acababa de romper brutalmente, lo recibió con suma frialdad.

En realidad, Engels ya se había apartado, como Marx, con gran espíritu combativo, de la crítica cada vez más vacía y estéril de los "Liberados"; además se había dado cuenta de la incapacidad del liberalismo y del partido del "Justo término medio" para brindar, por medio de reformas políticas, una solución equitativa al problema social, que él ahora consideraba el fundamental; ello lo orientaría hacia el comunismo. Sin duda lo primero que atrajo su atención sobre el comunismo fueron los artículos comunizantes de la *Gaceta renana*, el libro de Stein y también Gutzkow, que había hablado de las ideas de Weitling en sus *Certías de París*, publicadas en el verano de 1842, y que hizo publicar en agosto, en *El telégrafo*, un artículo de éste sobre "La forma de gobierno del principio comunista" (*Die Regierungsform des kommunistischen Prinzips*).

Su paso al comunismo le sería facilitado por Hess. Como compartía sus ideas sobre la insuficiencia del liberalismo y de las reformas políticas, éste no encontró dificultad en demostrarle que el comunismo era la consecuencia necesaria y la realización práctica del humanismo de Feuerbach, y que sólo él brindaba una solución satisfactoria al problema social. Pocos meses más tarde, el 19 de junio de 1843, Hess, todavía orgulloso de haber hecho semejante conquista, escribía a su amigo B. Auerbach: "Otro joven hegeliano se encuentra ahora en Inglaterra, donde escribe un voluminoso trabajo sobre este problema [*Relación entre el comunismo y la filosofía*]. El año pasado, cuando estaba yo por partir a París, pasé por Colonia proveniente de Berlín, hablamos sobre cuestiones del día y él, que es un

<sup>182</sup> Cf. *El republicano suizo*, 6 de junio de 1843, "El comunismo": "El punto común de la filosofía y del comunismo es el siguiente: ambos se proponen la liberación del hombre; pero allí comienza también su diferencia esencial. La filosofía es, por esencia, únicamente teórica, no adelanta ni se desarrolla más que en el plano del conocimiento. El comunismo, por el contrario, es, bajo su forma actual, sólo práctico. De ello se desprenden las ventajas y los defectos recíprocos de cada uno de ellos. El pensamiento y la acción, la verdad y la moralidad, son, ciertamente, en último término, una sola y la misma cosa, y constituyen una sola realidad esencial. El gran mérito de la filosofía moderna consiste en haber reconocido y comprendido esa unidad, pero, por ello mismo, ha llegado a su límite extremo, que no puede franquear en tanto que filosofía. Más allá de ese límite comienza, en efecto, una realidad superior; la de la comunidad real de los hombres libres, animada por el amor y engendrada por la esencia divina de la igualdad original, que es la realización de lo que constituye la verdadera esencia del cristianismo, el auténtico comunismo."

revolucionario del Año I, se fue convertido con entusiasmo al comunismo. Así es como hago mis estragos."

Por su parte, Engels reconocería poco después el importante papel desempeñado por Hess en el movimiento comunista alemán, en un artículo —"Progreso de la reforma social en el continente"— en el que describía el paso de una parte de los miembros de la izquierda hegeliana del liberalismo al democratismo radical o al comunismo.<sup>183</sup>

En ese estado de ánimo, F. Engels partió de Barmen a fines de noviembre de 1842, para terminar su aprendizaje comercial en la hilandería Ermen y Engels, en Manchester.

Antes de su partida envió al *Mensajero alemán de Suiza*, que publicaría G. Herwegh, un artículo sobre "Federico Guillermo IV, rey de Prusia" escrito durante su estadía en Barmen.

En este artículo, que apareció en la *Veintiuna hojas de Suiza*,<sup>184</sup> exponía la idea que retomaría D. Fr. Strausz en su panfleto: *Un romántico en el trono de los Césares*; hacía notar que el gobierno de Federico Guillermo IV señalaba el fin del sistema político romántico.<sup>185</sup>

Ese sistema encontraba su expresión última en el Estado cristiano, que, como lo había señalado Marx, encerraba la contradicción de subordinar la Iglesia al Estado, mientras que, como todo Estado teocrático, habría debido subordinar la autoridad del Estado a la de la Iglesia.<sup>186</sup> Engels señalaba que esa contradicción, que había estallado luego del conflicto entre el Estado prusiano y la Iglesia católica, se manifestaba, bajo formas diferentes, en todo el dominio de la política interior.<sup>187</sup> Así, por ejemplo, Federico Guillermo IV pretendía otorgar una relativa

<sup>183</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 448. *The New Moral World*, 13 de noviembre de 1843: "Ya en agosto de 1842 algunos jóvenes hegelianos, dándose cuenta de la insuficiencia de una reforma política, declararon que sólo una revolución social, basada en la propiedad colectiva, podía responder a sus concepciones teóricas. Pero los jefes del partido, como el doctor Bruno Bauer, el doctor Feuerbach y el doctor Ruge, no estaban aún preparados para dar ese paso decisivo. El diario del partido, la *Gaceta renana*, publicó algunos artículos sobre el comunismo, pero sin lograr el efecto esperado. Sin embargo el comunismo era una consecuencia tan necesaria de la filosofía joven hegeliana, que oposición alguna podía vencerlo, y en el curso de ese año los jefes de ese partido tuvieron la alegría de ver que un republicano tras otro venía a unírseles. Además del doctor Hess, uno de los editores de la *Gaceta renana*, entonces suprimida, que fue, en realidad, el primer comunista en el partido Joven Hegeliano, hay ahora muchos más, como el doctor Ruge, que publicó los *Anales alemanes*, revista científica de los Jóvenes Hegelianos, prohibida por la Dieta del Imperio; el doctor Marx, otro editor de la *Gaceta renana*; Georg Herwegh, cuya carta al rey de Prusia, del invierno pasado, fue traducida en muchos diarios ingleses, y otros."

<sup>184</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 339-346. Sobre la fecha exacta de la redacción de este artículo, cf. *ibid.*, Introducción, pág. LXVII.

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, págs. 339-340: "Federico Guillermo IV es enteramente el producto de su época. Es una figura que sólo puede explicarse por el desarrollo del espíritu libre y su lucha contra el cristianismo. Representa la consecuencia extrema del principio prusiano, que se manifiesta en él en su forma más agresiva, pero también en su impotencia absoluta frente a la Conciencia de sí [...]. Al tratar de hacer triunfar, con todas las consecuencias que ello implica, el principio de legitimidad, el rey de Prusia no se contenta con asociarse a la Escuela histórica del Derecho; la supera y se pone a la par de la Restauración predicada por Haller. Para realizar el Estado cristiano necesita primero impregnar el Estado burocrático, racionalista, casi pagano, de ideas cristianas."

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, pág. 341.

<sup>187</sup> Cf. *ibid.*, pág. 343.

libertad política en el marco del Estado cristiano, cosa contraria a la naturaleza misma de ese Estado.<sup>188</sup> Ello explicaba el carácter vacilante y contradictorio de la política de Federico Guillermo IV, quien, a pesar de sus tendencias reaccionarias, pronto se vería obligado, decía Engels, a conceder las reformas más imperiosamente exigidas por la opinión pública, en particular la libertad de prensa y la Constitución. Pero si Prusia se transformaba así en una monarquía constitucional, pronto se encontraría en la situación de Francia en vísperas de la revolución, y las consecuencias de ello eran imprevisibles.<sup>189</sup>

Ese artículo, que reflejaba todavía la ideología de la izquierda hegeliana, señalaba, para Engels, el fin de su época propiamente joven hegeliana.

Los artículos que envió en seguida a la *Gaceta renana* tenían un carácter muy diferente. Escritos bajo la influencia de sus ideas nuevas y del nuevo medio en que vivía, traducían tendencias, no ya liberales y democráticas, sino comunistas.

Su estada en Inglaterra tendría para él una importancia tan decisiva como para Marx la suya en París, un año más tarde. En efecto, se encontró transportado a un medio económico, político, social e ideológico en todo sentido diferente de aquel donde había vivido hasta entonces.

En la década del 40 Inglaterra había alcanzado un muy alto grado de desarrollo industrial que la colocaba, con mucho, a la cabeza de todos los países. Producía 2 millones de toneladas de hierro, la extracción de hulla llegaba a 45 millones de toneladas y la industria textil utilizaba cerca de 600 millones de libras de algodón, mientras que en Alemania la producción de hierro todavía era de no más que 200.000 toneladas y la extracción de carbón sólo llegaba a 14 millones de toneladas. La red ferroviaria, que se extendía cada vez con mayor rapidez, alcanzaba, en 1840, a 1.350 km, mientras que la alemana era sólo de 132 km. El comercio exterior, favorecido por la rebaja de los precios industriales y por la utilización de una flota mercante compuesta por varios centenares de barcos, superaba al de todos los países del mundo. La mecanización de la industria, que se desarrollaba paralelamente a la utilización del vapor como fuerza motriz, no sólo había dado un gigantesco empuje a la industria, sino que modificó profundamente su carácter. Al perder su carácter artesanal, la producción industrial se convertía cada vez más en una producción fabril que respondía a las necesidades de la gran industria naciente. Por la acentuación y la aceleración de la división del trabajo, ese nuevo método de producción determinaba una especialización cada vez mayor de la producción, que implicaba una interdependencia cada vez más estrecha entre las diversas ramas industriales, engranadas en un sistema complejo de producción colectiva.

Ese desarrollo industrial, al mismo tiempo que permitía comprender mejor las leyes que rigen la producción moderna en el régimen capitalista, mostraba también la oposición fundamental entre el carácter colectivo que adquiriría de más

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, págs. 343-344.

<sup>189</sup> Cf. *Alaga*, I, t. II, págs. 343-346: "La opinión pública en Prusia se centra de más en más en dos puntos: Constitución parlamentaria y sobre todo libertad de prensa. Haga lo que hiciere el rey, se verá primero obligado a acordar ésta; una vez obtenida, el otorgamiento de la Constitución seguirá en un año. Cuando sea instituida la representación parlamentaria, no se podrá prever el desarrollo que seguirá Prusia. Una de las primeras consecuencias será la ruptura de la alianza con Rusia [...] Después podrán pasar muchas cosas. En muchos aspectos, la situación actual de Prusia se parece a la de antes en Francia; pero quiero abstenerme de toda conclusión precipitada."

en más el modo de producción y la propiedad privada de los instrumentos de producción. Las crisis, que hacían aparecer con mayor claridad la interdependencia de las diferentes ramas y especialidades de la producción —la quiebra de una provocaba la de la otra—, subrayaban, por otra parte, al mismo tiempo que las contradicciones en la organización de las fuerzas productivas, las de las relaciones sociales, por la acentuación de la lucha de clases que provocaban entre la burguesía y el proletariado.

Esta lucha, agravada sin cesar debido al desarrollo de la gran industria, que concentraba en las ciudades un número creciente de obreros, y debido a la reducción constante de los salarios a causa del empleo cada vez mayor de máquinas y de la utilización de mano de obra femenina e infantil peor remunerada, se manifestó primero por rebeliones esporádicas que se caracterizaban por ataques personales a los patrones y por la destrucción de máquinas, consideradas por los obreros como la causa principal de la agravación de su miseria.

A medida que la clase obrera se hacía más fuerte, adquiría más clara conciencia de sus intereses de clase y se daba cuenta de la naturaleza de la explotación capitalista, esas revueltas fueron seguidas por un método de lucha más racional y eficaz. La clase obrera recurrió a las huelgas, sobre todo después de 1840, año en que conquistó el derecho a organizarse en las "Trade Unions".

La oposición inflexible de los intereses de clase de la burguesía y del proletariado en todos los dominios se manifestó con mayor claridad aún luego del acceso al poder de la burguesía inglesa en 1832, por la reforma electoral, el "Reform Bill". Excluida del poder por la burguesía liberal, como lo había sido por los conservadores, la clase obrera inglesa emprendió igualmente la lucha en el plano político, creando, frente a los partidos que defendían los intereses de las dos fracciones de la clase poseedora, los torys y los whigs, su propio partido, con el Cartismo.

Como todos los movimientos proletarios en sus orígenes, el cartismo no se distinguía muy claramente al principio del radicalismo democrático que respondía a los intereses de las clases medias semiproletarizadas. Por efecto de la acentuación de la lucha de clases, señalada por las huelgas, en particular la de 1842, el cartismo, que defendía más claramente los intereses de clase del proletariado y exigía la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, se fue separando en forma progresiva de los elementos pequeñoburgueses, separación que fue sancionada por el Congreso de Birmingham en 1843.

El movimiento cartista, cuyo programa estaba resumido en la Carta que reclamaba el sufragio universal, la igualdad de las circunscripciones electorales, la elegibilidad de todos los electores y la renovación anual del Parlamento, contaba en 1842 con 40.000 miembros y era muy activo; en particular había apoyado con mucha fuerza la gran huelga de agosto de 1842, para reclamar, al mismo tiempo que aumentos de salarios, la aplicación de la Carta, por lo demás sin éxito, ya que la huelga fracasó debido a la falta de cohesión de los obreros y de unidad en sus reivindicaciones.

Engels tomó contacto con Inglaterra en esa atmósfera de agitación política y de luchas sociales. Llegó convencido de que el comunismo triunfaría pronto allí a través de una revolución social.

En el curso de sus conversaciones, Hess llamó sin duda su atención sobre el papel revolucionario que, en su opinión, estaba llamada a desempeñar Inglaterra

en los tiempos modernos. Como lo había expuesto en *La triarquía europea*, esta, pensaba, el país donde estallaría pronto, debido al desarrollo de la industria y a la acentuación de la lucha de clases, una revolución social que, completando la obra de la revolución espiritual alemana y de la revolución política francesa, emanciparía completamente a la humanidad.

Llegó a Inglaterra con la idea de que ese país se hallaba en vísperas de una gran revolución social, y, ante el espectáculo de la miseria de la clase obrera, peor aún que la que había visto en Barmen, y bajo la influencia del movimiento revolucionario del proletariado inglés, Engels no pudo conformarse durante mucho tiempo con el comunismo sentimental de Hess, y pronto lo trasformaría en una doctrina de acción revolucionaria.<sup>190</sup>

Esa nueva orientación de su pensamiento y de su acción se afirma cada vez con mayor claridad en los artículos que entonces escribe.<sup>191</sup>

Bajo la profunda impresión del nuevo modo de vida económico, político y social, tan diferente del de Alemania, que le mostraba Inglaterra; del vasto movimiento obrero que agitaba al país, y empujado por su fe revolucionaria, envió, casi inmediatamente después de su llegada, correspondencias a la *Gaceta renana* en las que describía la situación en Inglaterra.<sup>192</sup>

Los escritores alemanes que habían visitado Inglaterra antes que él —como el historiador Raumer, quien había pasado un tiempo allí en 1835 y 1841—, sorprendidos por el desarrollo industrial del país, admiraron el rápido auge económico sin interesarse por las crisis, las luchas sociales ni la miseria de la clase obrera. Entre ellos, únicamente Gustav von Mevissen, joven industrial renano, que estaba en Inglaterra en momentos de la gran huelga de 1842, deploraba, en los artículos que publicaba en la *Gaceta renana*, que los dos grandes partidos políticos ingleses, los torys y los whigs, no se interesaran lo bastante en el problema social y no vieran que la revolución sólo podría ser evitada mediante profundas reformas.<sup>193</sup>

Engels, que deseaba ardientemente esa revolución, se dedicaba por el contrario, a destacar sus signos precursores y la inevitabilidad de la misma en sus artículos que aparecieron, en diciembre de 1842, bajo el título de *Cartas de Inglaterra*.<sup>194</sup>

<sup>190</sup> Sobre el paso de Engels al comunismo, cf. M. Mitin, "Engels como filósofo", en *Friedrich Engels, el pensador*, Bâle, 1945, págs. 135-136.

"No es sorprendente que, preparado por toda su evolución anterior, y en particular por el esfuerzo constante que caracteriza su desarrollo filosófico, de unir estrechamente la teoría y la práctica, la filosofía y la realidad, la teoría y la política; y preparado, asimismo, por su conocimiento de los escritos de la *Joven Alemania*, y, a través de Hess, de las teorías comunistas modernas más avanzadas; y preparado, en fin, por el radicalismo de los Jóvenes Hegelianos, en cuya extrema izquierda se encontraba, no es extraño, repito, que Engels se orientara rápidamente hacia el comunismo en cuanto se enfrentó, luego de su llegada a Inglaterra, con la realidad concreta inmediata, con la lucha de clases y la creciente toma de conciencia de sus intereses de clase por el proletariado."

<sup>191</sup> Hay que tener en cuenta que ya en Alemania había estudiado la situación en Inglaterra, desde el punto de vista de las perspectivas revolucionarias que ofrecía ese país con relación a las que en su opinión presentaba Alemania (cf. su artículo sobre *Pedro IV*).

<sup>192</sup> Cf. Ernst Cröbel, "Las principales etapas de la actividad política de Engels", en *Friedrich Engels, el pensador*, Bâle, 1945.

<sup>193</sup> Cf. G. Mevissen, "La situación en Inglaterra" (*Englische Zustände*), *Gaceta renana*, 13, 18, 20 de setiembre de 1842.

<sup>194</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 351-364. *Gaceta renana*: Las crisis internas (9-10 de di-

El fracaso de la gran huelga de agosto, que se había extendido por toda la cuenca industrial, para convertirse, bajo la acción del cartismo, en un vasto movimiento político, no quebrantó su fe en la próxima revolución y en la victoria del proletariado, pues consolidó la tendencia radical del cartismo y orientó más claramente el socialismo hacia la conquista de las masas.

En sus correspondencias, Engels reconocía que, a primera vista, la revolución no parecía verosímil, ni siquiera posible en Inglaterra, debido al fracaso de la huelga y a la aparente declinación del cartismo. Los ingleses a quienes interrogaba estaban de acuerdo, por lo demás, en que no podía tratarse de una revolución que la Constitución podía, por otra parte, frenar por medio de reformas.<sup>196</sup>

Contestando a esas objeciones, Engels demostraba en su análisis de la situación en Inglaterra que ese país presentaba, a pesar de su rápida industrialización, el carácter y el aspecto de un Estado todavía semimedieval,<sup>196</sup> pero que detrás de esa fachada había nacido, bajo los efectos del desarrollo económico, un Estado moderno en el que se creaban las condiciones de la revolución social por la agravación de las luchas de clase. La importancia de las luchas de clase en Inglaterra se manifestaba, en particular, por el papel que desempeñaba en la formación y en la acción de los partidos políticos. Contrariamente a lo que sucedía en Alemania, los partidos no representaban principios, sino intereses de clases opuestas: los torys defendían los de los grandes terratenientes, de los "landlords"; los whigs, los de la burguesía industrial y comerciante; los cartistas, en fin, los de la clase obrera.<sup>197</sup>

tiembre de 1842); La opinión inglesa sobre las crisis internas (8 de diciembre); La posición de los partidos políticos (24 de diciembre); La situación de la clase obrera en Inglaterra (25 de diciembre); Las leyes sobre el trigo (27 de diciembre).

<sup>196</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 351: Las crisis internas.

"¿Es posible, y aun verosímil, una revolución en Inglaterra? Tal es el interrogante del cual depende el futuro de Inglaterra. Si usted se lo plantea a un inglés, éste le probará, con toda suerte de hermosos argumentos, que no puede tratarse de una revolución."

Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 356: "Cuando se ha estudiado en silencio, durante cierto tiempo, de la situación en Inglaterra; cuando nos damos cuenta de la debilidad de la base sobre la que descansa la prosperidad social y política de Inglaterra, y nos encontramos de pronto trasportados al corazón mismo de la vida inglesa, nos acombra ver la seguridad y la calma con que todos miran aquí el futuro."

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, pág. 352.

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, pág. 358. *Gaceta renana*, 24 de diciembre de 1842: La posición de los partidos políticos. "No existen más que tres partidos en Inglaterra: la aristocracia terrateniente, la aristocracia del dinero y la democracia radical. El primero, el de los torys, es, por su naturaleza y su desarrollo histórico, un partido medieval, consecuente y reaccionario; está constituido por la antigua nobleza que fraterniza con la Escuela histórica del Derecho y que constituye el sostén del Estado cristiano. El segundo partido, el de los whigs, está constituido por los comerciantes y los fabricantes, la mayoría de los cuales forma lo que llamamos clase media. Esa clase, a la que pertenecen los "gentlemen", es decir, las personas que tienen una renta honorable sin ser excesivamente ricos, a decir verdad sólo constituye una clase media en relación con los ricos aristócratas y los capitalistas; en su actitud frente a los obreros es aristocrática [...]. Por tal motivo el partido de los "whigs" se ve llevado a adoptar la posición equívoca del "justo término medio", no bien la clase obrera comienza a adquirir conciencia de sí misma, cosa que sucede ahora. Los principios radicales democráticos del cartismo penetran cada vez con mayor profundidad en la clase obrera, más de la mitad de la cual los adopta, porque responden a la conciencia que tiene de sí misma. Este partido se halla aún en vías de formación y no puede, por ello, afirmarse todavía con una energía total."



Los whigs llegaron al poder en 1832 por la ley electoral: Reform Bill. Engels denunciaba su fraseología liberal pseudohumanitaria, con la que se daban un falso aire democrático, y decía que les servía para ocultar su política egoísta de clase, que sólo miraba la defensa de sus intereses. Ello se manifestaba en particular en su campaña demagógica en favor de la disminución de los derechos aduaneros del trigo, que debía permitirles, gracias a la rebaja del costo de la vida, reducir los salarios y eliminar la competencia extranjera por la rebaja del precio de costo. Contrariamente a los whigs, lo que interesaba a Engels en la disminución de esos derechos era, no los beneficios que pensaba obtener la burguesía, sino el descalabro de la base económica y social de la aristocracia terrateniente, y las consecuencias revolucionarias que debían resultar de ello. Al mismo tiempo que debilitaba el poderío de los landlords,<sup>198</sup> la rebaja de precios, pensaba, arruinaba a los agricultores por la disminución considerable de las rentas agrarias, y los transformaría en una clase revolucionaria.<sup>199</sup> Consideraba además, que la esperanza de la burguesía liberal, de eliminar, gracias a esa rebaja, la competencia extranjera, resultaría vana, dado que las mercancías francesas y alemanas entraban ya en Inglaterra y amenazaban eliminar las mercancías inglesas del mercado mundial.<sup>200</sup>

Pasaba en seguida al examen de la situación de la clase obrera inglesa, y mostraba que bajo el efecto de la agravación de las crisis y de la desocupación, dicha situación empeoraría,<sup>201</sup> lo que no podía dejar de provocar una sublevación ge-

Cf. *ibid.*, pág. 352: Las crisis internas: "En Inglaterra, al menos en los partidos que actualmente se disputan el poder, los whigs y los torys, no se conocen luchas de principios, sino sólo conflictos de intereses materiales."

<sup>198</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 359.

<sup>199</sup> Cf. *ibid.*, págs. 363-364: Las leyes sobre el trigo.

"Uno de los principales resultados provocados en parte por la ley sobre el trigo, en parte por la Liga para la derogación de los derechos sobre éste, es el de haber liberado a los agricultores de la influencia moral que sobre ellos ejercía el propietario noble. Hasta ahora no había nadie tan indiferente en materia política como el agricultor inglés [...]. Por efecto de las leyes sobre el trigo y de las publicaciones de la Liga, se ha despertado en él el interés político. Ha visto que sus intereses, lejos de confundirse con los de los landlords, son, por el contrario, diametralmente opuestos y que las leyes sobre el trigo para nadie fueron tan desfavorables como para él. Por ello se ha operado una gran transformación en los agricultores; la mayoría de ellos son ahora whigs [...]. La aristocracia creyó dar un golpe maestro con su ley sobre el trigo, pero los beneficios que obtuvo no compensan, ni mucho menos, las desventajas que surgieron para ella de esas leyes, desventajas que consisten en que la aristocracia aparece en adelante, no como representante de los intereses agrícolas, sino como representante de sus intereses particulares y egoístas."

<sup>200</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 353-354: Las crisis internas.

"El mercado continental está perdido para Inglaterra. No le queda más que América y sus propias colonias, y en estas últimas sólo se asegura contra la competencia extranjera por medio de sus leyes sobre la navegación. Pero las colonias están lejos de ser lo bastante grandes como para poder consumir todos los productos de la inmensa industria inglesa, y en todas partes, por lo demás, es suplantada cada vez en mayor medida por la industria alemana y francesa. Por ello Inglaterra no puede eludir la necesidad de restringir su industria."

<sup>201</sup> *Ibid.*, págs. 361-362: La situación de la clase obrera en Inglaterra.

"La situación de la clase trabajadora en Inglaterra se hace cada día más precaria. La menor variación en el comercio empuja a millares de obreros a la desocupación, sus pequeñas economías pronto desaparecen y están amenazados por el hambre. Una crisis semejante volverá a producirse dentro de algunos años. El aumento de la producción, que ahora procura trabajo a los pobres, al especular en el mercado chino, experimentará una detención en su desarrollo, debido a la masa de mercancías que crea; y la consecuencia de

neral del proletariado, que se trasformaría en una revolución social.<sup>202</sup> Lo único que lo frenaba aún en el camino revolucionario era el curioso respeto que los ingleses tienen por la ley; el aumento de la miseria triunfaría, sin embargo, sobre ese respeto y engendraría una revolución, a menos de que el Estado interviniera a tiempo, para dar una solución equitativa al problema social.<sup>203</sup>

El estudio de la situación económica, política y social de Inglaterra, hecho desde el punto de vista de la lucha de clase del proletariado y en la perspectiva de una próxima revolución social, determinó en Engels un rápido desarrollo intelectual y político. Al mismo tiempo que lo llevaba a precisar y profundizar sus concepciones políticas y sociales, en particular la del comunismo, que ya consideraba, no como Hess bajo la forma de un humanismo basado en postulados morales, sino como la realización de los intereses de clase del proletariado, lo orientaba, por una superación del idealismo, hacia el materialismo histórico.

Como en Marx, ese paso del idealismo al materialismo histórico se realizaría en forma progresiva, a través de la confrontación de su concepción del mundo, aún idealista, con los hechos. Aunque ya se daba cuenta claramente de que la lucha política en Inglaterra estaba determinada por la oposición de los intereses de clase y que el desarrollo económico desempeñaba un papel muy importante en el movimiento político y social, no se desprendía aún enteramente de la ideología joven hegeliana; seguía persuadido que la realidad material no era el elemento determinante del movimiento histórico y de que éste estaba, en fin de cuentas, dirigido por las ideas.<sup>204</sup>

esa detención será, una vez más, la miseria general para los obreros. Resulta de ello que Inglaterra carga finalmente sobre sus espaldas, por su industria, no sólo a una clase numerosa de personas privadas de toda propiedad, sino también a una importante cantidad de desocupados, de los que no puede desprenderse. Esas personas deben arreglárselas para vivir, dado que el Estado las abandona y rechaza. ¿Quién puede reprocharles que recurran al pillaje y a la fuerza, y quién puede reprochar a las mujeres que se dediquen al robo y a la prostitución? El Estado no se preocupa por saber si el hambre es dulce o amargo de soportar, encierra en cárceles a los miserables o los deporta a sus penitenciarías, y cuando los libera puede estar orgulloso de haber convertido los desocupados en vagabundos."

<sup>202</sup> Cf. *ibid.*, pág. 354: Las crisis internas.

"Al mismo tiempo que enriquece un país, la industria crea una clase de desposeídos, de gente absolutamente pobre que vive al día, que aumenta con gran rapidez; una clase que no puede suprimirse luego porque no puede tener acceso a la propiedad estable. Una tercera parte, cerca de la mitad de los ingleses, pertenece a esa clase. La menor detención en el comercio priva a una gran parte de esa clase de sus medios de subsistencia, una grave crisis comercial la reduce a la desocupación. ¿Qué puede hacer la gente, sino rebelarse cuando se producen semejantes circunstancias? Por su masa esta clase se ha convertido en la más poderosa de Inglaterra y, ¡ay de los ricos ingleses si llega a adquirir conciencia de su fuerza!"

<sup>203</sup> Cf. *ibid.*, pág. 355: "Lo que frena aún esta revolución es el curioso respeto que tienen los ingleses por la ley, pero dada la situación de Inglaterra, tal como acaba de ser descrita, inevitablemente se producirá una desocupación general dentro de poco tiempo y el miedo al hambre será entonces más fuerte que el miedo a la ley. Esta revolución es ineludible en Inglaterra, pero como sucede siempre en ese país, serán los intereses y no los principios los que harán estallar esa revolución y la dirigirán, y sólo de los intereses podrán surgir los principios, lo que significa que esa revolución no será política, sino social."

<sup>204</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 351: Las crisis internas.

"Para los alemanes eso está perfectamente claro, pero no es posible hacerles entender a los obstinados ingleses que lo que llamamos los intereses materiales no pueden jamás

Sin embargo, la superación de la ideología joven hegeliana y su orientación hacia la concepción materialista de la historia, se acentuarían a medida que participaba más activamente en la vida inglesa y en las luchas de la clase obrera.

Como lo había hecho en Bremen, no se dejaba absorber por su tarea profesional y no permanecía confinado en su escritorio, sino que, por el contrario, participaba cada vez más activamente en el movimiento intelectual, político y social inglés.

Leía con mucho interés la prensa, que, al no estar amordazada por la censura como en Alemania, trataba con suma libertad las cuestiones políticas y sociales. Al mismo tiempo estudiaba la literatura inglesa, y apreciaba sobre todo a los escritores que criticaban las ideas consagradas y las instituciones, como Shelley, enemigo del cristianismo y de la monarquía, y Carlyle, que denunciaba los males de la sociedad burguesa.

Se interesaba más aún por las causas y los efectos de la gran revolución industrial que había transformado tan profundamente a la sociedad inglesa, y en particular por las crisis económicas y sus consecuencias sociales, cosa que lo llevó a emprender el estudio de los grandes economistas ingleses.

Lo que más lo apasionaba, convencido de que Inglaterra se encontraba en vísperas de una gran revolución social, era la lucha del proletariado inglés, que reivindicaba sus derechos con creciente vigor. Cuando se piensa con cuánta vehemencia había denunciado ya, en las *Cartas del valle del Wupper*, la explotación de los obreros por la patronal de Barmen y de Elberfeld, es fácil imaginar cuánto mayor sería su reacción ante la miseria, más espantosa aún, del proletariado inglés, ahora que lo movían, no sólo sentimientos humanitarios, sino una profunda convicción comunista, y con cuánto ardor participaría en la lucha de ese proletariado, portador de la esperanza de la revolución liberadora.

Lo que lo acercó más aún al proletariado inglés fue que en ese entonces conoció a Mary Burns, que iba a convertirse en su compañera.

Esta joven obrera irlandesa, que conocía por experiencia todo el peso y el horror de la explotación capitalista, encarnaba a sus ojos a la clase obrera, por su rectitud, su espíritu revolucionario y su consagración a la causa del proletariado. Visitaba con ella los barrios pobres de Manchester, que pronto conoció mejor que la mayoría de los habitantes de la ciudad y de los que daría una descripción conmovedora en su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, dándose cuenta así, por sí mismo, de las miserables condiciones de vida del proletariado inglés.

Al mismo tiempo participaba en la actividad política de éste, frecuentando en particular las reuniones que se realizaban en un salón muy grande, el "Hall", donde varios millares de obreros se reunían todos los domingos para escuchar los discursos de oradores socialistas. Escuchaba a menudo al principal de ellos, Watts, cuyos folletos sobre la existencia de Dios y sobre economía política leía con mucho interés.

Su fe en la misión histórica del proletariado y en la revolución social se había reforzado por la lectura de obras socialistas y comunistas, en especial los escri-

---

constituir en la historia objetivos independientes y determinantes, y que, conciente o inconcientemente, siempre están al servicio de un principio que guía el progreso histórico."

ros del teórico del cartismo, O'Brien,<sup>205</sup> y el libro de Weitling, *Garantías de la armonía y de la libertad*, aparecido en 1842, que inmediatamente se procuró y que lo entusiasmó a tal punto, que, considerando a Weitling, con Hess, como el principal representante del movimiento comunista alemán, quiso traducir en seguida al inglés largos extractos de su libro.<sup>206</sup>

Su mayor madurez política y la más grande amplitud de sus concepciones sociales se manifestaban en los artículos que envió, después de la supresión de la *Gaceta renana*, al *Republicano suizo*, y que aparecieron en mayo y junio de 1843, bajo el título de *Cartas desde Londres*.<sup>207</sup>

Como en las correspondencias dirigidas a la *Gaceta renana*, describía la situación en Inglaterra desde el punto de vista de la inminente revolución social que debía estallar, pensaba, luego de la crisis que provocaría la disminución de los derechos de aduana sobre el trigo. Denunciaba, con O'Brien, la agitación de los whigs y de la Liga contra los derechos sobre el trigo, dirigida por Cobden, que sólo buscaba, en definitiva, rebajar lo más posible el nivel de los salarios, y pensaba que los whigs se engañaban profundamente cuando creían que la disminución de esos derechos provocaría un aumento de su poderío económico y político, porque, por el contrario, llevaría, con la proletarianización de los agricultores, a reforzar el cartismo y a hacer fracasar su política.<sup>208</sup> Creía, por lo demás, que toda esa agitación terminaría en un compromiso entre los torys y los whigs, de acuerdo con la política del "justo término medio" de esos últimos, y esperaba que los cartistas aprovecharían el descontento popular para aliarse al proletariado agrario y provocar un levantamiento general de la clase obrera.

El futuro inmediato de Inglaterra, decía, no pertenece a los whigs, a la democracia política burguesa, sino a la democracia social, que se opone a la vez al conservadorismo de los torys y al liberalismo de los whigs, y está encarnada en el cartismo.

Si el cartismo no ha logrado aún adueñarse del poder es porque no dispone de un partido fuerte en el Parlamento, y sobre todo porque carece de la energía revolucionaria necesaria y de una clara doctrina social. En cuanto al primer punto, debería tomar ejemplo de los irlandeses, doblemente oprimidos: como obreros, por los grandes terratenientes, y como irlandeses, por los ingleses. Reducidos al hambre, los irlandeses se agruparon en torno del gran agitador O'Connell, quien reunía entonces multitudes de 100.000 a 400.000 personas. Por desgracia, O'Con-

<sup>205</sup> C. Th. Rothstein, "Los doctrinarios de la lucha de clases anteriores a Marx" (*Verkünder des Klassenkampfes vor Marx*), *Neue Zeit*, 1907-1908, págs. 836 y siguientes, 885 y siguientes, 904 y siguientes.

<sup>206</sup> Cf. artículo de Engels en *The New Moral World* (*Progresos de la reforma social en el continente*), noviembre de 1843, *Mega*, I, t. II, págs. 444-446.

<sup>207</sup> En realidad estas cartas fueron escritas en Manchester. Cf. *Mega*, I, t. II, páginas 365-376.

<sup>208</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 370.

"En esa clase [de los agricultores] la agitación de la Liga tendrá sus frutos, pero frutos muy diferentes de los que espera. Si es lógico pensar, en efecto, que la masa de agricultores se orientará poco a poco hacia los whigs, es más verosímil todavía que la masa de obreros agrícolas sea empujada hacia los cartistas. Estos dos movimientos son inseparables el uno del otro. La liga sólo obtendrá con esto [con la adhesión de los agricultores] una pobre compensación por la pérdida total y absoluta de la clase obrera, que, debido al cartismo, sufre desde hace cinco años en las ciudades. Ha terminado el reino del 'Justo término medio', la fuerza del país se ha distribuido entre los extremos."

nel no era un jefe digno de ellos. Partidario, a pesar de sus aires revolucionarios, de una política oportunista, pensaba menos en llamar a la acción al pueblo irlandés que en pactar con los liberales.<sup>209</sup>

Para triunfar, decía Engels, el cartismo no sólo debe tomar de los irlandeses su valor revolucionario, sino también tomar de los socialistas su doctrina, para llegar a una noción más clara de los objetivos que debe alcanzar.

El movimiento socialista se distinguía del cartismo por el hecho de no constituir propiamente un partido. Reclutaba sus miembros a la vez en la clase media y del proletariado; tenía un carácter sobre todo doctrinal y se orientaba, a diferencia del cartismo, no hacia la democratización, sino hacia la socialización del Estado.<sup>210</sup> Estaba dirigido por Robert Owen, quien consideraba que el mal esencial del régimen capitalista era el aumento desigual de la producción y del consumo, que provocaba la creciente pauperización de la clase obrera.

Owen pensaba que sólo era posible remediar esa pauperización y poner fin a la explotación de la clase obrera por medio de la organización de cooperativas de producción y consumo, y él mismo dio el ejemplo fundando una gran cooperativa de producción en New-Lanark. Para Engels, Owen tenía además el mérito de conducir la lucha igualmente en el plano ideológico, combatiendo, a diferencia de los socialistas franceses, contra la religión.<sup>211</sup>

Si bien reconocía a los socialistas una superioridad sobre los cartistas en el plano teórico, les reprochaba el que quisieran hacer triunfar el socialismo por medio de la instrucción y la educación, sin apelar, como los cartistas, a la lucha de clases. En dicha oportunidad hizo una descripción muy detallada de la actividad de los socialistas, destacando su esfuerzo por elevar el nivel cultural y político de la clase obrera a través de conferencias educativas acompañadas de conciertos y de bailes. "Mientras la Iglesia ortodoxa vive en la abundancia, el ocio y el lujo, los socialistas han hecho mucho en Inglaterra por la educación de la clase obrera. Uno experimenta admiración al escuchar por primera vez a simples obreros hablar con tanta inteligencia de la situación política, religiosa y social en el 'Hall of Science', donde se reúnen. Pero todo se vuelve comprensible cuando descubrimos las notables obras populares de que disponen y cuando escuchamos a los conferenciantes socialistas, por ejemplo a Watts en Manchester. Los obreros tienen actualmente a su disposición buenas traducciones baratas de las obras de los filósofos franceses del siglo pasado, como por ejemplo el *Contrato social* de Rousseau, el *Sistema de la naturaleza* y diferentes obras de Voltaire. Además, pequeños folletos y periódicos de dos a cuatro centavos, brindan

<sup>209</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 374-376.

<sup>210</sup> Cf. *ibid.*, pág. 365.

"Como es sabido, en Inglaterra los partidos políticos se identifican con los grados de la sociedad, con las clases sociales; los torys se identifican con la nobleza y la fracción santurrón y ortodoxa del alto clero; los whigs se reclutan entre los fabricantes, comerciantes y disidentes religiosos, es decir, los sectores altos de la clase media; el sector más bajo de ésta forma lo que llamamos los radicales, y, por último, el cartismo tiene fuerza entre los obreros, los proletarios. El socialismo no forma un partido político determinado, por lo general recluta a sus adherentes en el sector más bajo de la clase media y en el proletariado. Inglaterra presenta, así, el hecho curioso de que cuanto más bajo es el nivel de una clase en la sociedad, cuanto menos cultivada es, más cerca se halla del progreso y más porvenir tiene ante sí."

<sup>211</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 370-374.

explicaciones de los principios comunistas [...] A ello se añade conferencias dominicales que son muy frecuentes. Así es como he visto, durante mi estada en Manchester, el Hall de los comunistas, que tiene una capacidad de alrededor de tres mil personas, lleno hasta desbordar todos los domingos. He escuchado discursos que tienen un alcance inmediato, pues los oradores se dirigen al pueblo directamente. Por su forma, esas reuniones se parecen un poco a asambleas religiosas: un coro acompañado por una orquesta canta en la galería himnos socialistas; son cánticos semirreligiosos, con textos comunistas, que los oyentes escuchan de pie. El conferenciante avanza después a la tribuna y pronuncia un discurso durante el cual, en general, la gente ríe mucho, porque en dicho discurso el humor inglés trascurre a sus anchas; en un rincón del salón se venden libros y folletos [...] A veces, los domingos por la tarde, se organizan reuniones en que se mezclan personas de todas las edades y todas las condiciones, y juntas comen su frugal comida de la tarde, tomando té como bebida [...] los días laborales hay a menudo bailes y conciertos, en lo que la gente se divierte mucho.”<sup>212</sup>

Engels subrayaba las diferencias que separaban a los socialistas ingleses de los socialistas franceses, que se inclinan más hacia un espiritualismo religioso, y de los radicales alemanes, más propensos a hablar que a actuar, y demostraba que se caracterizaban esencialmente por su tendencia a la acción práctica, y por el valor, la energía y la resolución de que daban prueba en ésta. “Los socialistas ingleses son a la vez más consecuentes en sus principios y más prácticos en su acción que los socialistas franceses; ello se debe principalmente a que se hallan en lucha abierta contra las diferentes iglesias y que no quieren oír hablar de religión [...] Los conferenciantes tienen una excelente manera de razonar; hablan siempre de la experiencia de la vida corriente o de hechos concretos, que pueden verificarse. Su razonamiento es, al mismo tiempo, tan conciso y sólido que resulta difícil luchar en el terreno por ellos elegido. Si alguien quiere colocarse en otro terreno, se le ríen en las narices. Aquí todo es vida y cohesión, terreno sólido y acción; todo tiene aquí, por tal motivo, un aspecto concreto, contrariamente a lo que sucede entre nosotros, que creemos saber algo cuando hemos leído el libro mediocre y lamentable de Stein, o ser algo cuando de tiempo en tiempo nos arriesgamos a dar una opinión perfumada de agua de rosas. Vemos manifestarse en los socialistas toda la energía inglesa; lo que me ha sorprendido aún más que esa energía, es la simplicidad de esos, casi diría buenos mozos, simplicidad que está sin embargo tan lejos de la debilidad, que se burlan de los simples republicanos, puesto que la república les parece tan engañosa y teológica en su esencia, y tan injusta en sus leyes, como la monarquía, y están dispuestos a dar su sangre y sacrificar su vida, la de sus mujeres y de sus hijos, por la reforma social.”<sup>213</sup>

La acentuación de la lucha de clases en Inglaterra llevó así a Engels a considerar que la clase obrera constituía, en ese país, el único elemento progresista y revolucionario, en tanto que en Alemania, en razón de la debilidad del proletariado, le parecía que el elemento revolucionario estaba constituido por los intelectuales.<sup>214</sup> Pensaba que la clase obrera inglesa no había adquirido aún plena

<sup>212</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 372-373.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*, págs. 370-371-374.

<sup>214</sup> *Mega*, I, t. II, pág. 366.

“En Alemania el movimiento parte de la clase, no sólo cultivada, sino erudita, mientras

conciencia de su fuerza y de sus objetivos, pero estaba por lograrlo, como lo demostraba el levantamiento del verano anterior, que, a pesar de su fracaso, enseñó al proletariado que sólo podría liberarse derrocando el régimen capitalista.

El estudio de la situación económica, política y social de Inglaterra determinó en Engels una rápida evolución que le hizo superar, no sólo a Hess, sino también, en cierto aspecto, a Marx. Al darse cuenta cada vez mejor de la importancia del movimiento económico y de las luchas de clase en el desarrollo político y social, rechazó progresivamente las concepciones utópicas de Hess y también las de Weitling, considerando el comunismo como la expresión de las reivindicaciones del proletariado, y su realización como el resultado de una revolución social engendrada por la agravación de las crisis y la acentuación de las luchas de clase.

Esta concepción nueva del comunismo y del papel determinante del movimiento económico y de las luchas de clase en el desarrollo de la historia, iba acompañado en él por una evolución esencialmente determinada por la importancia decisiva que atribuía en ese momento a la realidad económica en el desarrollo político y social. "Viviendo en Manchester —escribía—, me había dado de narices con el hecho de que los fenómenos económicos, a los que hasta entonces los historiadores no habían atribuido importancia alguna, o sólo una importancia muy secundaria, son, por lo menos en el mundo moderno, una fuerza histórica decisiva; vi que esos fenómenos son la base sobre la que nacen los antagonismos de clase actuales, y que estos antagonismos de clase, en los países en que se hallan plenamente desarrollados gracias a la gran industria, y por lo tanto principalmente en Inglaterra, constituyen a su vez la base para la formación de los partidos políticos, para las luchas de los partidos, y, por consiguiente, para toda la historia política."<sup>215</sup>

Por un camino totalmente diferente, Marx pasaba, en la misma época, del liberalismo democrático al radicalismo social y se desprendía del idealismo para orientarse hacia el materialismo. Contrariamente a Engels, la transformación de sus concepciones tuvo un carácter, no tanto económico y social como político y filosófico. Cuando salió de Colonia, después de la supresión de la *Gaceta renana*, fue a reunirse con su novia a Kreuznach, pequeña ciudad alemana sin industria ni proletariado, donde su pensamiento no podía recibir influencia alguna de un nuevo medio, económica y socialmente más avanzado, como fue el caso de Engels al llegar a Inglaterra.

Decidido a no publicar nada más en Alemania bajo el control de la censura, pensó primero en editar, junto con Herwegh, *El mensajero alemán de Suiza*, y luego aceptó redactar, con Ruge, los *Anales franco-alemanes*, que debían tener un carácter más radical que los *Anales alemanes* y que querían publicar en Estrasburgo.

Ruge y Marx se lanzaron a esta empresa con un estado de ánimo muy diferente. Ambos reconocían la miserable situación política en que estaba hundida Alemania, pero, mientras Ruge se dejaba llevar por el pesimismo y el desaliento, ei

---

que en Inglaterra, desde hace trescientos años, los científicos permanecen sordos y ciegos frente al testimonio de los tiempos."

<sup>215</sup> Cf. F. Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas* (*Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*), ed. cit., págs. 672-673.

ardor combativo de Marx, por el contrario, se había acrecentado. En efecto, a la afirmación de Ruge, de que nada podía esperarse de una Alemania corrompida por la reacción,<sup>216</sup> respondía que precisamente la agravación de la misma abría nuevas perspectivas revolucionarias.<sup>217</sup> Esta divergencia profunda explica su diferente concepción del carácter que debían tener los *Anales franco-alemanes* y del papel que debían desempeñar. En tanto que Ruge se hubiera contentado sin duda con modificar los *Anales alemanes*, dándoles un tono más radical y conservándoles, al mismo tiempo, un carácter semifilosófico, Marx quería transformarlos por completo y hacer de ellos, como lo había hecho con la *Gaceta renana*, un instrumento de lucha política y social por la democracia.

En mayo los trabajos preparatorios estaban ya muy avanzados y Marx fue a Dresden, con Froebel, para disponer con Ruge la organización definitiva de la revista. Pero en esa época la orientación revolucionaria y comunizante impresa por Froebel al *Republicano suizo* daba motivo a persecuciones contra él, lo que tuvo por efecto retardar la publicación de los *Anales franco-alemanes*.<sup>218</sup> Publicaba entonces en el diario artículos de tendencia cada vez más radical, como el *Manifiesto* de Bakunin, publicado el 13 y 16 de junio de 1843, que definía la democracia como la alianza del comunismo y el ateísmo. El objetivo de la lucha, podía leerse en él, es la realización de la democracia total, que se orienta a transformar, no sólo las relaciones políticas, sino también las relaciones sociales; se presenta bajo la forma de una religión de la libertad, hecha de la unión del comunismo y de la filosofía nueva, y se propone como fin la emancipación definitiva y total de la humanidad.<sup>219</sup>

El representante del partido conservador, Bluntschli, que acaba de hacer expulsar a Herwegh de Zurich, aprovechó la tendencia revolucionaria del *Republicano suizo* para atacar a Froebel y al *Comptoir littéraire*. Ese ataque siguió casi inmediatamente a la confiscación, realizada el 8 de mayo a instigación suya, del libro de Weitling *El evangelio de los pobres pecadores*, publicado por una sucursal del *Comptoir littéraire*, y a la de la obra de B. Bauer *El cristianismo revelado*, publicada por el *Comptoir littéraire* el 18 de julio. Ese mismo día, Froebel, cediendo a la presión de la burguesía radical, que desaprobaba la orientación dada al *Republicano suizo*, se retiraba del diario. Al mismo tiempo, era perse-

<sup>216</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 558-560. Carta de Ruge a Marx, marzo de 1843.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, págs. 561-563. Carta de Marx a Ruge, mayo de 1843.

<sup>218</sup> Cf. Bluntschli, *Los comunistas de Suiza*, Zurich, 1843, pág. 79. Carta de A. Becker a Weitling: "El republicano de Zurich todavía no puede, por lo que veo, vestirse de blusa, por consideración al partido radical, y debe deambular aún, gravemente vestido de toga. Pero Froebel es una magnífica persona."

<sup>219</sup> Cf. W. Marr, *La Joven Alemania en Suiza*, págs. 49 y 50. Cita del *Manifiesto* de Bakunin.

"La tendencia democrática de nuestra época no puede ser frenada. Todo espíritu fuerte, toda alma generosa, todo el instinto del pueblo, se vuelve hacia ella [...]. Esta democracia nueva no se afirma como un sistema político, sino como una tendencia de la vida social, como una fuerza del espíritu y del alma, que se apodera del hombre por entero, como religión de la libertad [...]."

"Si un día el pueblo pisoteado y oprimido llegara a descubrir su inmensa superioridad en número y se rebelara, desde el irlandés despojado de todo y hambriento en el oeste, hasta el siervo ruso golpeado con el knut en el este, y si un día tuviera lugar un drama del que la guerra de los campesinos no hubiera sido más que el preludio, ¿nuestra Suiza quedaría al margen del mismo?"

Cf. Naf, *Le Comptoir littéraire*, pág. 34.



guido por la justicia por atentado a la religión, y debía ser condenado a dos meses de cárcel y a una multa.<sup>220</sup>

La publicación de los *Anales franco-alemanes* sufrió el contragolpe de esos ataques; prevista para el otoño de 1843, tuvo que postergarse hasta la primavera de 1844.

Luego de un corto viaje a Holanda, a casa de unos parientes de su madre, a quienes había ido a ver inmediatamente después de salir de la *Gaceta renana*,<sup>221</sup> Marx pasó un tiempo en Tréveris para arreglar con su madre el asunto de la herencia de su padre,<sup>222</sup> y después se radicó momentáneamente en Kreuznach, donde vivía Jenny von Westphalen con su madre.

Como su situación le parecía, al menos por el momento, asegurada por la publicación de los *Anales franco-alemanes*, el 12 de junio de 1843 se casó en Kreuznach, donde, después de haber rechazado un cargo que en forma oficiosa le ofrecía el Estado prusiano, se quedó hasta fines de octubre, fecha en que partió para París.<sup>223</sup>

En esa época se apartó definitivamente del liberalismo, pero sin orientarse aún, como Engels, hacia el comunismo.

Antes de emprender un nuevo camino procedería a un examen crítico de sus concepciones, como lo había hecho en carta a su padre, cuando pasó del romanticismo al hegelianismo, y en su tesis de doctorado, cuando pasó de la crítica filosófica a la acción política.

En su deseo de que sus concepciones fueran más claras, emprendería, primero, una crítica de la filosofía de Hegel, en particular de su Filosofía del Derecho, que hasta entonces había dominado su pensamiento y dirigido su acción.

El motivo inmediato de su crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel era la necesidad de resolver el problema de la naturaleza del Estado y de la sociedad, y de sus relaciones, que entonces se le planteaba imperiosamente.

La constante acentuación de la política reaccionaria del gobierno prusiano, que había terminado en la supresión de la prensa libre, era prueba suficiente, para él,

<sup>220</sup> Cf. Froebel, *El crimen de lesa religión según las leyes del cantón de Zurich*, Zurich y Winterthur, 1844.

Cf. W. Marr, *La Joven Alemania en Suiza*, pág. 49.

"Froebel había dirigido durante cuatro meses *El republicano suizo*. Los jefes radicales se convirtieron en sus más encarnizados enemigos porque había revelado toda la inutilidad de su táctica. Formalmente los había denunciado, y los radicales no tenían otro camino que arrojarlos en los brazos de la democracia o unirse a los conservadores. En realidad, fue esto último lo que sucedió. Desmintieron oficialmente a un órgano que se había vuelto demasiado extremista para ellos, y rara vez se ha visto un ejemplo tan llamativo del carácter ridículo del liberalismo político, netamente formal, como el que entonces dio Suiza." Después de la partida de Froebel, *El republicano suizo* se convirtió en un órgano liberal moderado.

<sup>221</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 557. Carta de Marx a Ruge, marzo de 1843. Cf. Archivos de Estado prusianos, Berlín, R. 77, II, Lit. R. núm. 33, pág. 272. Informe del director de policía Heister a von Gerlach, 22 de noviembre de 1843.

<sup>222</sup> *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 294. Carta de Marx a Ruge, 25 de enero de 1843: "He roto con mi familia, y mientras viva mi pobre madre no podré disponer de mi fortuna."

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*, págs. 310-312. Contrato de matrimonio.

Poco después de su casamiento, en junio, recibió, por intermedio de un amigo de su padre, el consejero Esser, un ofrecimiento del gobierno prusiano para entrar al servicio del Estado, ofrecimiento que rechazó en el acto.

Cf. Archivos de la historia del socialismo y del movimiento obrero. T. X, pág. 64.

de que el Estado, en general, y en particular el Estado prusiano, no tenían el carácter racional que les daba Hegel, como encarnación de la Razón y de la Moralidad. Por otra parte, se daba cuenta cada vez más, por el estudio de los problemas económicos y sociales, tales como el robo de leña y la situación de los viñateros de Mosela, que, junto a las ideas, que todavía juzgaba determinantes, las relaciones económicas y sociales desempeñaban un papel muy importante en el desarrollo histórico; que el problema esencial no era de orden político sino social; que no podía resolverse, como él había tratado de hacerlo, en el plano jurídico y político, pues su solución implicaba una transformación profunda de la sociedad; y que, en fin, el Estado, lejos de ser un factor determinante en la formación y el desarrollo de la sociedad, por el contrario, estaba determinado por ésta en sus rasgos esenciales.<sup>224</sup>

De ello resultaba que la acción que era preciso emprender debía tender, no tanto a la transformación del Estado por medio de reformas políticas, como a la de la sociedad, cosa que por lo demás ya había subrayado E. Heine, y con él todos los socialistas, en particular Hess, quien demostró en sus artículos la incapacidad del liberalismo para resolver, mediante reformas políticas, el problema fundamental, que era el social.

Esta nueva concepción de las relaciones entre el Estado y la sociedad se hallaba reforzada en él por los estudios históricos que entonces realizaba. El alcance de esos estudios, que se referían a las grandes naciones modernas y a los que se dedicó especialmente en julio y agosto, en seguida de su casamiento, fue considerable. Unía a esos estudios, que se referían sobre todo a la historia de Francia, de Alemania y de Estados Unidos, el de los grandes teóricos del Estado: Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, uniendo así, como lo haría en adelante, los análisis históricos a las consideraciones teóricas.<sup>225</sup>

Como su tendencia democrática y revolucionaria lo apartaba del liberalismo, se orientó progresivamente hacia el comunismo, defendiendo cada vez con mayor

<sup>224</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 300: *Gaceta renana*, 1<sup>o</sup> de enero de 1843, "Justificación del correspondal de Mosela."

Cf. C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Berlín, 1951, pág. 12. "El primer trabajo que emprendí para disipar las dudas que entonces me asaltaban, fue un análisis crítico de la Filosofía del Derecho de Hegel, cuya introducción apareció en los *Andes franco-alemanes* publicados en 1844 en París. La conclusión de esa crítica era que las instituciones jurídicas y las diferentes formas de Estado no pueden explicarse por sí mismas o por un supuesto desarrollo del Espíritu humano, sino que resultan de las condiciones materiales de vida que Hegel, a imitación de los franceses y de los ingleses del siglo XVIII, designa con el nombre de 'sociedad burguesa', cuya anatomía le da la economía política."

Cf. Palabras finales a la 2<sup>a</sup> edición de *El capital*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1956, t. I, pág. 14. "Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana."

<sup>225</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 118-136. Sus cinco cuadernos de notas contienen extractos de 24 obras. En particular leyó: Ludwig, *Historia de los últimos cincuenta años*; Wachs-muth, *Historia de Francia durante la época revolucionaria*; Ranke, *Historia alemana*; Hamilton, *Norteamérica*; Maquiavelo, *Del Estado*; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*; Rousseau, *El contrato social*.

Conviene observar que estos estudios no se refieren a los grandes historiadores franceses (A. Thierry, Mignet, Guizot), cuyas obras leyó durante su permanencia en París, ni a las doctrinas socialistas y comunistas.

decisión los intereses del pueblo, sin tener todavía, sin embargo, una visión clara del camino que emprendería y de los objetivos que deseaba alcanzar. Su incertidumbre doctrinaria se manifestaba aún en setiembre de 1843, en una carta a Ruge, en la que le decía: "Si bien no existe duda alguna respecto de la dirección de donde venimos, es grande la confusión respecto de aquella hacia donde vamos. No sólo reina una anarquía general entre los reformadores, sino que cada uno se ve obligado a confesar que no tiene noción exacta de lo que vendrá."<sup>226</sup>

En esa incertidumbre, y en momentos en que la filosofía de Hegel demostraba ser definitivamente incapaz de seguir guiando su pensamiento y su acción, Feuerbach, con su crítica de la religión y del idealismo, y con la doctrina social que extraía de ello, le permitió llegar a una primera solución de esos problemas. Acogió con entusiasmo las *Texts provisionarios para la reforma de la filosofía*, en cuanto aparecieron en las *Anecdota*, en febrero de 1843.<sup>227</sup> Sin embargo no las aceptaba sin reservas, y escribió a Ruge, inmediatamente después de haberlas leído: "En el único punto que me aparto de Feuerbach, en sus aforismos, es el de que, en mi opinión, asigna demasiada importancia a la naturaleza, y no la suficiente a la política. Ahora bien, sólo aliándose a la política puede la filosofía actual realizarse plenamente. Pero sucederá, sin duda, lo que sucedió en el siglo XVI, cuando el culto del Estado tuvo adeptos tan entusiastas como el de la naturaleza."<sup>228</sup>

De esta carta surgió que esencialmente Marx reprochaba a Feuerbach el tener en cuenta sólo las relaciones del hombre con la naturaleza, y descuidar sus relaciones con la sociedad, lo que lo llevaba a no considerar más que las relaciones naturales entre los hombres, y a hacer del hombre un ser que sufre pasivamente la influencia de su medio, sin participar en forma activa en el desarrollo de la historia.

Empujado por su deseo de acción, y fiel al pensamiento central de Hegel, que consideraba el mundo como creación de la Idea, es decir, en realidad, del hombre, Marx se apartaba de la filosofía contemplativa de Feuerbach, que concluía en una concepción semimetafísica del mundo y en una utopía sentimental.

En su tesis había sostenido ya, contra la concepción mecanicista y determinista de Demócrito, la de Epicuro, que colocaba en primer plano la libre actividad del hombre, y, comprometido como lo estaba en la lucha política, menos aún podía conformarse con una doctrina contemplativa, como la de Feuerbach.

Si pensaba, como Feuerbach, que era preciso considerar al hombre como un ser, no abstracto, sino concreto, con su sensibilidad y sus necesidades, estimaba que éste no debía tener frente al mundo una actitud contemplativa y pasiva, sino activa, pues su papel y su misión consistían en actuar sobre el mundo para transformarlo.

Al apartarse de Feuerbach y colocar en primer plano la actividad humana, que

<sup>226</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 573.

<sup>227</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 305. Ruge le envió las *Anecdota* el 26 de febrero de 1843.

<sup>228</sup> Cf. *ibid.*, pág. 308. Carta de Marx a Ruge, 13 de marzo de 1843. Cf. *ibid.*, pág. 309. Contestación de Ruge a Marx, 19 de marzo de 1843: "Estoy de acuerdo con usted sobre la orientación unilateral de Feuerbach hacia la naturaleza. Hay, sin embargo, un gran sentido político, pero piensa que en Alemania sólo se puede actuar por medio de la crítica de la teología. Es verdad que no podemos descuidar la religión, pero existe ya un clima político muy real, que sólo pide ser iluminado y atizado."

en lugar de reducir, como Hegel, a una actividad esencialmente espiritual, consideraba en su forma concreta, y, a decir verdad, más política y social que económica, conservaba, sin embargo, su crítica de la filosofía idealista, en particular la hegeliana, y señalaba que, por una inversión de las relaciones entre el sujeto y el atributo, la misma hacía de la Idea el elemento creador del mundo; conservaba, igualmente, su concepción de la sociedad moderna, caracterizada por la alienación de las cualidades esenciales del hombre, cuyas causas y efectos en el dominio religioso había analizado.

Bajo la influencia de Hess, quien al adaptar la doctrina feuerbachiana de la alienación a sus concepciones comunistas, había extendido la aplicación de esa doctrina al análisis de la organización política y social, mostrando que los hombres se habían convertido en individuos aislados y egostas por la alienación de sus cualidades genéricas en el poder político, en el Estado, Marx advirtió que la alienación no tenía únicamente un carácter religioso, que se manifestaba también, y sobre todo, en el dominio político y social, y que para abolirla era necesaria la crítica, no sólo de la religión, sino también de la sociedad y del Estado.

Como todas las transformaciones anteriores de su pensamiento, esta nueva orientación de sus ideas, esencialmente motivada por su voluntad de participar en forma más activa en la liberación del pueblo, no se realizó en él en el plano de la especulación abstracta. Sin embargo, como vivía en una pequeña ciudad que había permanecido al margen de la vida moderna, y como no participaba todavía directamente en la lucha de clase del proletariado, esa orientación conservaría aún una forma semililosófica, y se efectuaría a través de la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, de la que hasta el momento había extraído lo esencial de sus concepciones.

Dicha crítica era muy diferente de la que se había propuesto hacer, un año antes, en los *Anales alemanes*.

Entonces colaboraba todavía con B. Bauer, y quería, como lo hacían los Jóvenes Hegelianos, destacar la contradicción entre la concepción dialéctica revolucionaria de la historia en Hegel y su sistema político reaccionario, que hallaba su expresión en la apología de una monarquía pseudoconstitucional, clave de ese sistema.<sup>229</sup>

En una nueva etapa de su desarrollo intelectual y político, emprendió la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel desde un punto de vista enteramente diferente, proponiéndose entonces liberarse de esa filosofía para dar una base doctrinaria sólida a las nuevas concepciones que se elaboraban en él.

En esa obra, que empezó en marzo de 1843 y en la que trabajó hasta agosto, permanece apegado de manera estrecha al texto de Hegel, del que critica suce-

<sup>229</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 269. Carta de Marx a Ruge, 5 de marzo de 1842. "Otro artículo que yo destinaba igualmente a los *Anales alemanes* es una crítica de la parte del Derecho natural de Hegel en que trata el problema constitucional. Lo esencial es la crítica de la monarquía constitucional, institución bastarda y contradictoria que no se justifica." Agregaba que el artículo estaba terminado, y que no tenía más que pasarlo en limpio. Sin embargo, continuaría trabajando en él, porque, en una carta a D. Oppenheim del 25 de agosto de 1842 (cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 280) le participaba su intención de publicar en la *Gaceta renana* su crítica del artículo sobre el "Justo término medio", como apéndice a su crítica de la doctrina hegeliana de la monarquía constitucional. Absorbido por su colaboración en la *Gaceta renana*, Marx no terminó sin duda ese artículo, que, por otra parte, ya no respondía a la evolución de sus concepciones.

sivamente cada párrafo, de suerte que los rasgos generales de la obra se pierden un poco en ese estudio minucioso y detallado, como sería el caso, más adelante, en sus trabajos polémicos contra B. Bauer y Stirner: *La Sagrada Familia y La ideología alemana*.<sup>230</sup>

Esa crítica, que para Marx poseía sobre todo el valor de una precisión de sus propias concepciones, tenía un carácter filosófico y político a la vez. Señalaba, en efecto, la falsedad del idealismo hegeliano, pero sin someterlo todavía a una crítica general, que sólo emprendería un año más tarde, en los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Apoyándose en esa crítica, denunciaba el carácter mistificador y reaccionario de la Filosofía del Derecho, de la que se servía Hegel para justificar la monarquía prusiana y sus instituciones.

El análisis que hacía, en esa crítica de Hegel, del papel y de los efectos de la propiedad privada, lo llevó a extender su crítica a la sociedad burguesa y a oponer, tanto a la doctrina reaccionaria de Hegel como a la organización política y social burguesa, su concepción democrática y revolucionaria.

En dicha crítica demostraba que en el Estado político, adaptado a la sociedad burguesa, se opera una alienación de la esencia humana, determinada por la base de esa sociedad, la propiedad privada, que impide al hombre llevar una vida colectiva conforme a su verdadera naturaleza, y concluía que la supresión de esa alienación sólo podría realizarse por la unión del Estado y de la sociedad en una organización política y social nueva, que respondiera plenamente a la naturaleza humana, en la "verdadera" democracia, que, debido a que todavía no había llegado a la noción del papel de la lucha de clases y de la revolución proletaria en la transformación política y social, podía realizarse, en su opinión, por medio de reformas políticas.

Dejando a un lado la parte de la Filosofía del Derecho que se refería a la familia y a la sociedad, concentraba su crítica en la doctrina hegeliana del Estado, que constituía lo esencial de la misma.

Hegel había traducido en forma ideológica las aspiraciones de su época, dominada por la Revolución Francesa, y colocado en el centro de su Filosofía del Derecho, lo mismo que de su Filosofía de la Historia, el problema de la libertad concebida como comprensión de la necesidad constituida por el conjunto del movimiento histórico. Llevado por su tendencia conservadora a mistificar ese problema idealizándolo, lo reducía al conocimiento por el hombre del desarrollo racional del mundo, que lo hace participar en el de la libertad. Esa concepción del mundo, que reducía la Historia al movimiento de la Idea absoluta que adquiere conciencia de sí en el curso de su desarrollo, terminaba en una teología que hallaba su expresión política en la Filosofía del Derecho.<sup>231</sup>

<sup>230</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, Introducción, pág. LXXI.

Este trabajo, que quedó en estado de manuscrito, tiene 131 páginas. Comienza por la crítica del § 161 de la Filosofía del Derecho. Las cuatro primeras páginas, que faltan, contenían sin duda la crítica de los §§ 257 a 260, que constituyen el comienzo del análisis del Estado y de sus instituciones en la Filosofía del Derecho de Hegel.

<sup>231</sup> Al hacer del derecho la expresión de la voluntad racional, Hegel señalaba cómo se manifiesta ésta, primero, en forma subjetiva, en la personalidad libre, que se afirma por los derechos que adquiere sobre las cosas a través de la propiedad; luego en forma objetiva, en los diferentes grados de la Moralidad objetiva: la familia, la sociedad y el Estado. En la familia el individuo comienza a subordinar sus fines particulares, sus intereses privados, al interés general. La asociación de familias constituye la sociedad, que representa

Escrita bajo el régimen de la Santa Alianza, la Filosofía del Derecho representaba, con relación a la Fenomenología y a la Lógica, una acentuación de la tendencia reaccionaria de Hegel, quien se esforzaba, en dicho trabajo, por justificar al Estado prusiano, presentándolo como la forma perfecta de Estado racional.

Al mismo tiempo que se empeñaba esencialmente en defender los intereses de la monarquía prusiana y de la aristocracia feudal, Hegel quería salvaguardar también los de la sociedad burguesa, cuya importancia y creciente papel en los Estados modernos comprendía. Fue uno de los primeros filósofos alemanes que estudió la economía capitalista a través del análisis que habían hecho de ella los economistas ingleses, y se dio cuenta de las contradicciones del régimen capitalista, que engendraban, con la acumulación del capital, la agravación constante del pauperismo y de la lucha de clases.

Como veía que la oposición entre ricos y pobres amenazaba provocar la descomposición de la sociedad y del Estado, quería impedirlo por medio de la subordinación de aquella a éste, subordinación que, a la vez que debía permitir armonizar, en cierta medida, los intereses contradictorios de la aristocracia feudal y de la burguesía, suprimiría las luchas de clases. Únicamente el Estado con sus instituciones, en particular su burocracia y su policía, le parecía capaz de remediar los males de la sociedad burguesa, arrancando a los individuos de sus intereses particulares para integrarlos en él.

Por reacción contra la filosofía racionalista del siglo XVIII, que, traduciendo las aspiraciones de la burguesía, colocaba en primer plano los derechos del individuo, oponía a éstos los derechos del Estado, que idealizaba, haciendo de él, por oposición a la sociedad, el teatro de la lucha de los intereses privados, la expresión del interés general, la encarnación de la Voluntad racional y de la Moralidad objetiva.

Al conferir al Estado una autoridad absoluta, rechazaba todo sistema representativo y constitucional que respondiera a los intereses de clase de la burguesía, y más aún todo sistema democrático que implicara el predominio del pueblo, de la "masa", que él despreciaba. Sólo admitía un sistema autoritario que, a pesar de débiles concesiones hechas al régimen representativo, dejara al monarca, como encarnación del Estado, una autoridad prácticamente absoluta. Su sistema constituía un ensayo de compromiso entre el régimen absolutista y feudal y el régimen burgués. La imposibilidad de realizar ese compromiso, que suponía una armonización de los intereses privados y del interés general en el marco del régimen de la propiedad privada, y un acuerdo entre el régimen feudal agrario y el régimen capitalista industrial, explica la necesidad en que se encontraba Hegel de recurrir, para superar esas contradicciones, a las construcciones especulativas de su Filosofía del Derecho, en la cual el Estado era el instrumento de una voluntad

---

un grado superior de la moralidad objetiva. Teatro de la lucha de los intereses privados, debido a que los individuos buscan satisfacer en ella sus deseos y sus necesidades, la sociedad constituye, al mismo tiempo, un camino hacia el término supremo de la Moralidad objetiva, el Estado. Al perseguir dentro de las asociaciones, que constituyen las diferentes corporaciones, fines particulares pero similares, los individuos se ven llevados a subordinar sus intereses particulares al interés general. Esa subordinación termina en el Estado, que se opone a la sociedad como esfera del interés general y que representa el grado superior de la Moralidad objetiva.

divina, el *Deus ex machina* que regulaba, con todos los atributos de la soberanía, el desarrollo político y social.

En su crítica, Marx se inspiraba en Feuerbach, quien en su artículo "Juicio sobre mi libro *La esencia del cristianismo*", publicado en febrero de 1842 en los *Anales alemanes*, había extraído las conclusiones prácticas que debían sacarse, y que en sus *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*, de febrero de 1843, aplicó los principios de su crítica de la religión a la crítica de la filosofía especulativa, señalando que ésta, cuyo tipo acabado era la filosofía de Hegel, consistía en realizar abstracciones, haciendo de los conceptos la esencia de lo real, y de la Idea el sujeto creador del mundo. Para llegar a la verdad, decía, era necesario hacer del sujeto el atributo, por medio de una inversión de la filosofía especulativa, y del atributo el sujeto.<sup>232</sup>

Partiendo de ese principio, Ruge había reprochado a Hegel, en su crítica de la Filosofía del Derecho, el haber considerado al Estado y a las instituciones en forma abstracta, al margen del movimiento histórico que los determina; el haber reducido los hechos históricos a conceptos y el desarrollo de la historia al de la lógica.<sup>233</sup> Marx, que entonces se encontraba en la extrema izquierda de la oposición democrática y que rechazaba, no sólo el conservadurismo reaccionario de Hegel, sino también el liberalismo, no podía conformarse con las concepciones liberales de Ruge, ni con el humanismo idealista y sentimental de Feuerbach, quien señalaba un retroceso respecto del análisis hecho por Hegel, en una forma, es cierto, mistificada, de la sociedad de su tiempo y de las leyes del desarrollo histórico.

Desde el punto de vista democrático y revolucionario, dirigía la lucha contra la reacción en forma a la vez más radical y más profunda que los Jóvenes Hegelianos, y utilizaba los elementos fecundos de las doctrinas de Hegel y de Feuerbach, dándoles un contenido cualitativo nuevo. Conservaba de Hegel su concepción dialéctica de la historia, y de Feuerbach su concepción materialista y su idea central de la alienación, aplicándola a un análisis general de la organización política y social de su tiempo, cosa que hacía por medio de su crítica de la Filosofía del Derecho. Como pensaba que sólo era posible entender las instituciones políticas estudiándolas en conexión con las relaciones sociales, y no partiendo de consideraciones generales y abstractas, amplió su crítica al estudio de esas relaciones, lo que lo llevó a elaborar en forma progresiva una dialéctica materialista opuesta a la dialéctica idealista hegeliana.

"La verdadera crítica filosófica de la actual constitución del Estado no se conforma con mostrar las contradicciones que encierra; lo explica comparando su génesis y necesidad, y aprehendiendo su verdadera significación. Esta comprensión no consiste, como lo cree Hegel, en reconocer en todas partes las determi-

<sup>232</sup> Cf. L. Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften*, Leipzig, 1950, pág. 56: "Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía".

"El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa no se distingue del que se ha empleado en la Filosofía de la Religión. Siempre estamos en condiciones de hacer del atributo el sujeto y de éste el atributo; basta, pues, con invertir la filosofía especulativa para que la verdad se revele en toda su pureza y claridad."

<sup>233</sup> Cf. *Anales alemanes*, 12 de agosto de 1842. A. Ruge, *La filosofía del derecho de Hegel y la crítica de nuestro tiempo*.

naciones del concepto, sino en aprehender la Lógica particular, propia del objeto particular."<sup>234</sup>

Apoyándose en esta nueva concepción de la historia, que entonces elaboraba progresivamente, analizó primero los caracteres generales de la Filosofía hegeliana del Derecho, mostrando que no era la aplicación en el dominio del derecho del principio fundamental de la filosofía de Hegel, que hace de la realidad objetiva la exteriorización de la Idea y trasforma sus diferentes aspectos en manifestaciones particulares, en diferenciaciones de ésta.

Al reducir las instituciones políticas, jurídicas y sociales a determinaciones de la Moralidad, es decir, a conceptos, Hegel hace proceder el desarrollo del Derecho del encadenamiento de esos conceptos, y trasforma así la Filosofía del Derecho en una utopía filosófica.

En lugar de deducir su Filosofía del Derecho del análisis de la organización política y social, en particular de las relaciones que se establecen entre los individuos, la sociedad y el Estado, hace del Derecho la expresión y el resultado de la actividad de una entidad trascendental, la Moralidad objetiva, que determina *a priori* la formación y la organización de la familia, de la sociedad y del Estado. La gradación y el vínculo que establece entre esas instituciones proviene del hecho de que constituyen formas cada vez más elevadas de exteriorización, de determinación de la Moralidad objetiva. Al realizar progresivamente su esencia en los grados sucesivos de su desarrollo, la Moralidad objetiva, después de haberse rebajado, en las esferas inferiores de su concepto, la familia y la sociedad, donde predominan los intereses particulares, a formas de ser imperfectas, se desprende de éstos para llegar en el Estado, esfera del interés general, a la plena conciencia de sí misma y realizar en él su forma más elevada.<sup>235</sup>

Marx denuncia, después de Feuerbach, el procedimiento de "mistificación" por medio del cual Hegel trasforma la realidad objetiva en producto, en forma de ser de la Idea,<sup>236</sup> y muestra cómo Hegel desnaturaliza el carácter verdadero de la familia, de la sociedad y del Estado al transformarlos en grados sucesivos de la Moralidad objetiva. Lejos de estar determinados, como lo cree él, por sus relaciones con el Estado, la familia y sobre todo la sociedad, constituyen los elementos determinantes de éste, y para llegar a una noción exacta de la sociedad y del Estado, es necesario, mediante una inversión de las relaciones establecidas entre ellos por Hegel, hacer de la sociedad el sujeto y del Estado el atributo. "La familia y la sociedad burguesa están concebidas como esferas del concepto de Estado, en las que éste aparece limitado, acabado. El Estado se exterioriza en ellas y constituye la condición de existencia de las mismas [...] Vemos manifestarse en esto, muy claramente, el misticismo lógico y panteísta [...] La

<sup>234</sup> Cf. *Mega*, I, t. II. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pág. 510.

<sup>235</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 405. Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 262: "La Idea real, el Espíritu que se exterioriza en las dos esferas de su concepto, la familia y la sociedad burguesa, que constituye sus formas limitadas, acabadas, para convertirse, desprendiéndose de ellas, en Espíritu infinito, conciente de sí y real..."

Cf. *ibid.*, pág. 409. Marx señala la analogía entre el paso de la sociedad al Estado y el paso que se efectúa, en la Lógica, de la Esencia, en la que el sujeto se opone al objeto, al Concepto, en el cual se realiza la síntesis del sujeto y del objeto.

<sup>236</sup> Cf. *ibid.*, pág. 410.

"Lo que hay que señalar es que Hegel hace siempre de la Idea el sujeto y del sujeto verdadero, real, el atributo."



realidad concreta no está presentada tal como es, sino como una realidad diferente de sí misma. No obedece a su propio espíritu, sino a un espíritu que le es extraño, mientras que, por otra parte, la Idea tiene como sustancia, no una realidad que se desprende de ella misma, sino la realidad empírica. La Idea está subjetivada. Las relaciones reales de la familia y de la sociedad con el Estado se conciben bajo la forma de una imaginaria actividad interna de la Idea. La familia y la sociedad son los fundamentos reales del Estado, constituyen el elemento activo del mismo; esto es lo contrario de lo que se produce en la especulación. Debido a la subjetivación de la Idea, los sujetos reales, la sociedad y la familia [...], se convierten en momentos irreales de la Idea, en grados de su objetivación, y pierden así su carácter propio [...]. La familia y la sociedad constituyen elementos reales del Estado, manifestaciones concretas de la Voluntad, de las formas de ser del Estado. Ellas mismas se constituyen en Estado y son su elemento motor. Para Hegel, por el contrario, están creadas y determinadas por la Idea concreta; no forman el Estado. Al desarrollarse, la Idea, por el contrario, las desprende de sí misma, en el curso de su desarrollo [...]; deben su existencia a un espíritu que no es el suyo, son determinaciones planteadas por algo diferente de ellas mismas [...]. Lo condicionante se convierte en condicionado, lo determinante en determinado, el elemento creador en el producto de lo que crea [...]. La realidad objetiva adquiere un carácter fenoménico, pero la Idea no tiene, en verdad, más contenido que esa realidad [...].

"Este párrafo encierra todo el misterio de la Filosofía del Derecho y, en forma más general, de la filosofía de Hegel."<sup>237</sup>

En forma análoga, Hegel determina la formación y el carácter del Estado. A diferencia de los racionalistas del siglo XVIII, concibe el Estado con sus poderes y sus instituciones como un todo orgánico, pero, en lugar de desprender su carácter del estudio de sus funciones, y de mostrar cómo se desarrolla orgánicamente, lo considera una creación y una manifestación del concepto abstracto de organización; hace de dicho concepto el elemento determinante del Estado, y de los poderes e instituciones de éste, diferenciaciones de ese concepto.<sup>238</sup> "Hegel no dice: el organismo del Estado está constituido por su desarrollo hacia diferenciaciones y hacia la realidad objetiva de éstas. El pensamiento verdadero es: el desarrollo del Estado o de la constitución política hacia diferenciaciones y la realización de éstas tiene un carácter orgánico. Las diferenciaciones reales o los diversos aspectos de la constitución política constituyen el sujeto; el atributo está constituido por su carácter orgánico. En Hegel, por el contrario, como la Idea se convierte en el sujeto, las diferenciaciones y su realización se conciben como producto del desarrollo de la Idea, mientras que en realidad ésta se desprende de esas diferenciaciones [...]. El resultado que se busca es demostrar cómo el concepto de organismo determina la Constitución política, pero es imposible

<sup>237</sup> Cf. *Alleg.* I, t. II, págs. 406-407-408.

<sup>238</sup> Cf. Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 258: "La esencia del Estado debe ser deducida de la Idea del Estado."

§ 269, *ibid.*, págs. 412-413: "El organismo del Estado es el desarrollo de la Idea hacia sus diferenciaciones y su realidad objetiva. Estos diferentes aspectos de la Idea son, así, los diferentes poderes con sus atribuciones y sus diferentes formas de acción, que permiten al Espíritu universal manifestarse sin cesar. Ese organismo del Estado es su constitución política."

pasar de la idea general de organismo a la idea particular de organismo de Estado o de Constitución política, y siempre lo será." <sup>239</sup>

Ampliando esta crítica a una crítica general de la filosofía hegeliana, Marx demuestra que constituye una construcción especulativa lograda por medio de la inversión de las relaciones entre el sujeto y el atributo, lo que permite a Hegel atribuir un papel creador, determinante, a los conceptos, a las categorías lógicas, subordinando a ellos la realidad concreta, objetiva. Al perder su carácter propio, ésta sólo tiene valor en la medida en que es la expresión de esos conceptos. "Trasformó el sujeto de la Idea en producto, en atributo de ésta. No determina el pensamiento según el objeto, sino, por el contrario, el objeto según un concepto fijado de antemano, que se sitúa en la esfera abstracta de la Lógica. No se trata para él de exponer la idea concreta de Constitución política, sino de ligar ésta a la Idea abstracta, de hacer de ella un eslabón del desarrollo de la Idea en sí, lo que constituye, evidentemente, una mistificación. Por otra parte, los diferentes poderes están determinados 'por la naturaleza del concepto' y son creados así, necesariamente, por la Idea abstracta. Su carácter deriva, no de su propia naturaleza, sino de un elemento que les es extraño, y su necesidad no está demostrada por el análisis de lo que constituye su esencia. Su destino se halla fijado de antemano por la 'naturaleza del concepto', preestablecida en los registros sagrados de la Lógica [...]. El alma del objeto —en este caso el Estado— está determinada aún antes de que exista su cuerpo, su realidad material, que, a decir verdad, no es más que apariencia. Lo esencial en las instituciones del Estado no consiste en ser determinaciones de éste, sino en poder ser consideradas, en su forma más abstracta, como determinaciones lógicas y metafísicas. Lo que constituye el verdadero centro de interés no es la Filosofía del Derecho, sino la Lógica. El objeto de la filosofía no es encarnar el pensamiento en determinaciones políticas, sino transformar las instituciones políticas en conceptos; para ella lo esencial no es el contenido lógico de las cosas sino la Lógica en sí. La Lógica no sirve para señalar el carácter real del Estado; por el contrario, el Estado sirve para probar la realidad de la Lógica." <sup>240</sup>

La Filosofía del Derecho adquiere así el carácter de una Lógica, debido a que reduce la realidad jurídica y política a conceptos y diferentes aspectos y grados del derecho, a diferenciaciones de la Idea, y de ello resulta que presenta, como por lo demás el conjunto de la filosofía de Hegel, un carácter a la vez esotérico y exotérico. Lo que interesa a Hegel es el carácter profundo de esa filosofía, su contenido esotérico, el desarrollo de los conceptos de la Lógica. La realidad objetiva, que constituye el aspecto exotérico de esta filosofía, no le interesa sino como expresión del concepto, y la reduce a una realidad no esencial, fenomenal. Pero como el concepto no tiene en realidad más contenido que ella, es en este plano, en el plano exotérico y no en el del concepto, donde se realiza el verdadero desarrollo de la historia y del derecho. <sup>241</sup>

<sup>239</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 411 y 414.

<sup>240</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 414-415-418.

<sup>241</sup> Cf. *ibid.*, pág. 407.

"Hay una historia doble, una historia esotérica y una exotérica. El contenido real se halla en la parte exotérica. El interés de la parte esotérica consiste en buscar siempre en el Estado la historia del concepto lógico. En realidad, en el plano exotérico se realiza el verdadero desarrollo."

El resultado de esta mistificación que hace del mundo la creación de una Voluntad imaginaria, de la actividad de la Idea Absoluta,<sup>242</sup> es que la realidad objetiva permanece inexplicable en Hegel, porque no está explicada en sus verdaderas determinaciones.<sup>243</sup>

Resumiendo su crítica en una fórmula lapidaria, Marx decía que si Hegel había sabido dar, en su Filosofía del Derecho, un carácter político a su Lógica, no había logrado dar una explicación lógica de la política<sup>244</sup> y concluía que, en lugar de reducir, como Hegel, el desarrollo histórico a un desarrollo de conceptos, era necesario explicarlo por su naturaleza misma, por su dialéctica interna.

Después de haber subrayado el carácter mistificador de la Filosofía del Derecho, Marx denuncia la utilización que hace Hegel de ese procedimiento de mistificación para justificar el sistema monárquico y feudal prusiano, al que opone su concepción política y social democrática y revolucionaria.

Hegel reduce a la Constitución lo esencial del Estado, que considera bajo la forma del Estado político opuesto a la sociedad burguesa; en lugar de deducir los rasgos generales de la Constitución del carácter específico del Estado, hace de ella, como lo había hecho del Estado, el producto de una construcción especulativa.<sup>245</sup>

Luego de haber atribuido al Estado un carácter absoluto, haciendo de él la encarnación de la Moralidad objetiva, Hegel se empeña en demostrar, en su exposición de la Constitución, que el Estado ideal que responde a todas las exigencias de la Moralidad es el Estado monárquico, tal como existía entonces en Prusia.

Contrario no sólo de la democracia, sino también de la monarquía constitucional, justifica el poder absoluto del monarca haciendo de él la personificación de la soberanía, lo que le permite atribuirle en realidad todos los poderes.<sup>246</sup>

<sup>242</sup> Cf. *ibid.*, pág. 440: "La comparación [de la realización concreta de la Voluntad] con la actividad teológica de la Voluntad considerada en sí, se manifiesta en definitiva como una mistificación, como una actividad abstracta, vacía de todo contenido, de la Idea."

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, pág. 412: "Lo que importa es reconocer la Idea absoluta, la Idea lógica en cada elemento del Estado o de la naturaleza; por eso los verdaderos sujetos [...] reducidos a no ser sino nombres dados a la Idea, no se conocen más que en apariencia. Son y permanecen inexplicables, porque no están comprendidos en su naturaleza específica."

<sup>244</sup> Cf. *ibid.*, pág. 458: "Hegel da un cuerpo político a su Lógica, no da la Lógica del cuerpo político."

<sup>245</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 420.

"La Constitución es, pues, racional en la medida en que sus elementos puedan ser reducidos a elementos lógicos abstractos. El Estado debe determinar su actividad, no según su naturaleza específica, sino conforme a la del concepto [...] Lo que constituye la esencia racional de la Constitución es, entonces, la Lógica abstracta y no el concepto de Estado. En lugar de tener el Concepto de Constitución tenemos la Constitución del Concepto."

<sup>246</sup> Cf. *ibid.*, págs. 426-427, 428-429.

"Si Hegel hubiera partido de los hechos verdaderos que constituyen la base del Estado, no habría tenido necesidad de hacer de éste, en forma metafísica, un sujeto [...] La subjetividad es cualidad propia del sujeto, la personalidad es cualidad propia de la persona. En lugar de considerarlos atributos de sus sujetos, Hegel ha hecho de ellos elementos independientes, que en seguida convierte, en forma mística, en sujetos."

"La existencia de los atributos constituye el sujeto; así, el sujeto es la existencia de la subjetividad. Hegel personifica los atributos, los sujetos, pero lo hace separándolos de sus sujetos, que son solamente los que les confieren su verdadera autonomía. El verdadero sujeto aparece luego como un resultado, como un atributo, en tanto que es necesario, en realidad, partir del sujeto y considerarlo en su objetivación. La sustancia mística se con-

Marx subraya el carácter arbitrario de la construcción especulativa mediante la cual Hegel confería al monarca un poder absoluto,<sup>247</sup> y muestra cómo, después de haber hecho de la soberanía una entidad, otorgando una realidad independiente a un atributo del Estado y separándolo de éste, transforma ese atributo en sujeto, haciendo del monarca la encarnación de la soberanía que encuentra en él su forma subjetiva.

Para conferir al monarca, cuyo poder es hereditario,<sup>248</sup> un poder prácticamente absoluto, le atribuye no sólo el poder ejecutivo, sino también el legislativo, que subordina al poder ejecutivo, lo mismo que el derecho de otorgar una Constitución y de modificarla.<sup>249</sup>

Al condenar esta concepción monárquica, que, excluyendo al pueblo del Estado, da al poder del monarca un carácter arbitrario y absoluto,<sup>250</sup> Marx rechaza la subordinación del poder legislativo al poder ejecutivo, que quita todo freno a éste.

Ampliando el debate, expone que para llegar a una justa concepción de la Constitución y de los poderes constitucionales, no hay que reducir, como lo hace Hegel, el Estado a la Constitución, que no es sino su forma exterior, sino considerar a ésta en su relación con el conjunto de la organización política y social.

Las constituciones, en efecto, no son creaciones espontáneas, independientes del desarrollo histórico; son producto de revoluciones y tienen, según sean obra

---

vierte así, en Hegel, en el verdadero sujeto, mientras que éste aparece como algo diferente a sí mismo, como un momento de esa sustancia [...] Así es como la soberanía, la esencia del Estado, es considerada, en primer lugar, como un elemento independiente y objetivo. Ese elemento objetivado debe luego convertirse naturalmente en sujeto, pero éste aparece como la encarnación de la soberanía, mientras que ésta no es, en realidad, otra cosa que la objetivación del espíritu de los sujetos del Estado.

"Hegel transforma todos los atributos del monarca constitucional, tal como existe en Europa, en determinaciones absolutas de la Voluntad. No dice: la voluntad del monarca constituye la decisión suprema, sino la decisión suprema de la Voluntad se encarna en el monarca [...] Confunde ambos sujetos: la soberanía, como subjetividad conciente de sí misma, y la soberanía como autodeterminación arbitraria de la voluntad bajo la forma de voluntad individual, para encarnar, en forma especulativa, la 'Idea' en un 'Individuo'."

<sup>247</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 439-440.

<sup>248</sup> Ridiculizando el poder hereditario, que en Hegel es propio, no sólo de la monarquía, sino también de la condición de par y del mayorazgo, Marx demuestra que Hegel atribuye con ello a un individuo lo que pertenece a la especie, a la colectividad, y termina en la apología de la animalidad. Cf. *ibid.*, págs. 526-527: "En la cima del Estado político es siempre el nacimiento lo que hace de ciertos individuos la encarnación de las más altas tareas del Estado. Las actividades supremas del Estado se encarnan, por el hecho del nacimiento, en un individuo, así como el carácter y el modo de vida son innatos en el animal. El Estado adquiere así, en sus más altas funciones, un carácter animal [...] Con ese sistema la naturaleza hace reyes y pares como hace ojos y narices [...] Las más altas dignidades sociales se encarnan, en ese sistema, en cuerpos particulares, predestinados por nacimiento."

<sup>249</sup> Cf. *ibid.*, págs. 464-465.

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*, págs. 429-430: "El monarca representa en el Estado la voluntad individual, absoluta y arbitraria [...] La 'Razón del Estado', la 'Conciencia del Estado', se encarnan en una sola persona, con exclusión de todas las demás; esa razón personificada no tiene otro contenido que la voluntad arbitraria del Yo, que 'El Estado soy Yo'."

Cf. *ibid.*, pág. 563, Carta de Marx a Ruge, mayo de 1843.

"El principio general de la monarquía es el hombre despreciado, despreciable y envilecido."

del poder ejecutivo o del legislativo, un carácter reaccionario o democrático.<sup>251</sup> Como Hegel veía en el Estado la realización de la Razón, y por lo mismo de la Libertad, no podía atribuir a la monarquía un poder completamente arbitrario y absoluto, que sería contrario al carácter racional del Estado, y quería limitar su poder dándole la forma pseudoconstitucional que entonces tenía en Prusia. Ello respondía, por otra parte, a su deseo de hacer algunas concesiones a la burguesía, cuya importancia y creciente papel en el dominio económico y social él veía. Pensaba poder realizar ese compromiso entre un sistema absolutista y feudal y el régimen parlamentario mediante la participación de la burocracia y de los "Estados" (tomados en su sentido prerrevolucionario) en el gobierno. Como cada uno representaba a su manera el interés general, la burocracia y los "Estados" debían impedir el ejercicio de un poder arbitrario y absoluto, y constituir el vínculo entre la monarquía y el pueblo.

Marx denunció esa concepción seudoliberal de gobierno, que sólo servía para ocultar el carácter reaccionario de la monarquía prusiana, y criticó primero la burocracia, a la cual reprochó, como lo había hecho en su artículo sobre los viñateros de Mosela,<sup>252</sup> el constituir una casta especial de funcionarios, opuesta al conjunto de la población, una corporación privilegiada, preocupada sobre todo de defender sus intereses particulares y que de ninguna manera representaba el interés general.<sup>253</sup>

Marx se dedica más extensamente a la crítica del carácter y del papel que Hegel adjudica a los "Estados" en el gobierno. Subraya primero la diferencia entre los "Estados" tal como existían en la Edad Media y los "Estados" bajo su forma moderna, tal como aún subsistían en Prusia. En la Edad Media, cuando no había separación entre la vida pública y los asuntos privados, y cuando éstos,

<sup>251</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 467-468: "El poder legislativo hizo la Revolución Francesa: él fue quien, cuando se manifestó, con su carácter particular, como elemento dominante, hizo las grandes revoluciones de carácter general y orgánico; no combatió la Constitución, sino sólo una forma particular, caduca, de Constitución, porque era el representante del pueblo, de la voluntad colectiva. El poder gubernamental, por el contrario, realizó las pequeñas revoluciones, las revoluciones retrógradas; no actuó en forma revolucionaria, a favor de una nueva Constitución contra la antigua, sino que tomó posición contra toda Constitución, precisamente porque, como poder gubernamental, era el representante de la voluntad particular, subjetiva y arbitraria."

<sup>252</sup> Cf. *ibid.*, págs. 368-370.

<sup>253</sup> Cf. *ibid.*, pág. 455.

"La burocracia es el formalismo de Estado en la sociedad burguesa. Representa, como corporación, la conciencia del Estado, la voluntad del Estado, el poder del Estado..."

Pág. 456: "El espíritu que anima a la burocracia es el espíritu formal de Estado. Convierte a éste en un imperativo categórico, y se cree así el fin último del Estado. Como de ese objetivo formal hace su contenido, está siempre en conflicto con los objetivos reales [...] La burocracia constituye el Estado imaginario, el espiritualismo del Estado. Por tal razón, cada objeto tiene un doble significado: uno real y uno burocrático. Trata la cosa real según su esencia burocrática, espiritual. La burocracia detenta la esencia del Estado, la esencia espiritual de la sociedad, y la considera como su propiedad privada."

Pág. 457: "Por ello la autoridad constituye su principio, y la deificación de la autoridad el fundamento de sus convicciones. Pero el espiritualismo se transforma en ella en bajo materialismo, en materialismo de la obediencia pasiva, de la creencia en la autoridad, de la actividad maquinal y formal [...] Por lo que se refiere a los burócratas tomados aisladamente, la defensa de los intereses del Estado se transforma en ellos en defensa de los intereses personales, en una caza de altos cargos, en un deseo de hacer carrera."

debido a ello, tenían un carácter político, los "Estados" que agrupaban a los hombres por categorías sociales tenían un carácter político y eran, en cierta manera, la síntesis de la sociedad y del Estado, debido a que defendían, al mismo tiempo que sus intereses particulares, el interés general. Por lo demás, sólo constituían esa síntesis en el marco y en el plano de un régimen que, siendo la negación de la libertad, no conocía una vida colectiva real y era, en realidad, la expresión social de la animalidad.<sup>254</sup>

Al suprimir el papel político de los "Estados" dándoles un carácter netamente social, la Revolución Francesa completó la separación que ya había comenzado a realizarse entre la vida social y la vida política.<sup>255</sup>

Ello determinó una organización política y social nueva. La sociedad moderna, la sociedad burguesa, en la cual la vida privada se halla separada de la vida pública, de la vida política concentrada en el Estado, se caracteriza por la búsqueda del interés particular.<sup>256</sup>

En la sociedad moderna, en la cual la industria y el comercio se han liberado de la tutela del Estado, los "Estados" han adquirido un carácter nuevo, profundamente diferente del que tenían en la Edad Media. Forman corporaciones de intereses privados en las que se expresa la voluntad de la burguesía de participar en la legislación, pero sólo teniendo en cuenta la defensa de sus intereses particulares.<sup>257</sup>

<sup>254</sup> Cf. *Mega*, I, t. II.

Pág. 437: "En la Edad Media toda esfera privada (propiedad, comercio, sociedad) tenía un carácter político, o, más exactamente, era ella misma una esfera política. En la Edad Media la Constitución política era la de la propiedad privada, porque ésta tenía un carácter político. La vida del pueblo se confundía con la del Estado. El hombre era el verdadero principio del Estado, pero era el hombre privado de libertad. Era la democracia de la servidumbre, el reino de la alienación absoluta..."

Pág. 487: "El espíritu de la Edad Media puede caracterizarse diciendo que existía una identidad entre los 'Estados' constituidos por la sociedad, y los 'Estados' en el sentido político de la palabra, porque la sociedad se confundía con la organización política y su principio orgánico era el del Estado."

Pág. 488: "Toda su existencia [de los Estados] tenía un carácter político, era la del Estado. Su actividad legislativa, su derecho de acordar impuestos al Imperio, no era sino la expresión de su importancia política [...] Los 'Estados' tenían, en la Edad Media, un poder legislativo, porque no tenían un carácter privado..."

Pág. 499: "La Edad Media constituye la historia animal de la humanidad."

<sup>255</sup> Cf. *ibid.*, pág. 497: "La Revolución Francesa completó la transformación de los 'Estados' políticos en 'Estados' sociales, o más bien, transformó las diferencias de Estado en la sociedad en diferencias puramente sociales, en diferencias de la vida privada, sin importancia política. La separación entre la vida política y la sociedad quedó así completada."

<sup>256</sup> Pág. 498: "La sociedad burguesa actual es la aplicación integral del principio del individualismo; la existencia del individuo constituye su fin último; la actividad, el trabajo, etc., no son sino medios para realizar ese fin."

<sup>257</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 541: "El Estado existe sólo como Estado político. La totalidad del Estado político está constituida por el poder legislativo; participar de ese poder significa participar del Estado político, afirmar y realizar su existencia como miembro del Estado. El hecho de que todos los individuos quieran participar del poder legislativo radica en la voluntad de todos de ser miembros reales, activos, del Estado, de concederse una existencia política, de afirmar y realizar su existencia bajo una forma política. Hemos visto, por otra parte, que el elemento constitutivo de los 'Estados' es la sociedad burguesa, considerada como poder legislativo, en su existencia política. El hecho de que la sociedad burguesa penetre en forma masiva y, si es posible, en su totalidad en el poder legislativo, que la verdadera sociedad burguesa quiera sustituir a la sociedad ficticia que detenta el

Como los "Estados" adquirieron un carácter político muy diferente, por lo demás, del que tenían en la Edad Media, Hegel piensa que representan, al menos parcialmente, el interés general. Por haber visto —y ese fue su mérito— la oposición fundamental entre la sociedad burguesa y el Estado político, la una representante de la esfera de los intereses particulares, el otro la de los intereses generales,<sup>258</sup> procura, para superar esta oposición —que se manifiesta en el hecho de que separa al burgués miembro de la sociedad del ciudadano miembro del Estado— y para remediar los peligros que acarrea, establecer un vínculo entre ellos, por medio de los "Estados" concebidos como organismos intermediarios entre el Estado y la sociedad.<sup>259</sup>

Este intento, dice Marx, de reunir el Estado político y la sociedad burguesa después de haberlos opuesto entre sí, haciendo de los "Estados" en cierta manera su síntesis, el término medio entre los intereses particulares y el interés general, está destinado necesariamente al fracaso.

Los "Estados", en el sentido moderno de la palabra, no representan, en efecto, el interés general; son parte integrante de la sociedad burguesa, cuya contradicción interna expresan.<sup>260</sup>

La sociedad burguesa, profundamente opuesta al Estado, no puede, por otra parte, como esfera de los intereses privados, constituir un organismo político representativo del interés general.<sup>261</sup>

poder, no es otra cosa que el deseo de la sociedad burguesa de darse una existencia política, o más bien de hacer de la existencia política su existencia real."

Pág. 476: "Además, por lo que se refiere a la mentalidad y la voluntad de los 'Estados', ellas se hallan sujetas a caución, porque, surgidas de la esfera de los intereses privados, están determinadas por ellos. En realidad, es el interés privado lo que constituye su interés general, y no el interés general lo que constituye su interés privado."

<sup>258</sup> Cf. *ibid.*, pág. 489.

"Hegel planteó la separación entre la sociedad burguesa y el Estado político como un momento necesario del desarrollo de la Idea, como una verdad racional. Hizo una exposición del Estado político, bajo su forma moderna, con la separación de sus diferentes poderes. Opuso el principio universal del Estado a los intereses particulares y a las necesidades de la sociedad burguesa. En una palabra, muestra siempre el conflicto que opone la sociedad burguesa al Estado."

<sup>259</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 489.

"Hegel opone la sociedad burguesa, como 'Estado' privado, al Estado político [...]. Pretende, por otra parte:

"1) No presentar la sociedad burguesa que se constituye en elemento legislativo, ni como una masa indiferenciada, ni como una masa que se disuelve en átomos. No acepta separación entre la vida civil y la vida política.

"2) Hace de los 'Estados' la expresión de esa separación de esos dos modos de vida, pero al mismo tiempo pretende que representen su identidad, su síntesis. No desconoce la oposición entre la sociedad burguesa y el Estado político, pero quiere que su unidad se realice dentro del Estado, haciendo de los 'Estados' de la sociedad burguesa el elemento legislativo de ésta."

<sup>260</sup> Cf. *ibid.*, pág. 481: "Los 'Estados' son la expresión de la contradicción entre el Estado y la sociedad que se manifiesta en el Estado político [...]. [Para Hegel] deben realizar su síntesis, pero no dice cómo pueden unir en ellos a esos contrarios."

Cf. *ibid.*, pág. 511.

<sup>261</sup> Cf. *ibid.*, págs. 492-493. "La sociedad burguesa es la esfera de los intereses privados que constituye su realidad inmediata, esencial, concreta. Sólo en la medida en que el poder legislativo se expresa en los 'Estados', la sociedad burguesa adquiere importancia y actividad política. Se le confiere así algo nuevo, una función particular, porque su carácter

Esa síntesis del Estado y de la sociedad, que contradice su propia concepción sobre la oposición radical entre ambos, termina necesariamente, por lo demás, en absurdos, porque para realizarla utiliza antiguas instituciones de carácter completamente diferente del de las instituciones modernas.<sup>262</sup>

Contradice, en fin, la concepción del movimiento dialéctico, que excluye los compromisos entre los extremos y que sólo puede realizarse por la acentuación de los contrarios.<sup>263</sup>

Asumió la misma posición revolucionaria que ya había tomado en su tesis;<sup>264</sup> rechazó la concepción de una evolución lenta y continua, que implica un compromiso entre los extremos, y le opuso la necesidad de un desarrollo revolucionario.<sup>265</sup>

La oposición establecida por Hegel entre el Estado y la sociedad era falsa, por lo demás, decía, porque el Estado verdadero no se distingue de la misma vida del hombre concebido en su universalidad.

Como Hegel no hace del Estado la expresión de lo Universal concreto y del hombre el verdadero sujeto de ese Universal, no considera el Estado como la manifestación de la vida colectiva, de la voluntad popular, sino como un Universal abstracto, separado de la vida social, de la vida colectiva.<sup>266</sup> Por tal razón puede oponerle a la sociedad, bajo la forma de Estado político, como un organismo que responde, al menos teóricamente, a las exigencias planteadas por la realización de la esencia humana, de la vida colectiva.

mismo de esfera de intereses particulares implica que no puede tener importancia ni actividad políticas. Su carencia de todo carácter político demuestra que, por principio, no debe tenerlo. Por constituir la esfera de los intereses privados, no puede tener como objetivo, en su actividad esencial, el interés general [...] La sociedad burguesa no constituye un 'Estado' político."

<sup>262</sup> Cf. *ibid.*, pág. 500. "Al mismo sujeto [los 'Estados'] se le da aquí diferentes acepciones; no obtiene de sí mismo su significación y su importancia; éstas le son atribuidas arbitrariamente [...] Es una forma mística, desprovista de todo espíritu crítico, de interpretar una antigua concepción del mundo con el sentido de una nueva concepción, lo que hace de ella algo heteróclito, en que la forma es la negación del contenido y el contenido la negación de la forma."

<sup>263</sup> Cf. *Alega*, I, t. II, pág. 502: "Hegel concibe la conclusión resultante de las premisas como algo compuesto. Puede decirse que en el desarrollo lógico que lleva a la conclusión, se manifiesta todo el carácter trascendental y el dualismo místico de su sistema. El término medio une contrarios irreductibles entre sí y oculta la oposición radical entre lo general y lo particular."

Pág. 506: "Los extremos verdaderos no pueden unirse, precisamente porque son extremos; no necesitan tampoco ser conciliados, porque son de naturaleza diametralmente opuesta. Nada tienen de común entre sí, no experimentan atracción recíproca alguna y no se completan."

<sup>264</sup> Cf. *ibid.*, pág. 132.

<sup>265</sup> Cf. *ibid.*, pág. 467: "El concepto de transformación progresiva es por una parte falso, y por la otra no explica nada."

<sup>266</sup> Cf. *ibid.*, pág. 427: "El dualismo proviene del hecho de que Hegel no considera que lo Universal constituya la esencia del Ser real, concreto, determinado, o más bien del hecho de que no considera ese Ser como el sujeto real de la esencia infinita."

Cf. M. Hess, *Filosofía de la acción*. Zlocisti, M. Hess. *Sozialistische Aufsätze*, pág. 44. "La esencia de la religión y de la política consiste en que alienan la vida real, la vida de los individuos, en una abstracción, en un 'Universal' que no tiene realidad ni existencia fuera de éstos." Págs. 47-48: "El Estado, individualidad abstracta bajo la forma de monarquía, se ha convertido en una universalidad abstracta bajo la Revolución que hizo triunfar el egoísmo por el desencadenamiento de la competencia."



Esa oposición entre el Estado político y la sociedad burguesa, que constituye la base de su sistema, es contraria a la noción verdadera de Estado, que, como expresión de la vida colectiva, no puede constituir una esfera particular, opuesta a la sociedad. En el Estado verdadero, en efecto, la vida del individuo se confunde con la de la colectividad, la esfera de los intereses privados con la del interés general, de manera que encarna lo Universal en forma, no abstracta, sino concreta. La oposición establecida por Hegel entre el Estado político y la sociedad burguesa no es sino el reflejo de las contradicciones inherentes a esa sociedad,<sup>267</sup> que provocan, por la oposición entre los intereses privados y el interés general, una separación entre el Estado y la sociedad.

Esa oposición es, por otra parte, más aparente que real, debido a que ambos tienen, como fundamento y contenido, la propiedad privada. Ésta constituye, en efecto, la sustancia tanto de la sociedad burguesa como del Estado político, cuyo papel esencial consiste en defender sus derechos e intereses por medio de todos sus organismos jurídicos y políticos.

El sistema de Hegel traduce e idealiza la importancia primordial de la propiedad privada en la constitución de la sociedad burguesa y del Estado político. A pesar de la primacía que él concede, en principio, al interés general, el interés privado es lo que predomina en su sistema, debido al papel fundamental que atribuye a la propiedad privada. Ésta, en efecto, es para él, al mismo tiempo que el elemento constitutivo de la personalidad humana, el fundamento y la sustancia de la sociedad burguesa y del Estado político,<sup>268</sup> y lo que él alaba con el nombre de Moralidad, no es en realidad otra cosa que la religión de la propiedad privada.<sup>269</sup>

La base de su Filosofía del Derecho es la defensa de la propiedad privada; en dicha obra justifica la propiedad feudal y la propiedad burguesa, cosa que por otra parte, como lo señala Marx, no deja de ser contradictoria. La conservación de la propiedad feudal no puede conciliar, en efecto, con el desarrollo del régimen burgués basado en la libertad de comercio y de industria, que excluye el régimen feudal.<sup>270</sup>

En su sistema, el Estado político y la sociedad burguesa, ambos basados en la

<sup>267</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 509-510.

<sup>268</sup> Cf. *ibid.*, pág. 518.

"La forma superior de la Constitución política es la de la propiedad privada, el grado superior de la mentalidad política es el de la propiedad privada."

<sup>269</sup> Cf. *ibid.*, pág. 528.

"La independencia, la autonomía en el Estado político [...] están basadas en la propiedad privada, que, bajo su forma extrema, aparece como propiedad territorial inalienable. La independencia política no proviene, pues, del espíritu mismo del Estado político, no es un don de éste a sus miembros, no es el espíritu que los anima. Por el contrario, los miembros del Estado político reciben su independencia de un elemento que no es el de ese Estado, de un elemento del derecho privado abstracto, de la propiedad privada considerada en sí. La independencia política es una atribución de la propiedad privada, y no la sustancia del Estado político. La importancia esencial, verdadera, de la propiedad privada se mide con la que tiene en el Estado político." A la tesis de Hegel en la cual sostiene que "el Estado es la realidad de la Idea moral" (§ 257), Marx responde: "La realidad de la Idea moral se manifiesta aquí como religión de la propiedad privada" (cf. *ibid.*, pág. 523).

<sup>270</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 437.

"Donde el comercio y la propiedad territorial no son libres, no se han liberado aún, no puede existir Constitución política."

propiedad privada, se alzan igualmente contra el pueblo, que se halla excluido de ellos, y los "Estados", que supuestamente tienen por misión defender los intereses del pueblo contra el poder arbitrario del monarca, no son más que defensores de la propiedad privada, de manera que la apología del Estado, que constituye la coronación de su doctrina, no es otra cosa que la de la propiedad privada.<sup>271</sup>

Deseoso, antes que nada, de justificar, con la monarquía prusiana, el régimen feudal que constituía su base económica y social, Hegel adjudica una importancia particular a la propiedad territorial y le atribuye un papel político y social preponderante, defendiendo con ello los intereses del feudalismo reaccionario contra la burguesía progresista. En particular esto aparece en la apología que hace del mayorazgo, forma de propiedad territorial inalienable, independiente de la sociedad y del Estado, en la cual se manifiesta plenamente la esencia de la propiedad privada.<sup>272</sup>

Como Hegel extendía su apología de la propiedad privada a todas las formas de ésta, justificando así, al mismo tiempo que el régimen absolutista y feudal, la sociedad burguesa, Marx se vio llevado, a través de su análisis del carácter, el papel y los efectos de la propiedad privada, a pasar de la crítica de la monarquía prusiana a la de la sociedad burguesa.

Mientras que en sus artículos de la *Gaceta renana*, en particular en aquel sobre el robo de leña, se había conformado con denunciar los excesos de la propiedad privada y reclamar que el Estado dejara de protegerla en forma particular, ahora la condenaba en sí misma, como fuente de los males esenciales de la sociedad burguesa y del Estado político, y exigía su supresión radical.

En especial, veía en ella la razón de la separación entre el Estado y la sociedad. El régimen de la propiedad privada, al impedir, por la competencia que engendra, que los hombres lleven en la sociedad una vida colectiva conforme a su verdadera naturaleza, provoca la formación del Estado político que responde, teóricamente al menos, por su carácter de universalidad, a las exigencias de la vida colectiva.

Esta oposición entre la sociedad burguesa y el Estado político produce la separación entre el burgués, miembro de la sociedad, y el ciudadano, miembro

<sup>271</sup> Cf. *ibid.*, pág. 513.

"La posesión de la propiedad territorial reemplaza la del espíritu público."

<sup>272</sup> Cf. *ibid.*

Pág. 518: "El mayorazgo no es sino la manifestación exterior de la naturaleza profunda de la propiedad privada."

Pág. 519: "El mayorazgo no es en realidad más que una consecuencia del derecho de propiedad territorial bajo su forma absoluta; representa la propiedad territorial bajo su forma estereotipada, en el grado más alto de su independencia, en sus últimas consecuencias..."

"¿Cuál es el contenido de la Constitución política [...] cuál es su sustancia? El mayorazgo, ese grado extremo de la propiedad privada, representa a ésta en su forma soberana, ¿y qué poder ejerce el Estado sobre la propiedad privada que reviste la forma de mayorazgo? Le da autonomía, aislándolo de la familia y de la sociedad. El poder que ejerce sobre ella no es más que el poder que corresponde a la propiedad privada [...] ¿qué le queda en su oposición a ésta? La ilusión de que es el elemento determinante, cuando en realidad es determinado. Quiebra, ciertamente, la voluntad de la familia y de la sociedad, pero sólo para realizar la voluntad de la propiedad privada, independiente de la familia y de la sociedad, y para reconocer en ésta el modo de Ser supremo del Estado político y de la moralidad."

del Estado. Mientras el hombre, como burgués, lleva su vida real, concreta, en la sociedad, como ciudadano aparece en el Estado político, en el cual está despegado de la sociedad, es decir, de su realidad empírica, como un ser privado de su esencia.<sup>273</sup>

Se produce así, entre el Estado político y la sociedad burguesa, una oposición similar a la que causa, en el plano religioso, la separación entre el cielo y la tierra, entre la vida celeste y la vida terrestre. Al igual que, en el dominio religioso, el hombre hace en el cielo, pero en forma imaginaria, ilusoria, una vida conforme a su verdadera naturaleza, hace, como ciudadano, una vida análoga en el Estado.<sup>274</sup>

Partiendo de ese análisis de la sociedad burguesa y del Estado político, Marx opone al conservadorismo hegeliano y al liberalismo burgués, ambos basados en la defensa de la propiedad privada, su concepción de la democracia, que entiende en un sentido, no burgués, sino socializante, viendo en ella la expresión de la voluntad y de la soberanía populares, tanto en el plano político como en el social.<sup>275</sup>

En su crítica del Estado político, dirigida a la vez contra el Estado hegeliano y contra el Estado liberal, Marx se inspira en numerosas críticas hechas contra este último por los socialistas, quienes habían demostrado su incapacidad de resolver el problema social; en particular, en críticas de Hess, que había subrayado los defectos comunes a todas las constituciones que no se basan en la soberanía popular.<sup>276</sup>

<sup>273</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 494-495.

"Al hallarse separados la sociedad burguesa y el Estado, igualmente lo están el ciudadano y el burgués miembro de la sociedad. Para comportarse como ciudadano y adquirir importancia y eficacia políticas, el hombre debe deshacerse de su condición de burgués y hacer abstracción de la misma [...] La separación entre la sociedad burguesa y el Estado político aparece necesariamente como una separación entre el ciudadano y la sociedad burguesa que constituye su realidad empírica; como miembro ideal del Estado, es, en efecto, diferente de su ser real, concreto, y se opone a éste."

<sup>274</sup> Cf. *ibid.*, pág. 436.

"De los diferentes momentos de la vida popular, el más difícil de realizar es el Estado político, la Constitución. Ésta se concreta bajo la forma de Razón universal, que se opone a las demás esferas, como una realidad del Más Allá. La Constitución política ha sido, hasta ahora, la esfera religiosa, la religión de la vida popular, el cielo de su Universalidad, por oposición a la existencia terrestre de su realidad. La esfera política era la única del Estado cuyo contenido y forma tenían un carácter colectivo, un carácter general, pero, debido a su oposición a las demás esferas, ese contenido adquiría un carácter formal y particular."

Cf. pág. 528.

<sup>275</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 433.

"Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: ese es el problema. Se puede hablar de una soberanía del pueblo opuesta a la que encarna el monarca. No se trata entonces de una sola y misma soberanía, sino de dos concepciones absolutamente opuestas de la soberanía, una de las cuales se encarna en un monarca y la otra no puede ser realizada más que por el pueblo."

Pág. 434: "La democracia es la solución del problema de la Constitución. La Constitución no existe en sí, en su esencia, sino que descansa en su verdadero fundamento, que es el hombre real, el pueblo real, y aparece como la obra de éste. Se presenta bajo su forma verdadera, como libre producto del hombre."

Pág. 435: "La democracia realiza la esencia de todas las constituciones, el hombre socializado..."

<sup>276</sup> Cf. Zlocisti, M. Hess. *Sozialistische Aufsätze*, pág. 75: Socialismo y comunismo.

"El Estado constitucional debe otorgar la soberanía al pueblo, pero como tiene que

Al considerar el Estado, no en su universalidad concreta, que engloba la vida entera del pueblo, sino en su universalidad abstracta, como Estado político, Hegel lo reduce a la Constitución.

Contrariamente a lo que él piensa, ésta no constituye la esencia del Estado, sino que es sólo su forma exterior.<sup>277</sup> La prueba es que Estados que tienen como contenido real el mismo orden social, basado en la propiedad privada, pueden tener constituciones muy diferentes, como por ejemplo Estados Unidos, que tiene una Constitución republicana, y Prusia, que es una monarquía.<sup>278</sup>

A pesar de sus constituciones diferentes, los Estados políticos tienen de común el hecho de formar organismos separados de la sociedad burguesa y de representar, frente a ella, pero en forma ilusoria, el interés general.<sup>279</sup>

Lejos de encarnar efectivamente la esencia real de los hombres, el Estado político constituye, bajo todas sus formas, un organismo extraño al hombre que desarrolla su vida real en la sociedad. Para suprimir ese dualismo, esa separación entre el Estado y la sociedad, no basta cambiar, a través de reformas políticas, la forma del Estado, remplazar la monarquía absoluta por la monarquía constitucional, o ésta por la república, porque la lucha entre estas formas diferentes sigue siendo una lucha en el marco del Estado abstracto, opuesto a la sociedad.

Así sucede respecto de todas las formas de Estado político. Aunque la monarquía constitucional señala un progreso sobre la monarquía absoluta, forma acabada de la alienación, no libera al hombre de ésta.<sup>280</sup> La propia república, que constituye igualmente un progreso respecto de la monarquía, dado que expresa la voluntad del pueblo, sólo lo hace de una manera formal, en una forma

garantizar la libertad personal abstracta, la propiedad, debe, en cuanto constituye la unidad, la generalidad abstracta de los individuos, colocarse por encima de ellos y oponérseles. De ahí nace la contradicción que hace que el pueblo, que quiere ser su propio amo, se divida en gobernantes y gobernados, en amos y servidores. El derecho de legislar, que debería pertenecer al pueblo entero, sólo lo ejerce la parte de éste que supo adueñarse del poder por la fuerza y por la astucia. El Estado constitucional, tal como existe en Norteamérica desde mediados del siglo XVIII, y en parte en Europa después de la Revolución Francesa, constituye un progreso sobre el Estado feudal, teocrático y despótico [...]. Pero en principio, poco importa la forma de gobierno, por ser cada uno en sí opuesto a la libertad y a la igualdad absolutas, y en todo gobierno, desde el despotismo a la república, desde la monarquía hereditaria al gobierno electivo surgido de la mayoría de votos, subsisten la dominación y la servidumbre."

<sup>277</sup> Cf. *ibid.*, pág. 478.

"El Estado constitucional es aquel en el cual el interés del Estado, como interés verdadero del pueblo, existe sólo de manera formal."

<sup>278</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 436: "La propiedad, en una palabra, todo el contenido del derecho y del Estado, es, con poca diferencia, igual en Norteamérica y en Prusia. La república es allí una simple forma de Estado, como aquí lo es la monarquía. El contenido del Estado permanece fuera de esas constituciones."

<sup>279</sup> Cf. *ibid.*, pág. 476.

"En los Estados modernos, como en la Filosofía del Derecho de Hegel, los asuntos públicos, considerados en su auténtica realidad, sólo tienen un interés formal, o, mejor dicho, sólo lo que es formal constituye un asunto público."

<sup>280</sup> Cf. *ibid.*, pág. 492.

"La Constitución representativa señala cierto progreso, porque es la expresión franca, neta y consecuente, del Estado moderno, y traduce abiertamente la contradicción del mismo."

política limitada a la esfera imaginaria de un interés general separado de los intereses particulares.<sup>281</sup>

Las reformas constitucionales, que no modifican la esencia del Estado político, ni la de la sociedad burguesa, dejan que su oposición subsista.

Como el Estado político no expresa realmente la voluntad y la soberanía populares, tiene necesariamente un carácter antidemocrático y sólo sirve, en realidad, para mantener al pueblo en la servidumbre, de manera que sus diferentes formas no se distinguen profundamente las unas de las otras.

Sólo la "verdadera" democracia, es decir, la democracia no simplemente formal sino real, permite abolir la oposición entre el Estado y la sociedad, entre la vida privada y la vida pública. En efecto, en la "verdadera" democracia, donde los asuntos públicos no se distinguen de los privados, el Estado que tiene como contenido real la vida misma del pueblo se confunde con la sociedad a través de la unión que se realiza en él del interés general y del interés particular, de la vida política y de la vida social. "Todas las demás formas de Estado constituyen, cada una, una forma particular, determinada, de Estado. En la democracia, el principio formal se confunde con el principio material; de ese modo realiza la unión, la síntesis verdadera de lo general y de lo particular. En la monarquía, como en la república, en tanto que formas particulares de Estado, el hombre político tiene una existencia particular, distinta de la existencia apolítica que lleva como persona privada. La propiedad, los contratos, el matrimonio, la sociedad, aparecen como formas de ser particulares, distintas del Estado político, como un contenido real frente al cual éste desempeña el papel de elemento regulador [...]

"En la democracia, el Estado político, como organismo de diferente contenido, no es más que una forma de ser particular del pueblo, un modo particular de su vida. En la monarquía, por ejemplo, el elemento particular, la Constitución, representa el elemento general que domina y regula todos los elementos particulares, mientras que en la democracia el Estado no es algo distinto, diferente de los otros elementos [...]

"En todas las formas de Estado, diferentes de la democracia, el Estado, es decir, la ley, la Constitución, representa el elemento soberano que sin embargo no reina verdaderamente, porque no se integra en forma efectiva en las esferas no políticas. En la democracia, la Constitución, la ley, el Estado, no son sino autodeterminaciones del pueblo; el Estado no es, como constitución política, otra cosa que una forma de ser particular de éste [...]. En la democracia el Estado abstracto deja de ser el elemento soberano."<sup>282</sup>

Como la democracia que en forma armónica reúne en sí todos los modos de vida de los hombres constituye un Universal no abstracto, como el Estado político, sino concreto, el individuo no se distingue en él de la especie, de la colectividad, y puede, por ello mismo, realizar en él plenamente su personalidad.<sup>283</sup>

<sup>281</sup> Cf. *ibid.*, pág. 436.

"La lucha entre la monarquía y la república es aún una lucha dentro del Estado abstracto."

<sup>282</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 435-436.

<sup>283</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 431.

"La persona existe verdaderamente como expresión concreta de la idea de personalidad en su forma colectiva, sólo cuando comprende la totalidad de las personas."

Cf. igualmente, págs. 446-447.

Al estar abolida la separación entre la sociedad y el Estado, el individuo y la colectividad, el Estado político, distinto de la sociedad, se convierte en un organismo inútil, superfluo, que debe ser abolido.<sup>284</sup>

En la "verdadera" democracia, el pueblo, en lugar de estar excluido del Estado, constituye su esencia, por lo cual ésta es perfecta sólo cuando existe para todo el pueblo, que debe desempeñar un papel preponderante; ello implica la abolición de toda servidumbre, en particular la de la clase trabajadora, en realidad excluida de toda participación real en la dirección del Estado.

La forma de Estado de la "verdadera" democracia es la república, pero no tiene, como en la democracia burguesa, un carácter formal, debido a que la vida política se confunde con la vida social, el Estado con la sociedad.<sup>285</sup>

La realización de la "verdadera" democracia exige una transformación radical del Estado y de la sociedad, que deben asumir ambas, como contenido real de la vida de la especie, la vida colectiva.

Como Marx no percibía aún el papel de la lucha de clases y de la revolución proletaria en la transformación política y social, se veía necesariamente llevado a concebir que la transformación de la sociedad burguesa y del Estado político, y la instauración de la "verdadera" democracia, deberían realizarse de otra manera que por la revolución proletaria, lo que explica que los medios que preveía para lograr esa transformación radical del Estado y de la sociedad —reemplazo de la monarquía por la república, establecimiento del sufragio universal—<sup>286</sup> no superaban en realidad los que preconizaba el radicalismo democrático burgués.

Sin embargo, al plantear como objetivo que era preciso alcanzar la "verdadera" democracia, es decir, un Estado racional en el cual los intereses particulares se confundan con el interés general y que, a diferencia de la democracia burguesa, descanse, no en la propiedad privada, con los deseos individualistas y egoístas que engendra, sino en la vida colectiva, se vio llevado, por la crítica de la propiedad privada concebida como negación de la vida colectiva, a orientarse hacia el comunismo.

Sin haber llegado aún a una noción clara de la lucha de clases y de la acción revolucionaria del proletariado en el desarrollo histórico, comenzaba a ver, en efecto, que las diferencias de clases están determinadas por el régimen de la propiedad privada. Subrayaba así que la exclusión de la propiedad hacía del proletariado, no un miembro, sino un instrumento de la sociedad burguesa. "La clase social caracterizada por la carencia de propiedad y por el trabajo inmediato constituye, no tanto un 'Estado' de la sociedad burguesa, como la base sobre la que descansan y actúan las clases que la componen."<sup>287</sup>

Observaba, por lo demás, que la lucha entre los pobres y los ricos constituía

<sup>284</sup> Cf. *ibid.*, pág. 435: "Los franceses modernos consideran que en la verdadera democracia el Estado político desaparece, lo que es cierto siempre que no se lo considere como constituyente de una Universalidad en tanto que Estado político, en tanto que Constitución."

<sup>285</sup> Cf. *ibid.*, pág. 436.

"La república política es la expresión de la democracia en los marcos del Estado abstracto. La forma de Estado de la verdadera democracia es la república, pero ésta deja de tener el carácter de una Constitución puramente política."

<sup>286</sup> Cf. *ibid.*, pág. 544.

<sup>287</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 498.

un elemento importante de la historia, y que su papel ya se había manifestado en particular en la historia romana.<sup>288</sup>

Hacía resaltar igualmente el papel que desempeñaban los intereses privados en la formación y en la acción de los partidos políticos; señalaba, por ejemplo, que la Cámara de los Lores y la Cámara de los Comunes en Inglaterra se caracterizaban en esencia por defender intereses económicos y sociales diferentes, llegando así a concepciones muy aproximadas a las de Engels.<sup>289</sup>

Su progreso en el plano revolucionario iba acompañado, en el plano ideológico, por una superación del idealismo, por una ampliación y una profundización de su concepción de la historia, que lo orientaban hacia una concepción materialista nueva, de carácter histórico y dialéctico, que respondía a los intereses de clase, no ya de la burguesía, sino del proletariado.

Su filosofía militante, basada en una unión cada vez más estrecha de la teoría y la práctica con vistas a la transformación radical de la sociedad y del Estado, que lo conducía a buscar en la práctica, en la acción revolucionaria, la solución de los problemas que se le planteaban, lo llevó, en efecto, por la posición cada vez más antidealista y antimetafísica que adoptó, a un materialismo basado en el análisis de las relaciones sociales.<sup>290</sup> La crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel constituiría, así, la primera gran etapa de elaboración del materialismo histórico, base teórica sobre la cual Marx desarrollaría su doctrina revolucionaria proletaria.

Conservó de Hegel su concepción del desarrollo dialéctico de la historia, que obedece a leyes objetivas, y utilizó esta concepción desde el punto de vista de la acción revolucionaria, cosa que sólo podía hacer rechazando el idealismo hegeliano, y, en forma más general, la filosofía especulativa.

Como Hegel, incluía el desarrollo del hombre en el de la historia, y señalaba que ese desarrollo, lejos de ser la expresión del movimiento de la Idea, está determinado por la actividad política y social. Comprendiendo el papel que desempeñaban en ese desarrollo las relaciones entre la propiedad privada y la organización de la sociedad y del Estado, comenzó a concebir que el movimiento histórico se confunde con el desarrollo social, determinado por las contradicciones engendradas por el régimen de la propiedad privada.

Esa negación del idealismo, que lo llevó a sustituir la dialéctica idealista por una dialéctica materialista, determinó una inversión total del hegelianismo, que se expresó en una concepción diametralmente diferente del individuo, de la sociedad y del Estado, y, en forma general, de los problemas sociales.

Marx se apartó primero, fundamentalmente, de Hegel en su concepción del individuo, como se ha visto antes. Mientras éste oponía el individuo al Estado, Marx consideraba que el individuo sólo existe verdaderamente en sus relaciones con los demás individuos, en sus relaciones sociales; que éstas constituyen la esencia del Estado, que por tal motivo no se puede oponer a los individuos: "...Hegel concibe los asuntos y las actividades del Estado en forma abstracta, en sí, y, por oposición a ellos, las individualidades particulares, pero olvida que

<sup>288</sup> Cf. *ibid.*, pág. 532: "En su historia [de los romanos] vemos aparecer la lucha entre los pobres y los ricos [patricios y plebeyos]."

<sup>289</sup> Cf. *ibid.*, págs. 534-535.

<sup>290</sup> Cf. *ibid.*, pág. 510; cf. pág. 196, n. 1.

la individualidad particular es una individualidad humana, y que los asuntos y las actividades del Estado son funciones humanas; olvida que la esencia de la personalidad particular no es su barba, su sangre, sus cualidades físicas, sino sus cualidades sociales, y que los asuntos del Estado no son más que modos de existencia y de acción de las cualidades sociales de los hombres. De ello resulta que los individuos, en la medida en que encarnan los asuntos y los poderes del Estado, deben ser considerados, no en sus cualidades privadas, sino en sus cualidades sociales [...]. La persona sólo existe verdaderamente como expresión concreta de la idea de personalidad, concebida bajo la forma colectiva y comprendiendo la totalidad de las personas."<sup>291</sup>

De esta falsa concepción del individuo se derivaba, decía Marx, la falsa concepción hegeliana del Estado. Al unir en sí lo universal y lo particular, el individuo constituye el fundamento del Estado, que, lejos de representar frente a él y contrariamente a él, lo Universal, no es sino la expresión concreta de la universalidad realizada en cada individuo.<sup>292</sup>

Esta concepción del individuo, por constituir, mediante la unión en él de lo particular y lo universal, el contenido real del Estado, lo llevaba a considerarlo asimismo como el sujeto verdadero de la historia, cosa que le hacía rechazar la forma idealista con que Hegel planteaba y resolvía los problemas históricos esenciales, en particular el de la libertad.

En lugar de considerar la historia como el producto de una dialéctica interna de la Idea, en el curso de la cual la libertad y la necesidad se hallan, por así decirlo, predestinadas en sus determinaciones y la libertad sometida a la necesidad,<sup>293</sup> hay que señalar, decía, el papel activo de los hombres en la realización de la libertad y su acción determinante en la marcha de la historia.<sup>294</sup>

Marx colocaba así en primer plano la acción revolucionaria de los hombres y rechazaba la concepción hegeliana de un desarrollo histórico lento y continuado, resultante de un compromiso entre las fuerzas opuestas, compromiso que es contrario al movimiento dialéctico engendrado por la acentuación de los contrarios,

<sup>291</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 423-424-431.

Vemos aquí la diferencia entre Marx y los existencialistas en la concepción del individuo. En lugar de considerar al hombre como un ser aislado, que existe en sí, Marx lo considera en su calidad social, encarnando por su actividad la vida colectiva, y por ello mismo lo universal.

<sup>292</sup> Cf. *ibid.*, pág. 427.

"En Hegel el dualismo proviene del hecho de que lo universal no es considerado como esencia del ser finito, determinado, que existe realmente; o sea, que el ser real no es el verdadero sujeto de lo universal."

<sup>293</sup> Cf. *ibid.*, pág. 415.

"Los diferentes poderes del Estado [en Hegel] no están determinados por su naturaleza propia, sino por un elemento extraño. La necesidad de su creación no se deduce de su esencia, ni se demuestra. Su destino está fijado de antemano por la 'naturaleza del concepto'."

Pág. 467: "Hegel presenta siempre el Estado como realización del Espíritu libre; en realidad resuelve todos los problemas difíciles recurriendo a una necesidad natural que se opone a la libertad."

<sup>294</sup> Cf. *ibid.*, pág. 468: "Si lo planteamos bien, el problema de la Constitución se reduce a esto: '¿Tiene el pueblo derecho a darse una nueva Constitución?' Cosa que sólo puede afirmarse con reservas, porque en cuanto una Constitución deja de ser la expresión real de la voluntad popular, adquiere un carácter ilusorio."



y que se realiza a través de las crisis y de las revoluciones que nacen de esa acentuación.<sup>295</sup>

Esta concepción del desarrollo histórico que comenzaba a manifestarse en él, le hacía superar, al mismo tiempo que el idealismo hegeliano, el materialismo de Feuerbach.

Así como conservaba de Hegel, superándolos, los elementos progresistas de su doctrina, y en particular su concepción del desarrollo dialéctico de la historia, tomaba de Feuerbach, también superándolo, al mismo tiempo que su principio materialista, que planteaba la primacía de la realidad objetiva independiente de la conciencia, su concepción de la alienación como elemento fundamental de todos los males sociales.<sup>296</sup>

La concepción del materialismo histórico y dialéctico a la que llegaba, y que resultaba, no de una síntesis, de una fusión de los elementos fundamentales del hegelianismo y del feuerbachismo, sino de la doble superación de ambos, estaba fundamentalmente determinada por su concepción democrática revolucionaria. Al seguir apegado al principio de la propiedad privada, base de la sociedad burguesa, Feuerbach no podía superar el idealismo con un materialismo consecuente que se extendiera a todas las esferas de la vida humana y respondiera a la ideología revolucionaria proletaria. Por ello, para resolver los problemas sociales que se le planteaban, se vio llevado a mistificar las relaciones humanas mediante la idealización del hombre y de la naturaleza, lo que le hacía rechazar, al mismo tiempo que el idealismo especulativo de Hegel, su concepción del desarrollo dialéctico de la historia, y remplazarlo por una utopía sentimental en la que el elemento regulador de las relaciones sociales no era la actividad humana, sino el amor.

Al plantear el problema de la alienación en el plano político y social, Marx superaba ese humanismo sentimental. En efecto, si bien parecía que formalmente se trataba aún, para él, de la realización de la esencia humana en el sentido feuerbachiano de la palabra, esa realización adquiriría un nuevo sentido, debido a que estaba ligada, no a la transformación de la conciencia religiosa, sino a la de la organización política y social, a la que ya daba, con su crítica de la propiedad privada, un sentido socializante.

Se interesaba de más en más por el análisis de las relaciones sociales, y rechazaba la idea de Feuerbach, de reducir esas relaciones a los vínculos naturales que unen a los hombres entre sí y con la naturaleza, lo mismo que su concepción de la sociedad en la forma general y vaga de especie. Remplazaba la concepción antropológica de Feuerbach, de inspiración aún semiburguesa, y basada en las relaciones entre los individuos considerados como tales, por la de la colectividad social, la noción de especie por la de sociedad, las relaciones naturales entre los hombres por las relaciones sociales, basadas en el régimen de propiedad privada, determinante de los diferentes modos de vida social.

A través de su crítica de la propiedad privada, rechazaba la ideología burguesa

<sup>295</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 467.

<sup>296</sup> En toda su *Crítica de la Filosofía del Derecho* se encuentra la influencia de Feuerbach: necesidad de invertir la relación idealista entre el sujeto y el atributo para llegar a la verdad (págs. 406-407-410), denuncia del procedimiento de mistificación, que hace del elemento creador el producto de lo que éste ha creado (pág. 447), necesidad de considerar al hombre en su realidad concreta, sensible, en lugar de reducirlo a una abstracción (pág. 446), etc.

y la feuerbachiana, y señalaba que el problema de la alienación no podía resolverse ni en el marco de la sociedad y del Estado burgués, ni por el humanismo de Feuerbach; su solución exigía la supresión del Estado político y de la sociedad burgueses.

Esto le hacía superar asimismo, por un antiutopismo que se inspiraba en los orígenes de Hegel,<sup>297</sup> en cierta medida el comunismo de Hess, que, apoyándose en el humanismo feuerbachiano, hacía del egoísmo el atributo de alguna manera metafísico de la sociedad burguesa, al que opuso el comunismo como encarnación de las tendencias altruistas de la humanidad.

Aunque todavía realizaba esa crítica con una terminología hegeliana y feuerbachiana, cosa que se explica debido a que su concepción materialista y comunista apenas se estaba conformando, le confería, por su posición revolucionaria, un sentido nuevo. Es así cómo cuando habla de la Razón que debe regular los asuntos del Estado,<sup>298</sup> la considera, no en el sentido idealista hegeliano, sino como expresión del progreso revolucionario. Del mismo modo, la libertad no está encerrada en un sentido general y abstracto, sino que se confunde, para él, con la emancipación del pueblo. Cuando utiliza, en fin, el concepto de especie, le da siempre el sentido de colectividad democrática; al hablar del poder legislativo hace de él la expresión de la voluntad colectiva, de la especie, y asocia estos dos términos en un mismo sentido.<sup>299</sup>

Con esa superación de la dialéctica idealista hegeliana y del antropologismo de Feuerbach por una dialéctica materialista, inherente a la realidad social, veía ya, sin llegar aún a generalizar esa concepción, que lo que constituye la historia es el desarrollo de esa dialéctica.<sup>300</sup> Entreveía, asimismo, que el elemento determinante de las relaciones sociales era la lucha entre poseedores y desposeídos, y consideraba ya, sin expresarlo aún explícitamente, que la emancipación de los desposeídos era la exigencia fundamental de la democracia.

Esto lo llevaba, en fin, a una concepción nueva de la naturaleza y del papel de la filosofía, que debe traducir las necesidades reales de los hombres por medio de la teoría, cuyo criterio es la práctica, y que halla su expresión en la crítica, cuyo fin es dirigir la lucha por el progreso.

Esa dialéctica materialista y revolucionaria sólo aparecía todavía, sin embargo, en el primer estadio de su elaboración; le faltaba, en efecto, un elemento esencial: la noción clara del papel de la lucha de clases y de la acción revolucionaria del proletariado en el desarrollo histórico.

La Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel señalaba con exactitud el momento en que, planteando el problema de la alienación en el plano político y social, Marx sólo llegaba a la solución de la "verdadera" democracia, que todavía no concebía muy claramente en el plano de las oposiciones sociales, de la lucha

<sup>297</sup> Cf. Hegel, *Filosofía del Derecho*, Obras, t. 7, Stuttgart, 1938, Prefacio, pág. 32: "La filosofía es el estudio de lo racional, de lo que está presente y es real, y no la creación de un ideal situado en el más allá."

<sup>298</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 425.

<sup>299</sup> Cf. *ibid.*, pág. 468.

<sup>300</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 481: "Los 'Estados' son la expresión de la contradicción entre el Estado político y la sociedad burguesa, que se manifiesta en el Estado, y constituyen, al mismo tiempo, la exigencia de la supresión de esa contradicción."

Fág. 509: "El poder legislativo expresa la antinomia entre el Estado político y la sociedad burguesa, la contradicción inherente al Estado abstracto."

de clases, cuya importancia ya había sido destacada por Babeuf y Blanqui, y después de ellos por Weitling y también por L. von Stein.

Además, es interesante señalar que la palabra "verdadera", que agregaba a la democracia, calificaba entonces a las doctrinas sociales que, al no situarse en el plano de la lucha de clases, se aplicaban a la humanidad entera, a una humanidad socialmente indiferenciada (cf. el comunismo "verdadero" de Bakunin, y más tarde el socialismo "verdadero" de K. Grün).

Sin embargo, como el principio de la propiedad privada le parecía ya, por su oposición al establecimiento de la vida colectiva, la causa fundamental de la alienación humana, y dado que planteaba como exigencia primordial la necesidad de abolir esa alienación por una transformación radical de la sociedad y del Estado, se vería llevado, ahondando en el análisis de las consecuencias políticas y sociales de la propiedad privada,<sup>301</sup> a ver, en la abolición radical de ésta, la condición necesaria de la transformación social, y en el proletariado el elemento revolucionario destinado a operar esa transformación por medio de la destrucción de la sociedad burguesa. Después de haber concebido la "verdadera" democracia como la forma racional de Estado, pronto consideraría que ese Estado racional no podía ser sino la obra de una revolución comunista proletaria. Franquearía esa etapa de la "verdadera" democracia al comunismo en sus artículos de los *Anales franco-alemanes*.

Luego de la supresión de los *Anales alemanes* y de la *Gaceta renana*, se produjo una escisión en la izquierda hegeliana. Con el pretexto de que ni la burguesía ni el pueblo los habían apoyado en su lucha contra el Estado prusiano, la mayoría de los Jóvenes Hegelianos se fueron apartando cada vez más del movimiento político y social, al cual consideraban que, lejos de favorecer el desarrollo del Espíritu, de la Conciencia universal, que ellos juzgaban lo esencial, lo frenaba. En realidad, con ello ocultaban su temor a comprometerse en una acción política que demostraba ser cada vez más peligrosa. En su aislamiento e impotencia, se orientarían deliberadamente, bajo la dirección de B. Bauer y de Stirner, hacia el individualismo y el anarquismo, reivindicando la autonomía absoluta del individuo y condenando todo lo que se oponía a ésta: religión, sociedad, Estado.

Los demás Jóvenes Hegelianos, Ruge, Hess, Engels y Marx, emprendieron el camino opuesto. Rechazaron el liberalismo, que creían incapaz de realizar la emancipación humana, pensando que ésta sólo podía ser obra de una profunda transformación política y social, y pasaron, bajo la influencia del humanismo de Feuerbach, en un plano aún semifilosófico, a un democratismo radical o al comunismo.

En esta nueva orientación de su pensamiento y de su acción, determinada esencialmente por las condiciones particulares de la lucha política y social en Alemania, se inspiraron al principio en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y en los *Principios de la filosofía del futuro*, de Feuerbach, trabajos en los que éste había expuesto su doctrina materialista y sus concepciones sociales. Mostraba en ellos cómo, mediante una inversión de las relaciones entre el sujeto

<sup>301</sup> Proyectaba hacer, inmediatamente después de la Crítica de la Filosofía del Derecho, una crítica de la concepción hegeliana de la sociedad burguesa (cf. *Mega*, I, t. I, pág. 479).

y el atributo, análoga a la que se produce en la religión, la filosofía idealista hace del hombre y del mundo el atributo de la Idea transformada en sujeto creador. Para llegar a una justa concepción del mundo es necesario, decía, partir, no del pensamiento, sino del ser; no de la Idea, sino del hombre concreto y de la naturaleza; hacer del hombre el sujeto y de la Idea el atributo.

Una inversión análoga de las relaciones establecidas por la religión entre Dios y el hombre, que hacen de Dios el sujeto y del hombre el atributo, permitía, por otra parte, resolver el problema social, por la abolición de la alienación en Dios de las cualidades esenciales de la especie humana. La abolición de esa alienación, que al separar al hombre de la especie hace de él un individuo aislado y egoísta, debía, en efecto, devolver al hombre las cualidades de la especie y permitirle, al integrarse de nuevo en ésta, llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza.

Con su inversión del idealismo y su crítica del egoísmo y el individualismo, que debían ser abolidos por la instauración de un sistema social basado en la vida colectiva, Feuerbach, a pesar del carácter utópico y en ciertos aspectos todavía metafísico de su doctrina, contribuiría en gran medida a orientar hacia el comunismo, o hacia un democratismo más radical, a aquellos Jóvenes Hegelianos que entonces se apartaban del liberalismo, liberándolos de la influencia, aún muy profunda, si no determinante, que Hegel ejercía sobre ellos.

Los que como Ruge, Herwegh y Froebel permanecían fieles a un radicalismo democrático-burgués, se inspiraban, sobre todo, en la doctrina del humanismo y la consideraban al principio, por su oposición al egoísmo, como el equivalente del comunismo.

Del humanismo partió también Hess para la elaboración de su nueva doctrina social. A diferencia de Feuerbach, planteaba el problema de la alienación, no en el plano religioso, sino en el social, y señalaba, influido por el socialismo y el comunismo franceses, que la alienación religiosa no era más que el reflejo de la alienación real, efectiva, de la esencia humana que se produce en la sociedad burguesa, en la cual los hombres están separados de la colectividad por la competencia y la búsqueda de ganancias. Para abolir dicha alienación no era suficiente, decía, suprimir la religión; antes que nada era necesario transformar radicalmente la sociedad, cosa que sólo podía hacerse mediante la realización simultánea de la libertad y de la igualdad, del anarquismo y del comunismo.

Al no ubicarse en el plano histórico para la elaboración de su concepción social, se vio llevado a darle un carácter utópico. Su gran mérito consistió en haber demostrado a los Jóvenes Hegelianos progresistas cómo, mediante una transposición del problema de la alienación, del plano religioso al plano social, era posible desprender del humanismo de Feuerbach una doctrina democrática o comunista.

Bakunin tomó de Hess su anarquismo comunizante, despojándolo de los elementos concretos que encerraba, y acentuó así su carácter sentimental y confuso.

Junto a ese comunismo de carácter filosófico, que respondía a la posición social y a la orientación de los Jóvenes Hegelianos progresistas, comenzaba a divulgarse en Alemania otra forma de comunismo, que expresaba de manera más inmediata y directa las reivindicaciones del proletariado.

El principal representante de esta tendencia era W. Weitling, quien, al mismo tiempo que participaba activamente en la lucha de la clase obrera, unía, como lo

habían hecho antes que él Babeuf y Blanqui, la doctrina comunista —que aún tenía en él un carácter utópico— a la acción revolucionaria del proletariado.

Aunque hostil al socialismo y al comunismo, L. von Stein contribuyó igualmente a difundir esas doctrinas en Alemania, en una época en que eran todavía muy poco conocidas. En su libro *El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea* destacaba, en efecto, el papel de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado en los tiempos modernos, en particular desde la Revolución Francesa; caracterizaba al proletariado como una clase nueva, diferente de los pobres, debido a que su miseria depende de sus condiciones de trabajo, y señalaba la diferencia fundamental entre el socialismo, que no se proponía abolir la sociedad burguesa, sino trasformarla para adaptarla a los intereses de las clases medias, y el comunismo, que quería destruirla para remplazarla por una sociedad nueva.

Bajo el efecto de estas influencias diversas, ante la agravación de la reacción, que demostraba la imposibilidad de dar al Estado un carácter racional, y ante la impotencia del liberalismo para resolver el problema social, que por lo demás les parecía lo esencial, Marx y Engels, dejando de defender, aunque sólo fuera parcialmente, los intereses de clase de la burguesía para asumir únicamente la defensa de los del proletariado, se orientaron, por caminos diferentes, hacia el comunismo y pasaron al mismo tiempo del idealismo al materialismo histórico.

Engels, que a través de su crítica del "Justo término medio" ya había rechazado el liberalismo, estaba preparado, por esa crítica y por la acentuación de su tendencia revolucionaria democrática, a pasar al comunismo, que Hess le mostraba entonces como constituyente del verdadero contenido del humanismo.

Al rechazar a primera vista el aspecto utópico y sentimental del comunismo de Hess, daría a su concepción comunista, durante su permanencia en Inglaterra, y mediante un análisis cada vez más preciso y profundo de la situación económica, política y social de ese país, un carácter cada vez más revolucionario y concreto. En efecto, con ese análisis comprendió que el desarrollo económico y social no estaba determinado, como en Alemania, por ideas, por teorías, sino por las relaciones económicas y sociales que se traducían en luchas de clase. Ello se manifestaba, en el plano político, por la formación de los diferentes partidos: torys, whigs y cartistas, que defendían los intereses de las distintas clases de la población: grandes terratenientes, industriales y comerciantes, obreros. Como ya participaba activamente en la lucha de clase del proletariado inglés, veía que el desarrollo de Inglaterra llevaba a una gran crisis industrial y, como consecuencia de ello, a una revolución social que debía constituir la realización de la revolución espiritual alemana y de la revolución política francesa. El elemento determinante de esa revolución era el proletariado inglés, terriblemente explotado y oprimido por la burguesía en la primera etapa de la acumulación del capital. Pensaba —y en eso aún seguía siendo Joven Hegeliano— que el proletariado inglés debía dejarse guiar, en su acción liberadora, por la doctrina de Feuerbach, que, al dar a la revolución un carácter radical, lo emanciparía definitivamente.

El estudio cada vez más profundo de la situación de Inglaterra, que le mostraba, con claridad cada vez mayor, que el desarrollo histórico está esencialmente determinado por las trasformaciones económicas y sociales, provocaba en él, al mismo tiempo que la inversión de su concepción histórica, el paso del idealismo al materialismo histórico. Esa tendencia se acentuaría debido a que, después de haber

orientado su crítica contra la organización política y social de Inglaterra, la dirigía entonces contra su estructura económica, es decir, contra el sistema de producción capitalista. Esta segunda fase de su evolución durante su permanencia en Inglaterra encontraría su expresión en sus artículos de los *Anales franco-alemanes*.

En esa época Marx se orientó hacia el comunismo por otro camino, a través de la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. La transformación de sus concepciones se efectuaba en el momento en que, apartándose definitivamente del liberalismo, no había llegado aún a una vinculación inmediata con el proletariado y todavía no participaba de sus luchas.

Decidido, después de la supresión de la *Gaceta renana*, a continuar su acción revolucionaria, comprendió que debía hacerlo en un plano diferente y asignarle otros objetivos. Debía dedicarse, primero, a resolver los dos problemas esenciales de la naturaleza del Estado y de la sociedad, y de sus relaciones recíprocas.

Como debía a Hegel su concepción del Estado y de la sociedad, para rectificar y transformar sus concepciones tenía que someter a un análisis crítico la Filosofía del Derecho de Hegel. En dicha crítica se apoyó esencialmente en la doctrina de Feuerbach, cuya idea central de la alienación domina las tres partes principales: alienación de la realidad política y social en la Idea de Estado, de la personalidad humana en el sistema de la propiedad privada, de la esencia del hombre en el Estado político. Domina, asimismo, su concepción de la abolición de todas las taras ideológicas, políticas y sociales, concebida, en cada caso, bajo la forma de supresión de una alienación.

Pero Marx superó de inmediato a Feuerbach, planteando, con Hess, el problema de la alienación, no sólo en el plano religioso, sino también, y sobre todo, político y social, lo que le permitió, mediante el rechazo de la dialéctica idealista y del liberalismo, lo mismo que del humanismo sentimental y del materialismo mecanicista de Feuerbach, llegar, al mismo tiempo que a un democratismo revolucionario de carácter socializante, a una concepción materialista de la historia.

Al denunciar el carácter idealista de la Filosofía del Derecho de Hegel, apoyándose en la inversión feuerbachiana de las relaciones entre el sujeto y el atributo, mostraba que Hegel, con un procedimiento mistificador, había hecho del Estado, concebido como la encarnación de la Idea, el elemento determinante del Derecho, y que ese procedimiento mistificador le había permitido justificar, mediante construcciones especulativas, la monarquía prusiana y sus instituciones.

Luego dirigió su crítica al carácter reaccionario de la doctrina de Hegel, y subrayó que la propiedad privada era, para él, el fundamento de la personalidad humana, de la sociedad y del Estado, y que el papel fundamental de éste consistía en asegurar la defensa de la misma. El estudio que así se vio llevado a hacer, sobre el papel y los efectos de la propiedad privada, lo condujo a ampliar su crítica a la sociedad burguesa y a la forma de Estado que le corresponde, el Estado político, que demostraba ser el producto de la sociedad burguesa, basada en la propiedad privada.

Contrariamente a Hegel, que hacía del Estado la encarnación de la Moralidad objetiva, es decir, de la vida humana en su forma más elevada, consideraba que el Estado, bajo su forma de Estado político, lejos de tener el carácter de Universal concreto, que Hegel le adjudicaba, sólo encarnaba lo esencial de la vida humana, la vida colectiva, de una manera teórica, ilusoria y que, debido a su oposición

a la sociedad en la que el hombre desarrolla su vida real, sólo constituía un Universal abstracto.

El Estado político es engendrado por el régimen de la propiedad privada. Al no permitir que en la sociedad, en la que con los intereses privados y la competencia dominan el individualismo y el egoísmo, el hombre desarrolle una vida colectiva, conforme a su verdadera naturaleza, ese régimen lo conduce a alienar su esencia en el Estado político, en el cual hace, pero en forma ilusoria, una vida ideal y que desempeña, frente a la sociedad, un papel análogo al del cielo frente a la tierra.

Para suprimir esa alienación de la esencia humana en el Estado político, al mismo tiempo que el dualismo que éste opone a la sociedad burguesa, no basta transformar la Constitución política, modificar la forma del Estado político, que, como tal, deja necesariamente en pie esa alienación y esa oposición. A través de una transformación radical de la sociedad burguesa y del Estado político, hay que dar a la sociedad y al Estado, como contenido real, la vida entera del pueblo, la vida colectiva, mediante la armonización de los intereses privados y del interés general, de la vida social y de la vida política.

Ello sólo puede lograrse por medio de la "verdadera" democracia, que, por la supresión de la oposición entre la sociedad y el Estado, dará a éste el carácter de un Universal, no ya abstracto, sino concreto. Al Estado hegeliano y al Estado político burgués, Marx oponía, así, una forma nueva de Estado considerado como un organismo universal, de carácter racional, en el cual se realiza la verdadera naturaleza del hombre.

Superando la concepción aún esencialmente política que había orientado su acción en la *Gaceta renana*, y asumiendo la defensa de los intereses del pueblo en forma más conciente y consecuente de lo que hasta entonces lo había hecho, Marx comprendió entonces, como revolucionario demócrata, que el problema esencial era el social, planteado por el régimen de la propiedad privada.

Su concepción del papel determinante de la propiedad privada en la constitución de la sociedad burguesa y del Estado político, y de la necesidad de una transformación radical, que sería lo único que permitiría dar a la sociedad y al Estado un carácter racional, lo hizo superar, no sólo la ideología reaccionaria hegeliana, sino también la ideología liberal burguesa, que entonces tenía un carácter progresista, y lo orientó hacia el comunismo por el camino de la "verdadera" democracia. Su análisis crítico del carácter y el papel de la propiedad privada, que engendraban, con la diferenciación de clases, la opresión de la clase desposeída, del proletariado, lo llevó, en efecto, a considerar que la emancipación de dicha clase constituía el problema esencial de los tiempos presentes.

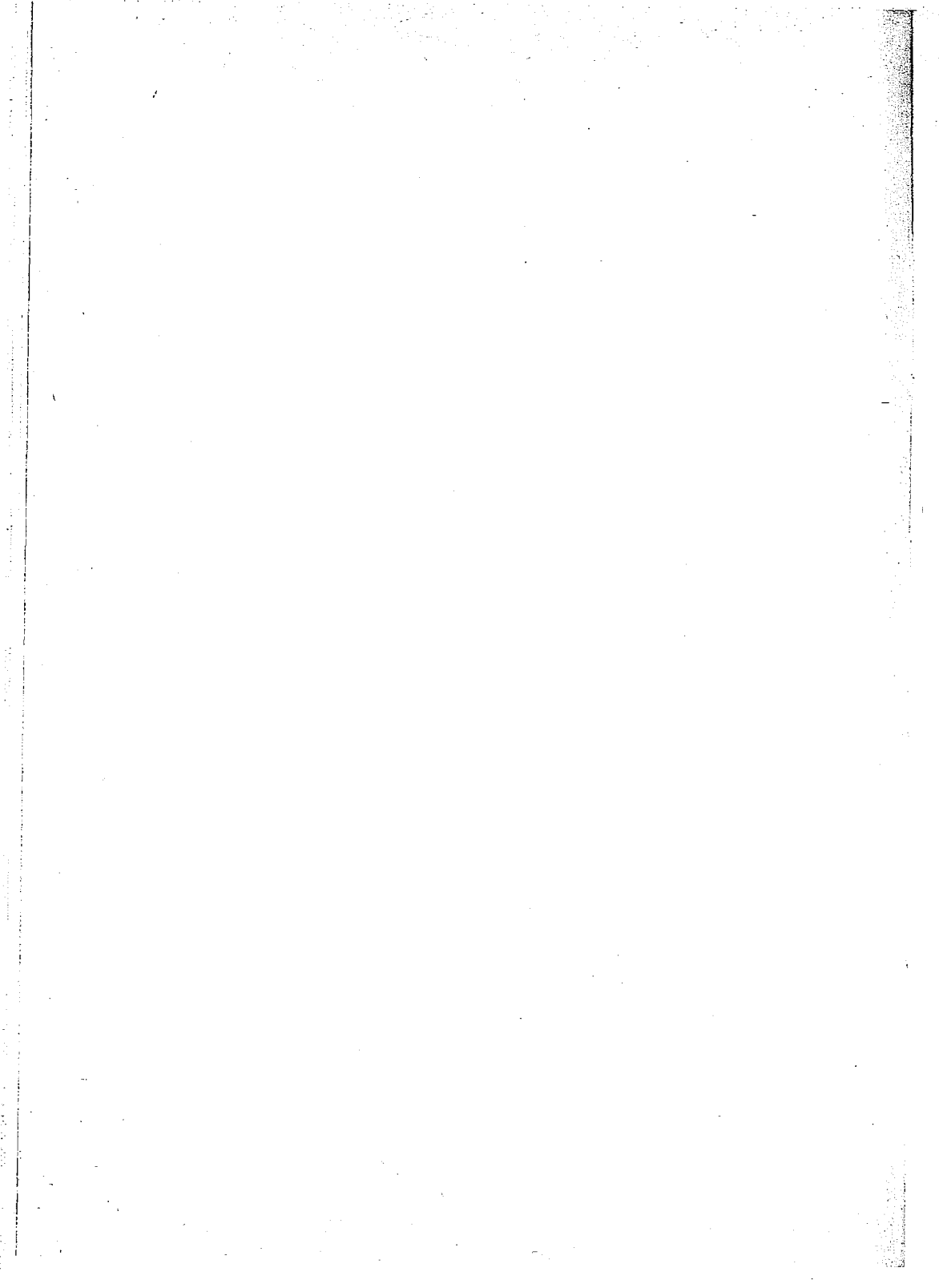
Como no participaba aún en el movimiento proletario y no veía el papel revolucionario de la lucha de clases en las transformaciones sociales y en el desarrollo de la historia, se detenía en la solución de la "verdadera" democracia, que, si bien era más avanzada que la ideología burguesa, todavía no respondía a los intereses de clase del proletariado.

Esa crítica, que señala el momento en que Marx descubre toda la importancia del problema social pero no halla todavía la solución comunista, constituye un estadio esencial de su desarrollo, el punto de ruptura con sus concepciones liberales-democráticas y con la filosofía hegeliana, y el comienzo de su orientación

hacia una concepción nueva del mundo y de la historia, de carácter ya materialista y comunista.

El creciente interés que lo impulsaba hacia el proletariado y hacia sus luchas lo llevaría muy pronto a ver que la emancipación humana, que él consideraba aún bajo la forma de la supresión de la alienación, sólo podría realizarse por la abolición total de la propiedad privada, y que esa abolición únicamente podía ser obra de una revolución proletaria. Daría ese paso decisivo hacia el comunismo y el materialismo histórico en sus artículos de los *Anales franco-alemanes*.





### CAPÍTULO III

#### LOS "ANALES FRANCO-ALEMANES"

En su empeño por publicar los *Anales franco-alemanes*, Ruge y Froebel chocaron con grandes dificultades. En mayo de 1843 Froebel fue a Dresden para hablar con Ruge sobre el asunto, y después a Berlín con la esperanza de hallar colaboradores. Los "Liberados" le produjeron la peor impresión y, en principio, sólo logró el concurso de Bruno Bauer, concurso que, por otra parte, nunca se haría efectivo.<sup>1</sup>

Los "Liberados" entraban entonces en lucha abierta contra los Jóvenes Hege- lianos que se orientaban hacia el democratismo y el comunismo. Los acusaban de haber abandonado, en su debilidad y apatía, la causa del Espíritu, y les reprochaban el haberse convertido en vulgares lacayos del Estado, para luego esperar pasivamente la salvación de la sociedad.<sup>2</sup>

A ese comportamiento pasivo y resignado oponían su propia actitud. Lejos de depositar sus esperanzas en el pueblo, en el vulgo, sostenían los derechos del individuo contra todas las tiranías, tanto de la masa como de la religión, de la sociedad o del Estado. Consideraban los movimientos políticos y sociales como contrarios a la verdadera liberación de la Conciencia, del Yo, y pensaban que la Crítica debía provenir de ellos y rechazarlos, para afirmar la autonomía absoluta del Espíritu, elevado a la plena conciencia de sí, y combatir todo lo que se le oponía.

Con tal idea, Bruno y Edgar Bauer fundarían, en diciembre de 1843, una revista de tendencia diametralmente opuesta a la de los *Anales franco-alemanes*.

<sup>1</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 302. Carta de Ruge a Marx, 4 de junio de 1843: "B. Bauer quiere participar. Despotricó primero contra todo y dijo que era necesario separarse y que cada uno actuara a su antojo. Pero cuando se enteró de que queríamos fundar un órgano enérgico del radicalismo, cambió de idea y dijo que en ese caso no quería verse excluido. A Froebel le disgustaron mucho los demás, e hicieron la impresión, que nunca dejan de hacer, de estúpidos bribones."

<sup>2</sup> Cf. B. Bauer, *Historia completa de la lucha de los partidos en Alemania durante los años 1842-1846*, t. III: Charlottenburg, 1847, pág. 175: "Feuerbach dio a los radicales lo que deseaban: un ser en el que podían reverenciar su debilidad, y el reflejo de su impotencia. El ser, en efecto, que no es el producto del individuo, que se sustrae a su fuerza creadora y que le recuerda que no hay fuerza alguna que defienda sus propios asuntos es sólo la expresión de su debilidad y de su impotencia."

la *Gaceta general literaria*, cuyo motivo dominante sería una implacable crítica al pueblo, a la masa, que ellos oponían al Espíritu.<sup>3</sup>

Fuera de los "Liberados" sólo quedaban como posibles colaboradores alemanes, aparte de Ruge y Marx, los Jóvenes Hegelianos agrupados en torno del *Republicano suizo*: Hess, Engels, Bakunin y Herwegh, lo mismo que Feuerbach, quien vivía retirado en el campo, y a ellos recurrieron en primer término.

Froebel quería que la revista apareciera en octubre. Luego de haber descartado Estrasburgo, ciudad en la que se pensó primero, como lugar de publicación, propuso a Ruge que realizara un viaje con él a Bruselas y a París, para ver cuál de estas dos ciudades se prestaba mejor a su empresa.

Antes de trasladarse a Bruselas, Ruge fue a Bruckberg, el 22 de julio, y el 25 a Kreuznach, donde residían Feuerbach y Marx, para conversar con ellos sobre la revista. Algunos días más tarde se encontró con Froebel en Colonia, donde propusieron a Hess que colaborara en los *Anales franco-alemanes*. Hess aceptó el ofrecimiento con agrado, tanto más cuanto que estaba decidido a abandonar Alemania, por temor a ser encarcelado a causa de su colaboración en la *Gaceta renana* y en las *Veintiuna hojas de Suiza*.<sup>4</sup>

Luego de una corta estada en Bruselas con Froebel y Hess, Ruge partió para París con este último, que debía ponerlo en contacto con los escritores democratas y socialistas franceses cuya colaboración pensaba solicitar.

El 11 de agosto, tres días antes de llegar a París, exponía a Marx las ventajas e inconvenientes que presentaban esas dos ciudades para la publicación de su revista. En Bruselas la prensa gozaba de mayor libertad y no se exigía fianza, pero por otra parte era una ciudad relativamente pequeña, en la cual no se manifestaba gran interés por los problemas políticos y sociales. París, que entonces era el centro del movimiento revolucionario europeo, a pesar de las restricciones a la libertad de prensa, ofrecía, gracias a los 85.000 alemanes que allí vivían, un medio mucho más favorable para la publicación de una revista franco-alemana y para el traspaso del *Comptoir littéraire* como editor de ésta.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Allgemeine Literatur-Zeitung*, publicado por B. Bauer en Charlottenburg, de diciembre de 1843 a octubre de 1844.

<sup>4</sup> Cf. Carta de Hess a Auerbach, Archivos del Museo Schiller en Marbach, 19 de junio de 1843.

"Mis últimos artículos serán publicados por el *Comptoir littéraire* de Zurich [se refería a la *Veintiuna hojas de Suiza*]. Aparecerán dentro de algunas semanas; antes de su publicación regresaré sin duda a París, porque si no arriesgaría..."

Los temores de Hess no carecían, por lo demás, de fundamento. Algunos meses después el ministro del Interior invitaba, en efecto, al presidente de la provincia renana a hacerle vigilar muy de cerca a los antiguos colaboradores de la *Gaceta renana*. Cf. Archivos secretos de Estado, R. 77, D. núm. 10. Actas del ministro del Interior concernientes a los grupos de artesanos revolucionarios (1841-1843), págs. 195-196. Carta del ministro del Interior von Arnim al presidente von Schaper. "No es sorprendente que los antiguos colaboradores de la *Gaceta renana*, en particular el famoso doctor Hess, se cuenten entre los más célebres adeptos del comunismo. Ruego a Su Excelencia someta a esos individuos a una vigilancia constante y alerta, y me haga saber, lo antes posible, dónde se encuentran y qué han podido descubrir las autoridades de sus gestos y hechos."

Cf. igualmente el informe del embajador von Arnim al ministro de Relaciones exteriores von Bulow, París, 26 de setiembre de 1843.

<sup>5</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>, pág. 312. Carta de Ruge a Marx, París, 11 de agosto de 1843: "Bruselas está mucho más aislada de la vida alemana que París. Aquí encontramos todos

Froebel, que llegó a París a principios de setiembre para encontrarse con Ruge, coincidió con esa opinión, y se estableció en esa ciudad la sede de los *Anales franco-alemanes*.<sup>6</sup>

Quedaba por resolver la organización financiera de los *Anales*. Froebel quería dar al *Comptoir littéraire*, que debía editarlos, un campo de acción más amplio, pero Ruge le propuso crear a tal efecto una sociedad por acciones. Preveían una emisión de 1.000 acciones de 50 táleros, que dieran un interés del 4 por ciento, y esperaban hallar rápidamente un número suficiente de suscritores.<sup>7</sup> El plan fracasó; Ruge, que tenía una cómoda situación económica, entró entonces como comanditario en el *Comptoir littéraire* con un aporte de 6.000 táleros.<sup>8</sup>

Una vez asegurada la organización material de la revista, era necesario establecer cierta unidad de tendencias y de opiniones entre los principales colaboradores, unidos por una común adhesión al humanismo de Feuerbach, al que, sin embargo, daban diferentes interpretaciones.

En realidad, sólo Marx y Engels tenían una concepción clara de los objetivos que debían asignársele a la revista. Entre los demás, Hess y Bakunín seguían apegados a su concepción un tanto confusa de un comunismo anarquizante, mientras que Froebel, Herwegh y Ruge profesaban un humanismo de carácter vagamente democrático.

Feuerbach, que sólo asignaba verdadera importancia al problema religioso, consideraba que el problema social se arreglaría por medio de la abolición de la alienación religiosa, que opone el individuo a la especie. Dado que no llegaba a vincular, como lo hacían entonces Marx, Engels, Hess y Ruge, el humanismo

los diarios y todos los libros alemanes, hay más de 85.000 habitantes originarios de nuestro querido país. En Bruselas, por el contrario, falta todo. Los científicos alemanes de esta ciudad son demasiado pobres para procurarse lo que necesitan, y el público alemán es muy poco numeroso para que pueda subsistir, como aquí, una librería alemana. Las leyes de setiembre, la fianza y otras cosas parecidas, que pesan mucho sobre la prensa aquí, no existen en Bruselas."

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, pág. 315. Ruge a Marx, 2 de setiembre de 1843: "Froebel está aquí, y la elección final ha sido París."

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, pág. 310. Ruge a Marx, 4 de junio de 1843: "Froebel desea disponer de un capital mayor para su empresa, y discutí conmigo el asunto. He pensado que podrían emitirse 1.000 acciones de 50 táleros al 4 por ciento de interés, para fundar una librería independiente y liberal, y continuar, con su apoyo, la publicación de los *Anales* [...] De todas maneras, Froebel está decidido a sostener nuestra empresa y a publicar la revista."

<sup>8</sup> Cf. W. Marr, *La Joven Alemania en Suiza*, Leipzig, 1846, pág. 180. Carta de Ruge a Marr, octubre de 1844. "El proyecto de reunir dentro del partido liberal dinero para una librería, por suscripción de acciones, fracasó por completo. En lugar de 1.000 acciones sólo se han suscrito 10 en toda Alemania. Pensé, entonces, que se reconocería el valor del *Comptoir littéraire*, y que se lo ayudaría de buen grado, pero no hubo más que reproches dirigidos a personas que ignoran el arte de realizar beneficios."

Cf. Actas del presidente de policía de Berlín, Prov. Br. Rep. 30. Presidente de policía Tit. 94. Lit. B, núm. 424. El ministro von Arnim al presidente de policía von Puttkammer, 10 de noviembre de 1843. Creación de una sucursal del *Comptoir littéraire* y de una sociedad por acciones a tal efecto.

"Hace poco me he enterado de que el librero Froebel, propietario del *Comptoir littéraire* de Zurich, se ha asociado con el antiguo redactor de los *Anales alemanes*, Ruge, para fundar en Estrasburgo una sucursal del *Comptoir littéraire*. Con tal fin Ruge habría puesto 10.000 francos y además se habría decidido la emisión de acciones de 2 lises de oro. Se dice que en Königsberg ya hay numerosos suscriptores, y que igualmente los hay aquí."

con el movimiento político y social, permanecería al margen de ese movimiento.<sup>9</sup>

Así como se había negado a colaborar en el *Republicano suizo*, se negaría, a pesar de las insistentes invitaciones de Ruge y de Marx, a escribir para los *Anales franco-alemanes*.<sup>10</sup>

No creía en la posibilidad de regenerar a Alemania por la vía revolucionaria, y objetaba que todavía el pueblo alemán no era lo bastante avanzado para pasar de la teoría a la práctica, y que sólo podría lograrse una transformación profunda por la propaganda y la educación. Aunque aprobaba en principio el plan de los *Anales franco-alemanes*, pensaba que era necesario actuar con suma prudencia para no desencadenar una tempestad.<sup>11</sup>

A diferencia de Feuerbach, Herwegh, Froebel y Ruge evolucionaban hacia un democratismo que les hacía dar un contenido político más claro al humanismo.

Herwegh, que en la primavera de 1843 casó con la hija de un rico comerciante, Emma Sigmund, había ido, luego de su viaje de bodas al sur de Francia, a Ostende, donde conoció a Engels y desde donde se dirigiría a París en setiembre. Se inclinaba hacia un humanismo vagamente comunizante, al que por lo demás sólo permanecería fiel mientras el comunismo se presentara bajo la forma de una utopía sentimental y no como el objetivo de la revolución proletaria.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Cf. K. Grün, *Ludwig Feuerbach en su correspondencia y sus escritos póstumos*, Leipzig, 1874, t. I, pág. 356. Carta de Feuerbach a Wigand, 29 de diciembre de 1842.

"Desarrollo el tema de mis tesis."

<sup>10</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, Leipzig, 1901, t. II, pág. 121. Carta de Ruge a Feuerbach, 24 de mayo de 1843.

"Nos proponemos publicar libremente la revista en el extranjero, rechazando por completo todo lo que los antiguos *Anales* tenían de mediocre, de escolástico, de timorato. Con ese propósito queremos asociarnos con los franceses más importantes: Leroux, Proudhon, L. Blanc y quizá Lamartine (no lograremos sin duda la colaboración de Lamennais y de Cornu). Lanzaremos en conjunto el prospecto de la revista y realizaremos así, de un solo golpe, la alianza espiritual de ambas naciones. Nos ayudaría usted mucho en esta empresa si apareciera un artículo suyo en el primer número. Así como Strausz inauguró los antiguos *Anales*, así debe usted inaugurar estos nuevos."

Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 316-317. Carta de Marx a Feuerbach, 20 de mayo de 1843: "Creo poder extraer de su prefacio de la segunda edición de la *Esencia del cristianismo* la conclusión de que se ha dedicado a realizar un importante trabajo sobre Schelling y que tiene la intención de ajustarle las cuentas [...] Haría un gran servicio a nuestra revista, y más aún a la verdad, si nos entregara, para el primer número, un artículo sobre las características de Schelling. Usted es precisamente el hombre que se necesita para ello, porque es el polo opuesto de él."

<sup>11</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, II, pág. 123. Carta de Feuerbach a Ruge, Bruckberg, 20 de junio de 1843.

"No tengo absolutamente nada contra la idea en sí; al contrario, el contacto con el espíritu francés tiene para mí algo de atrayente, y más que atrayente. Pero desde el punto de vista práctico es irrealizable. Esa asociación tiene el aspecto de una manifestación, y por ello se desvía de su objetivo, que consiste en crear en primer lugar una atmósfera favorable. Para ello es necesario, al menos en la Alemania actual, reaccionaria y limitada, evitar que se levante viento, y sobre todo un viento de tempestad. La acción silenciosa es la mejor; hay que actuar sin ruido primero, sin afirmar los principios de uno, sin proclamarlos de entrada. No podemos pasar todavía de la teoría a la práctica, porque nos falta una teoría enteramente elaborada. La doctrina sigue siendo lo esencial [...] las revistas deben limitarse a apoyarla."

Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 317-320. Carta de Feuerbach a Marx, 25 de mayo de 1843.

<sup>12</sup> Cf. Fleury, *El poeta Georg Herwegh*, París, 1911, pág. 341. Carta de Feuerbach a Kriege sobre Herwegh, 1845.

"Siento en él un alma afín. Es profundamente libre, serio y verdadero. Comunista como

Lo mismo sucedía con Froebel, quien consideraba el comunismo desde un punto de vista esencialmente moral, viendo en él la expresión de las tendencias altruistas de la humanidad; creía, como Feuerbach, que la reforma social debía efectuarse ante todo por la educación del pueblo.<sup>13</sup>

Ruge se inclinaba, como él, hacia un humanismo democrático, y pensaba igualmente que su realización era en esencia un problema de educación.<sup>14</sup>

Dos veces víctima de la reacción en Alemania y profundamente irritado contra ésta, se las daba entonces de campeón del antipatriotismo, pues en el patriotismo veía el principal obstáculo para el triunfo del humanismo.<sup>15</sup> Pensaba que para emprender el camino del humanismo los alemanes debían liberarse del patriotismo, rompiendo con su pasado y acercándose a Francia. Exponía sus concepciones en una carta que envió el 10 de noviembre de 1843 a su amigo, el poeta Hoffmann von Fallersleben.<sup>16</sup>

Su tesis central era que el hombre sólo es verdaderamente él mismo cuando constituye un fin y no un medio. Pero, contrariamente a Marx y Engels, quienes consideraban que esa exigencia sólo podría realizarse por la supresión del régimen de la propiedad privada, que engendra la servidumbre de la mayoría de los hombres, pensaba que podía lograrse por la subordinación de todos al poder de un Estado racional.<sup>17</sup>

Las diferencias que la consigna común del humanismo encubría y ocultaba, aún no aparecían con claridad en esa época en que cada uno evolucionaba hacia con-

---

yo, en el fondo, no en la forma. No tiene nada del comunista de profesión: ortodoxo, dogmático, intransigente. Todo es noble, nada es vulgar en su comunismo, porque, ¡ay!, las diferencias de la naturaleza humana se manifiestan aquí como en otras partes."

<sup>13</sup> Cf. J. Froebel, *El crimen de atentado a la religión según las leyes del cantón de Zurich*, *Comptoir littéraire de Zurich* y Winterthur, 1844, pág. 119.

"El pueblo es cada vez más culto, la cultura se hace cada vez más popular [...] Sobre la posibilidad de este encuentro descansa la de una nueva cultura popular, la de la realización de lo que esperamos en nuestros días, de lo que llamamos socialismo."

<sup>14</sup> Cf. A. Ruge, *Dos años en París*, Leipzig, 1846, t. I, pág. 76. Declaración de Ruge a Caber, quien le había preguntado si era comunista:

"Este problema de la aplicación práctica del humanismo nos es tan extraño, que ni siquiera nos lo hemos planteado; digo nosotros, en nombre de la oposición política y filosófica. En principio estamos, sin embargo, de acuerdo con usted; declaramos, como usted, que el hombre real constituye el fundamento y el fin de la sociedad, pero no tenemos aún una concepción clara de la forma en que debe organizarse la sociedad para realizar ese objetivo. Por el momento no podemos hacer otra cosa que comportarnos individualmente como seres humanos, y nos falta todavía una teoría que muestre cómo se podría humanizar de golpe a todos los hombres."

Cf. A. Ruge, *Obras completas*, 2ª ed., t. V: *Estudios y recuerdos de los años 1843-1845*. Mannheim, 1847, pág. 60: "No bien los principios hayan alcanzado en Francia el nivel de la filosofía alemana, todo el problema religioso se convertirá en un problema de educación. Sólo por la educación se libera a los hombres."

<sup>15</sup> Cf. A. Ruge, *Cartas polémicas*, Mannheim, 1847, págs. 252 y 256. Carta a R. Prutz (sin fecha).

"Lo patriótico y lo humano se oponen entre sí. Patriótico es el súbdito privado de todo derecho político; humano sería un Estado compuesto de ciudadanos libres [...] La trasformación del patriotismo en humanismo es el problema fundamental que plantea la libertad en la historia moderna."

<sup>16</sup> Cf. Hoffmann von Fallersleben, *Mi vida*, Hannover, 1868, t. IV, págs. 59 y ss.

<sup>17</sup> Cf. *Heidelberger Abhandlungen*, núm. 64. Walter Neher, *A. Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller (Ruge como hombre y escritor político)*, Heidelberg, 1933.

cepciones nuevas, que en ninguno se precisaban netamente todavía, de manera que la colaboración de todos los Jóvenes Hegelianos progresistas seguía siendo posible.

Antes de buscar la colaboración de los franceses, la necesidad imponía establecer, entre los principales redactores alemanes, cierta unidad de tendencias y de doctrina.

Ello fue motivo, entre marzo y setiembre de 1843, de un cambio de correspondencia entre Marx, Ruge, Feuerbach y Bakunin. Dicha correspondencia, publicada en el primero y único número de los *Anales franco-alemanes*, comprende ocho cartas: tres de Marx, tres de Ruge, una de Bakunin y una de Feuerbach.<sup>18</sup> El contenido de dichas cartas no deja duda que fueron efectivamente escritas por sus firmantes; lo probable es que hayan sido simplemente arregladas para configurar un todo destinado a esclarecer a los lectores sobre las tendencias y objetivos de la revista.<sup>19</sup>

Surge de esa correspondencia que Marx era el animador, el director espiritual de la empresa. La abre con una carta de marzo de 1843, en la cual manifiesta su indignación por la ignominia del gobierno prusiano, que acababa de suprimir la *Gaceta renana*. La reacción política, encarnada en Federico Guillermo IV, se había despojado de su máscara de seudoliberalismo, decía, por medio de la cual trató de ocultar su despotismo, y mostraba su verdadero rostro; pero esa comedia del despotismo pronto se transformará en tragedia, desencadenando una revolución.<sup>20</sup>

En respuesta a esta carta en la que Marx evocaba por primera vez la perspectiva de una revolución, Ruge manifiesta su pesimismo y desaliento a propósito del porvenir de Alemania.

Aún bajo la impresión de la apatía y debilidad de la burguesía, que, piensa, constituyen los rasgos característicos del pueblo alemán, objeta a Marx el hacerse ilusiones sobre la posibilidad de una revolución en Alemania, porque ese país sólo tiene hombres despreciables, resignados y sumisos.<sup>21</sup>

Esa apreciación pesimista de la situación política, y esa actitud pasiva, que se

<sup>18</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 557-575. *Anales franco-alemanes*: Una correspondencia de 1843.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, prefacio, págs. LXXV-LXXVI y Carta de Engels a W. Liebknecht, Londres, 18 de diciembre de 1890.

En una obra posterior, *Cartas polémicas* (*Obras completas*, t. IX, págs. 145-160), Ruge publicó estas cartas diciendo que constituían una especie de escenificación que él había compuesto utilizando fragmentos de cartas verdaderas. Marx arregló bastante la última carta para adaptarla a sus nuevas concepciones y convertirla, en cierta manera, en el programa de la revista.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 557.

<sup>21</sup> Cf. *Mega*, I, t. II. Carta de Ruge a Marx, marzo de 1843, págs. 558-559-560. "Su carta es una ilusión [...] ¿Cree usted que viviremos una revolución política, nosotros, los contemporáneos de esos alemanes? Amigo mío, usted cree en lo que desea creer [...] ¿qué vemos actualmente? Una segunda edición de los decretos de Carlsbad, un segundo fracaso de las tentativas para la realización de la libertad política [...] Pasamos de una ignominia a otra [...] Hemos visto, cincuenta años después de la Revolución Francesa, la reedición de todas las infamias del antiguo despotismo. No diga que el siglo XIX no lo soportará. Los alemanes han resuelto este problema. No sólo lo soportan, sino que lo hacen con patriotismo [...] Esta raza no ha nacido, en verdad, para ser libre [...] El espíritu alemán, allí donde se manifiesta, es vil, y si lo es así, es culpa de su propia naturaleza."

aproximaba a la de los "Liberados" y que provenía del hecho de que a Ruge no lo movían profundas convicciones democráticas y no tenía confianza en el pueblo, no podía por menos de ser rechazada por Marx, pues conducía a renunciar a la lucha política y a una abdicación total.

Reconocía, como Ruge, que la actitud de la burguesía era lamentable, y lo explicaba por el carácter mismo de la sociedad burguesa que por esencia era inhumana.

"Su carta, mi querido amigo, es una buena elegía, una emocionante letanía, pero es cualquier cosa menos política [...] Deje que los muertos entierren y floren a sus muertos, es más envidiable entrar los primeros en una vida nueva, y ese será nuestro destino [...] Es verdad que el viejo mundo pertenece al filisteo [...], pero es el amo de este mundo sólo en la medida en que lo invade con su orden social, como los gusanos invaden un cadáver. La sociedad de esos amos sólo necesita cierto número de esclavos, y los propietarios de éstos no tienen necesidad de ser libres. Si, debido a la posesión de territorios y de gente, pueden ser llamados amos en el total sentido de la palabra, no por ello dejan de ser menos filisteos que su gente.

"Ser hombre significa ser un espíritu libre y republicano. Pero los filisteos no quieren serlo, ¿y qué les queda como posibilidad de existencia? Lo que desean es vivir y procrear, y es lo que también desea el animal [...] Habría que despertar la conciencia humana, el espíritu de libertad en el corazón de esa gente. Sólo ese sentimiento [...] es capaz de convertir de nuevo a la sociedad en una comunidad de hombres que realicen el objetivo supremo, un Estado democrático. El mundo de los filisteos es el mundo político de la animalidad [...] Bárbaros siglos lo engendraron, y constituye ahora un sistema consecuente, cuyo principio es el hombre deshumanizado. El mundo filisteo perfecto es nuestra Alemania, que, naturalmente, debía permanecer muy retrasada con respecto a la Revolución francesa que restableció la dignidad del hombre..."<sup>22</sup>

Como ya lo había hecho Engels en su artículo sobre Federico Guillermo IV,<sup>23</sup> Marx hacía el balance del pasado reciente de Alemania y mostraba que el tipo acabado de despotismo, que se caracterizaba por el desprecio del hombre,<sup>24</sup> era la monarquía prusiana. Federico Guillermo IV, decía, trató de darse aires liberales, pero ya sabemos qué sucedió. Alentados por ese falso aire de liberalismo, los idealistas, que querían regenerar a Prusia devolviendo la dignidad a los hombres, se permitieron filosofar, cosa hasta entonces inusitada en Prusia. Pero pronto se los puso en razón y Prusia volvió a caer en el silencio. Sin embargo, esa tentativa del rey, de transformar el Estado filisteo sin realizar cambios en la base, tuvo de positivo el hecho de poner en evidencia la necesidad del despotismo, de recurrir a la brutalidad, y la imposibilidad de éste de dar pruebas de humanidad.

"El antiguo Estado esclerosado de lacayos y esclavos le repugnaba. Quería vivificarlo inyectándole sus deseos, sus sentimientos, sus pensamientos [...] De ahí sus discursos y sus efusiones liberales. No era la ley muerta, sino el corazón vivo del rey quien debía gobernar a los súbditos. Quería ganar a todos los espíritus y a todos los corazones para sus deseos y sus planes largamente madurados. De ello resultó un movimiento, pero los demás corazones no latían al unísono

<sup>22</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 561-562.

<sup>23</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 339-346. F. Engels, *Federico Guillermo IV. rey de Prusia*.

<sup>24</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 562.



del suyo, y los súbditos no podían abrir la boca sin hablar de la abolición de la antigua dominación. Los idealistas que tienen la insolencia de querer hacer de los hombres verdaderos hombres, tomaron la palabra, y mientras el rey se dejaba llevar por sus evocaciones de la vieja Alemania, ellos creían tener el derecho de filosofar, según el modo neolemán, cosa entonces inusitada en Prusia. Por un instante el antiguo estado de cosas pareció transformarse radicalmente [...] pero los agentes del antiguo despotismo pronto pusieron fin a esa agitación contraria al espíritu alemán. No resultó difícil crear un conflicto entre los deseos del rey, que soñaba con un gran pasado pleno de sacerdotes, caballeros y súbditos feudales, y las intenciones de los idealistas, que consistían en realizar las consecuencias de la Revolución francesa e instituir, con la república, un orden social en el que reinaran los hombres libres y no las cosas muertas. Cuando el conflicto alcanzó un grado bastante agudo como para hacerse intolerable, y cuando el impulsivo rey estuvo lo bastante sobreexcitado, los lacayos, que habían dirigido sin dificultad el antiguo Estado, declararon que el rey no debía incitar a sus súbditos a que hicieran discursos, porque ellos no estaban dispuestos a dirigir una raza de charlatanes. El señor de todos los rusos, inquieto por su parte debido a esa efervescencia en la cabeza de sus vecinos, reclamó que se conservara el antiguo y tranquilo estado de cosas. Hubo, entonces, una nueva proscripción de los deseos y pensamientos que tenían por objeto los derechos y deberes de los hombres, y una vuelta al antiguo Estado esclerosado, en el que el esclavo sirve en silencio y en el cual el amo de las tierras y de la gente reina también sin decir palabra, gracias a una domesticidad acostumbrada y sumisa...

"Este abortado ensayo de abolir el Estado filisteo, conservando la base, tuvo el mérito de mostrar la necesidad en que se encuentra el despotismo de recurrir a la brutalidad, y la imposibilidad del mismo de dar pruebas de humanidad."<sup>25</sup>

En lugar de extender, como lo hacía Ruge, debido a su posición pequeño-burguesa, ese juicio pesimista al conjunto del pueblo alemán y desesperar del futuro, Marx depositaba sus esperanzas en la situación revolucionaria que existía en Alemania. Ciertamente, decía, el viejo mundo no puede ser regenerado, porque su mismo fundamento y sus principios son malos. Pero ello, lejos de llevar a la desesperación, debe, por el contrario, incitar a la acción, porque de ese mismo mundo tiene que nacer un orden nuevo, a consecuencia de los antagonismos engendrados por el sistema de producción. Esa transformación de la sociedad será la obra de una revolución social, determinada por el aumento de la miseria, que nace, no como lo pretende equivocadamente Malthus, de un desarrollo demasiado rápido de la población, sino de la mayor explotación de los trabajadores.

Dicha revolución se realizará por la unión de los dos grupos sociales que más sufren del actual estado político y social: los pensadores y los proletarios, igualmente oprimidos por él. "No me dirá usted que siento gran estima por los tiempos presentes; sin embargo, si no desespero de ellos es porque su situación desesperada me llena de esperanza. No hablo de la incapacidad de los amos y de la indolencia de los súbditos, que dejan que todo marche como el cielo lo ordene, cosa que en sí bastaría para provocar una catástrofe.

"Llamo su atención sobre el hecho de que todos los enemigos del régimen burgués, es decir, todos los hombres que piensan y sufren, han llegado a un acuerdo,

<sup>25</sup> Cf. *Mega.* I, t. II, págs. 564-565.

que hasta el momento no tenían los medios de realizar, y de que el mismo aumento de la cantidad de antiguos súbditos conquista cada día nuevos reclutas para el servicio de la humanidad nueva. El sistema de la ganancia, del comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres lleva por sí mismo, mucho más rápido aun que el aumento de la población, a una ruptura en el seno de la sociedad actual, ruptura que el antiguo sistema no puede impedir, porque, incapaz de curar y de crear, se limita a existir y a gozar del momento presente. La existencia de la humanidad sufriente que piensa y de la humanidad pensante oprimida se hará necesariamente intolerable al mundo filisteo de la animalidad, que goza pasivamente sin pensar en nada.

"Nuestro papel es descubrir el carácter del mundo antiguo y formar el mundo nuevo. Cuanto más tiempo den los acontecimientos a la humanidad pensante para reflexionar y a la humanidad sufriente para unirse, más perfecto será el mundo nuevo que la sociedad presente lleva en sí."<sup>26</sup>

Aunque continuaba pensando que la "verdadera" democracia debía constituir la esencia del Estado, respondiendo a las exigencias de la humanidad, Marx hacía intervenir ahora los antagonismos sociales, bajo la forma de luchas de clase, como elemento decisivo de la revolución que debía establecer ese Estado. No tenía tanto en cuenta las contradicciones sociales que encerraba el antiguo régimen feudal, como las nuevas luchas de clase engendradas por el desarrollo del régimen capitalista; señalaba cómo de la acentuación de esas luchas entre poseedores y desposeídos, entre la burguesía y la clase obrera, debía nacer un nuevo orden social, y subrayaba ya, en su apreciación de las relaciones sociales y de la necesidad de su cambio, la importancia de las relaciones económicas. Por otra parte, al atribuir a los pensadores, en vinculación con las masas, un papel determinante en la revolución social, llegaba, por una superación de su concepción anterior de la acción política y social, a una concepción nueva de ésta, mostrando que la teoría, necesaria para dirigir la lucha, sólo podía ser eficaz a condición de que penetrara en las masas, que se apoderara de ellas.

Después de Marx, Bakunin también manifestó, en carta a Ruge, que la salvación de Alemania sólo podía provenir de una revolución.<sup>27</sup>

A diferencia de Marx, quien ampliaba y profundizaba sin cesar sus concepciones por medio de una autocrítica acompañada de incesantes estudios y que estaba empujado, no por un dilettantismo intelectual, sino por un profundo sentimiento democrático que lo llevaba a defender cada vez más directa y enérgicamente los intereses de la clase obrera, Bakunin casi no superaba la concepción utópica y sentimental del comunismo que había desarrollado en su artículo del *Republicano suizo*. En lugar de buscar, como comenzaban a hacerlo Engels y Marx, las razones históricas que hacían necesaria la revolución social, no se desprendía de su concepción anarquizante del comunismo, y seguía concibiendo la revolución como una emancipación esencialmente intelectual. En efecto, manifestaba en su carta que la emancipación en Alemania debía venir de la filosofía, llamada a desempe-

<sup>26</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 565-566.

<sup>27</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 556-558. Carta de Bakunin a Ruge, *Petersinsel im Bielensee* (isla San Pedro, lago de Biel, Suiza), mayo de 1843.

Denunciado como comunista en el informe de Bluntschli, Bakunin saldría en junio de 1843 de Zurich, ciudad donde residía desde enero, para dirigirse a Ginebra, donde se vinculó con el discípulo de Weitling, A. Becker, y luego a Berna, donde conoció a K. Vogt.

ñar el mismo papel que había desempeñado la filosofía francesa del siglo XVIII en la revolución. A tal efecto, la filosofía debía apartarse de la especulación y sostener, como en Francia, la causa del pueblo.<sup>28</sup>

Ruge aprobaba esa concepción idealista de la revolución, limitada en lo esencial, como él mismo lo deseaba, a una emancipación intelectual, y en su respuesta le anuncia su intención de fundar una revista franco-alemana, cuyo objetivo sería precisamente unir la filosofía a la lucha política.<sup>29</sup>

Igualmente participó su proyecto a Feuerbach y le solicitó, como promotor de la filosofía nueva, que colaborara en los *Anales franco-alemanes*; éste, aunque aprobó el proyecto, se mostró muy escéptico en su respuesta sobre el resultado que podía esperarse. Para regenerar a Alemania, decía, es necesario trasformarla de arriba a abajo, cosa que demandará mucho tiempo dado el grado de corrupción en que ha caído. Sólo podrá lograrse tal cosa cambiando radicalmente el estado de ánimo del pueblo, y ello principalmente a través de una crítica de la religión.<sup>30</sup>

Sin dejarse apartar de su proyecto por las objeciones de Feuerbach, Ruge sometió entonces a Marx el plan de la nueva revista, cuyo fin principal debía ser la lucha contra el nacionalismo y la reacción, y lo invitó a exponer sus ideas sobre ese punto.<sup>31</sup>

Es difícil, le responde Marx en una carta de setiembre que cierra esa correspondencia,<sup>32</sup> fijar *a priori* el plan y el carácter de la nueva revista, porque, si bien

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, págs. 566-567-968: "La filosofía desempeñará aún el papel que tan gloriosamente representó en Francia. Por el momento los franceses son todavía nuestros maestros. Desde el punto de vista político llevan una ventaja de varios siglos. Necesitamos vencer ese retraso, despojarnos de nuestro orgullo metafísico que no puede recalentar el mundo; necesitamos trabajar día y noche para aprender a vivir como hombres con los hombres, a liberarnos y a liberar a los demás hombres, necesitamos —y vuelvo siempre a esta idea— conquistar nuestra época con nuestros pensamientos. Dependerá de la filosofía alemana extraer la lección de su destino, que muestra que permanece impotente al aislarse en sombrías alturas, y que sólo asegurará su triunfo cuando penetre en el corazón del pueblo."

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, págs. 568-571. Carta de Ruge a Bakunin, Dresden, junio de 1843, págs. 568-569: "Tiene razón. Nosotros, los alemanes, estamos verdaderamente tan atrasados, que necesitamos primero producir nuevamente una literatura humana para ganar al mundo en el plano de la teoría y brindarle las ideas conforme a las cuales pueda actuar."

<sup>30</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 571. Feuerbach a Ruge, junio de 1843:

"El fin de los *Anales alemanes* me recuerda el de Polonia. Fueron vanos los esfuerzos de algunos hombres, perdidos como estaban en el pantano de la vida corrompida de un pueblo. El futuro no se presenta brillante para Alemania. De un extremo al otro, todo está allí podrido hasta la médula [...] Es necesario retomarlo todo desde la base, lo que exige un trabajo gigantesco y la unión de numerosas fuerzas. Nada debe quedar en pie del antiguo sistema. Goethe decía: amor nuevo, vida nueva; nuestra máxima debe ser: doctrina nueva, vida nueva [...] En la cabeza surge lo nuevo, pero también en la cabeza subsiste durante más tiempo lo que ha envejecido [...] Antes que nada necesitamos purificar, purgar la cabeza. La cabeza es la teoría [...] La diferencia entre la teoría y la práctica reside en lo siguiente: es teórico lo que aún no existe más que en mi cabeza; es práctico lo que se hace claro en muchas cabezas. Lo que une muchas cabezas forma una masa que se extiende en el mundo."

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, pág. 572. Carta de Ruge a Marx, París, agosto de 1843. "Queremos fundar aquí, en París, un órgano en el que nos juzgaremos a nosotros mismos y en el cual juzgaremos a toda Alemania con entera franqueza. Sólo ello puede constituir una verdadera regeneración, un nuevo principio, una nueva toma de posición, una liberación del espíritu estrecho del nacionalismo y una neta oposición a la reacción brutal de los monstruos que, al derrocar la tiranía de Napoleón, destruyeron igualmente el humanismo de la Revolución."

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, págs. 572-575. Carta de Marx a Ruge, Kreuznach, setiembre de 1843.

estamos de acuerdo en condenar el estado de cosas actual, no lo estamos tanto cuando se trata de precisar las reformas necesarias para trasformarlo. Cada reformador está, en efecto, obligado a confesar que no tiene una visión muy clara del objetivo que desea alcanzar.<sup>33</sup>

Esta incertidumbre doctrinaria tiene, por lo demás, la ventaja de evitar que se proceda en forma dogmática. En lugar de oponer al mundo presente un ideal preconcebido, hay que someter ese mundo a una crítica profunda, para que de ella surja un programa de acción capaz de trasformar el orden social, cosa que llevará a los dogmáticos a revisar sus opiniones y a hacerse una concepción más clara de los objetivos que se persiguen y de los combates que se deberá entablar.<sup>34</sup> Esa afirmación antidogmática respondía a su rechazo de la separación entre la teoría y la práctica, propia del idealismo y del utopismo, rechazo determinado en él por su nueva concepción de la acción revolucionaria concebida como lucha de la clase obrera.

Desde el comienzo de su orientación hacia el comunismo, Marx rechazó así todo dogmatismo y todo utopismo que pretenda imponerse desde el exterior, sin estrecha vinculación con la realidad social, y, contrariamente al utopismo, que al oponer al mundo real un mundo ideal establece una discontinuidad, una ruptura entre el presente y el futuro,<sup>35</sup> asigna como tarea, a la filosofía y a la acción revolucionaria, la de descubrir los elementos antitéticos que encierra el mundo actual y desarrollarlos para facilitar el nacimiento del nuevo mundo.

En esta crítica hay que evitar las insuficiencias del comunismo y del socialismo, que son, en su aspecto actual, dogmatismos. El comunismo, en efecto, no se ha planteado como fin la realización integral de la esencia humana, sino que se ha constituido en dogma, por oposición a la propiedad privada, lo que explica su carácter limitado, restringido.<sup>36</sup> En oposición a él, el socialismo quiere realizar la esencia humana, pero lo hace igualmente en forma imperfecta, porque sólo considera un aspecto de la misma. En efecto, como sólo se ocupa de las condiciones materiales de la vida humana, no se interesa por el aspecto espiritual de

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, pág. 573.

<sup>34</sup> Cf. *Mega*, t. II, pág. 573: "La ventaja de esta nueva orientación es no anticipar dogmáticamente la marcha del mundo y extraer el mundo nuevo sólo de la crítica del antiguo. Hasta ahora los filósofos tenían en sus mesas de trabajo la solución de todos los problemas, y la humanidad ignorante, no iniciada en la filosofía, no tenía más que abrir la boca para que entraran volando en ella las palomas asadas de la ciencia absoluta [...]. Si nuestro papel no consiste en construir el futuro y establecer un sistema valedero para la eternidad, tanto más clara resulta la tarea que debemos realizar ahora. Es la *crítica desproporcionada del estado de cosas existente*, crítica que no debe retroceder ni ante sus resultados, ni ante los conflictos con las potencias establecidas. No pienso que debamos plantar una bandera dogmática; por el contrario, debemos ayudar a los dogmáticos a que tengan una idea clara de sus propios principios."

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, pág. 574: "Se verá que no se trata de una ruptura de pensamiento entre el presente y el futuro, sino de la realización del pensamiento del pasado."

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, pág. 573: "El comunismo, en particular, es una abstracción dogmática, y entiendo por comunismo, no un comunismo imaginario, sino el comunismo real, tal como lo conciben y enseñan Caber, Dézamy, Weitling. Ese comunismo no es sino una manifestación parcial del principio humanista, determinado por su contrario, por la propiedad privada. Comunismo y supresión de la propiedad privada no son, por tal motivo, de ninguna manera idénticos, y no por casualidad ha visto el comunismo levantarse en su contra otras doctrinas socialistas, como las de Fourier y de Proudhon, porque él mismo no es sino una realización parcial, unilateral, del principio socialista."

ésta, que encuentra su expresión en la religión y en la ciencia. Para realizar efectivamente la esencia humana y emancipar, en forma total a los hombres, hay que extender la crítica al aspecto espiritual de la vida humana.<sup>37</sup>

Esa sería una tarea particularmente importante para los *Anales franco-alemanes*, porque sobre todo por medio de esa crítica se podía actuar sobre los espíritus en Alemania. Y dicha crítica debía orientarse, ante todo, al Estado político. En efecto, así como la crítica de la religión permitía determinar la esencia verdadera de los hombres, la crítica del Estado político, al subrayar su oposición al Estado verdadero, permitía determinar la esencia verdadera del Estado. Marx apoya esta aseveración en su crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, en la que había señalado que el sistema constitucional, que constituye un progreso respecto del sistema medieval de representación por "Estados", hace aparecer, por la separación tajante que determina entre el Estado político y la sociedad burguesa, la necesidad de su abolición. Esa crítica permitía lograr la adhesión del partido liberal, que reclamaba la institución de un régimen constitucional, al mostrar el lado progresista de éste, y también preparar el paso del liberalismo al socialismo, por la crítica del Estado político, considerado en su oposición con el Estado racional.<sup>38</sup>

Esta crítica, que no tiene un carácter dogmático y abstracto, y que da a los hombres una noción clara de los objetivos que es preciso alcanzar, cumple perfectamente su papel revolucionario.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 573-574: "Todo el principio socialista llega sólo a un aspecto de la verdadera realidad de la esencia humana. Debemos preocuparnos también del otro aspecto, de la existencia teórica de los hombres, y hacer de la religión, de la ciencia, etc., el objeto de nuestra crítica."

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 574: "Además queremos influir en nuestros contemporáneos, en particular en nuestros contemporáneos alemanes. El problema que se plantea consiste en saber cómo podemos hacerlo. Es innegable que la religión y la política son objeto del interés fundamental en la Alemania actual. De ellas debemos partir y no oponerles un sistema acabado, como por ejemplo *El viaje a Icaria* [...]. La crítica puede partir de cualquier forma de la conciencia teórica y práctica, y extraer de la forma particular de la realidad la realidad auténtica que constituye su objetivo y su fin. Para atenernos a la vida real, el Estado político, aun cuando no esté concientemente compenetrado de las exigencias socialistas, contiene en todas sus formas modernas las exigencias de la razón [...]. Supone en todo la razón realizada, y por ello entra siempre, por sus determinaciones ideales, en conflicto con sus determinaciones reales. De este conflicto del Estado político consigo mismo se puede desarrollar en todas partes la verdad social. Así como la religión constituye el compendio de los combates teóricos de la humanidad, así el Estado político es el de sus combates prácticos. Por tal motivo expresa, bajo su forma particular [...], todos los combates, todas las necesidades y todas las verdades sociales. Resulta así completamente a la *hauteur des principes* hacer objeto de la crítica los problemas políticos especiales, por ejemplo la diferencia entre el sistema de los 'Estados' y el sistema representativo, porque este problema no hace sino expresar, bajo una forma política, la diferencia entre el dominio del hombre y el de la propiedad privada [...]. Así la crítica no sólo puede, sino que debe tratar esos problemas políticos, que en opinión de los socialistas vulgares son indignos de los grandes principios. Al mostrar la ventaja del sistema representativo con relación al de los 'Estados', la crítica interesa prácticamente a un gran partido. Al elevar al sistema representativo de su forma particular a su forma general, y al hacer resaltar su verdadera significación, obliga al mismo tiempo a que ese partido se supere, porque su victoria significa su pérdida."

<sup>39</sup> Cf. *Mega*, O; t. II, págs. 574-575: "Nada nos impide vincular así nuestra crítica a la política, a la participación en política y por lo tanto con verdaderos combates. No nos presentamos al mundo oponiéndole doctrinariamente un principio nuevo y diciéndole: 'He

Reforma de la Conciencia, concluye Marx, no por establecimiento de dogmas, sino por la crítica de la religión y de la política: tal debe ser la divisa de la revista. Esa reforma de la Conciencia llevará, no a la utopía, a una oposición entre lo ideal y la realidad, sino a una toma de conciencia de las aspiraciones y de las luchas de los tiempos presentes, y a la clara visión de que el objetivo de esas luchas no ha sido fijado en forma arbitraria, sino que resulta necesariamente de las condiciones históricas dadas.<sup>40</sup>

En dicha carta Marx establecía el programa de los *Anales franco-alemanes*. Fijaba como objetivo la transformación radical de la sociedad y del Estado por medio de la transformación de la conciencia pública. Por no participar aún en el movimiento proletario, se veía necesariamente llevado a asignar una importancia todavía esencial a la emancipación espiritual, que, a decir verdad, sólo consideraba en su relación estrecha con la emancipación real y como preludio de ésta. Rechazaba todo dogmatismo y consideraba que la doctrina que debía dirigir la acción de la clase obrera no podía elaborarse de manera arbitraria, sino que debía surgir de la crítica de la realidad social y prácticamente confundirse con ella. Por lo demás, esa crítica sólo podía ser eficaz y fecunda por la presencia en la misma sociedad de las fuerzas de la negación, bajo la forma de antagonismos sociales. Llegaba así a una concepción nueva de la filosofía, que al dejar de ser una teoría dogmática se confundía con la acción revolucionaria, cuyo elemento dirigente debía ser.

Como su concepción de la emancipación humana se presentaba aún bajo la forma de humanismo, debido a que no llegaba a la concepción del comunismo como doctrina del proletariado, no existía todavía entre él y Ruge la oposición que aparecería algunos meses más tarde, y podían así, luego de haber establecido las líneas generales de la revista, trabajar de común acuerdo en su publicación.

A fin de que el título y el programa de la revista fueran justificados por lo menos en cierta medida, había que dar lugar a colaboradores franceses. Ruge partió lleno de entusiasmo hacia París, persuadido de que los franceses recibirían con alegría la filosofía alemana que los liberaría definitivamente de la religión.<sup>41</sup>

aquí la verdad, arrodíllate'. Deducimos de los mismos principios del mundo, otros nuevos. No le decimos: apártate de tus luchas, que no tienen sentido, nosotros te daremos la verdadera consigna de lucha. Sólo le mostramos por qué lucha, ya que la conciencia de esa lucha es algo de lo cual *debe* apropiarse, lo quiera o no.

"La reforma de la conciencia reside simplemente en el hecho de que se da al mundo conciencia de sí mismo, se le explican sus propias acciones; nuestro objetivo sólo puede consistir, como resulta igualmente de la crítica de la religión de Feuerbach, en hacer de los problemas religiosos y políticos el objeto de la conciencia humana."

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, pág. 575: "Nuestra consigna debe ser pues: reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino por el análisis de la conciencia mística, oscura, bajo su forma religiosa o política. Entonces se verá que el mundo posee en sueños desde hace mucho tiempo aquello de lo que sólo le falta tener conciencia para poseerlo realmente. Se verá que no se trata de una ruptura de pensamiento entre el presente y el futuro, sino de la realización del pensamiento del pasado. Se verá, en fin, que la humanidad no emprende una tarea *nueva*, sino que sólo realiza su tarea antigua en forma conciente. Podemos resumir en una palabra la función de la revista: toma de conciencia, por parte del tiempo presente, de sus luchas y de sus anhelos. Es esta una tarea para el mundo y para nosotros, que sólo puede ser realizada por fuerzas unidas. Sólo se trata de una confesión. Para hacerse perdonar los pecados, la humanidad no tiene más que explicarlos como lo que son."

<sup>41</sup> Cf. Ruge, *Dos años en París*, Leipzig, 1846, t. I, pág. 4: "Es el camino hacia París, hacia el umbral del nuevo mundo. Que sea la realización de nuestros sueños. Al cabo de

Quedó muy decepcionado al chocar en todas partes con indiferencia y aun con hostilidad, y al recibir solamente respuestas evasivas o rechazos por parte de los demócratas y de los socialistas, a quienes había sido presentado por Hess.

Lamennais, a quien fue a ver primero, quedó desagradablemente sorprendido al oír hablar de un humanismo que se proponía liberar la ciencia de la religión, y regaló a Ruge con extensas consideraciones metafísicas.<sup>42</sup> Ruge no tuvo más éxito con Louis Blanc, quien le expuso detenidamente los peligros de una propaganda antireligiosa y atea que sólo podía servir al liberalismo burgués, y lo invitó a alinearse directamente bajo la bandera del socialismo, sin hacer el rodeo del humanismo.<sup>43</sup>

Lamartine, que según parece, le había prometido primero colaborar en la propagación de una idea que calificaba de santa y sublime, se retiró no bien comprendió que los *Anales franco-alemanes* serían una revista revolucionaria.<sup>44</sup> No tuvo más éxito con los demás socialistas y comunistas. Proudhon no se encontraba entonces en París.<sup>45</sup> Leroux se había apartado de los trabajos teóricos, y se dedicaba por entero a la invención de una nueva máquina de imprenta. Cabet,

---

nuestro viaje hallaremos el amplio valle de París, la cuna de la nueva Europa, el laboratorio donde se elabora la historia del mundo y de donde ésta no deja de surgir (pág. 39). En París viviremos nuestras victorias y nuestras derrotas. Hasta nuestra filosofía, dominio en el que nos hemos anticipado a nuestro tiempo, sólo podrá triunfar cuando se manifieste en París y cuando esté impregnada del espíritu francés."

Esta convicción era compartida por Froebel. Cf. Archivos históricos de Colonia. Actas concernientes a la *Gaceta renana*. Carta de Froebel a D. Oppenheim, París, 11 de octubre de 1843. "Encontramos un total apoyo entre los radicales franceses, y jamás una empresa debida a la iniciativa alemana ha sido acogida con tanta benevolencia e igual entusiasmo que la nuestra. Esta empresa influirá profundamente sobre la marcha de la política francesa; desde ya podemos estar enteramente persuadidos de ello."

<sup>42</sup> Cf. Ruge, *Dos años en París*, t. I, págs. 146-147-148.

"Pensábamos que podríamos lograr que Lamennais escribiera una carta para los *Anales franco-alemanes* que habríamos publicado en el primer número. Después de escucharnos atentamente, nos dijo que no lograríamos nuestro objetivo en Francia, a no ser que nos asociáramos a un partido político [...] Es verdad que no podíamos esperar una colaboración real de su parte, y aunque sólo enunciamos el principio de que la ciencia debía ser independiente de la fe y que el hombre debía constituir el fin último del mundo moral, ello bastó para escandalizarlo."

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, pág. 157.

"Nos prometió, al mismo tiempo, un artículo sobre la alianza intelectual con Alemania [...] para los *Anales franco-alemanes*, cuyo plan le había comunicado. Ese artículo apareció más tarde en *La revista independiente* y contenía declaraciones muy claras contra las filosofías neoalemanas impías."

Cf. L. Blanc, *La revista independiente*, noviembre de 1843.

<sup>44</sup> Cf. J. Froebel, *Una vida*, Stuttgart, 1890-1891, t. I, pág. 135:

"Él [Lamartine] calificó nuestro plan de unir las dos naciones por los *Anales franco-alemanes* de idea sublime y santa. Dudo que haya visto el primero y único número, que correspondía a esa idea sublime y santa, y que haya aprobado su contenido."

Cf. *Diario de la tarde de Mannheim* (*Mannheimer Abendzeitung*), 18 de noviembre de 1843: "El primer número [de los *Anales franco-alemanes*] aparecerá este año y contendrá un artículo de Lamartine sobre las relaciones entre Francia y Alemania" (citado en el libro de B. Bauer, *Historia completa de las luchas de los partidos en Alemania durante los años 1842-1846*, Charlottenburg, 1847, t. I, pág. 295).

Cf. Carta de Ruge y Marx a Lamartine, *La democracia pacífica*, 10 de diciembre de 1843.

<sup>45</sup> Proudhon estaba entonces empleado en Lyon. Sólo llegó a París en setiembre de 1844 y se quedó hasta fines de 1845.

que tenía sentimientos religiosos, no se sintió precisamente edificado por la declaración de ateísmo de Ruge, a quien le reprochó además el que no fuese comunista.<sup>46</sup> No logró, en fin, ganar a V. Considérant, quien sospechaba que quisiera realizar sus ideas por la violencia.<sup>47</sup>

La causa principal de este fracaso fue que la mayoría de los socialistas y comunistas franceses de entonces eran creyentes, o al menos deístas, y les chocó ver a los radicales alemanes plantear, como principio fundamental de su doctrina, la negación de Dios y la abolición de la religión.

Ante esa negativa general de los franceses a participar en la revista, hubo que conformarse con recurrir a los alemanes, cuya colaboración se hacía incierta.

Feuerbach persistió en su actitud negativa.<sup>48</sup> Ni Herwegh, que realizaba entonces su viaje de bodas por el sur de Francia; ni Bakunin, que después de haber sido expulsado de Zurich erraba de ciudad en ciudad, pudieron tomar parte activa en la Redacción de la revista, a tal punto, que sólo quedaron como colaboradores Marx, Engels, Ruge, Hess, Heine y Bernays.<sup>49</sup>

Al principio de su estada en París, Heine, contrariamente a Börne, se había mantenido más o menos apartado del movimiento democrático.<sup>50</sup> La prohibición de sus libros en Alemania, en diciembre de 1841, lo había acercado a los demócratas y llevado a adoptar una actitud de oposición mucho más tajante respecto del gobierno prusiano.<sup>51</sup> Al mismo tiempo se ocupaba con creciente inte-

<sup>46</sup> Sobre Cabet, Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 314. Carta de Ruge a C. Marx, París, 11 de agosto de 1843.

Cf. Ruge, *Dos años en París*, t. I, págs. 59 y 72: "El rabino [M. Hess] me llevó a casa del ex diputado y abogado Cabet, autor del *Viaje a Icaria* y editor del *Popular* [...]. Cabet es un verdadero francés, ardiente como un joven, aunque ya no lo es, de rostro amable, inteligente, astuto y escéptico. No se hace ilusiones a propósito de la dificultad de monopolizar todo, de confiscar todo, de administrar todo y de utilizar equitativamente las rentas. Pero está convencido de que únicamente a través del comunismo los hombres se convertirán en hombres, y por ello sigue ese camino."

Pág. 76: Respuesta de Ruge a Cabet.

<sup>47</sup> Cf. Ruge, *Dos años en París*, t. I, págs. 107-108: "V. Considérant tiene debilidad por los alemanes [...]. Encontré, pues, una favorable acogida de su parte a mi plan de una alianza intelectual franco-alemana, realizada a través de una revista escrita por escritores de ambas naciones. Pero tuve en mi contra que los fourrieristas pensaban que yo apelaba a la violencia..."

<sup>48</sup> Cf. Feuerbach, *Correspondencia*, t. II, pág. 148. Carta de Ruge a Feuerbach, 11 de noviembre de 1843: "Confieso que comienzo a preguntarme con inquietud dónde podremos encontrar colaboradores. Persisto en tener confianza en su genio, que puso a usted sobre la huella de los franceses y en el camino del humanismo, y al que la emancipación humana tanto debe."

<sup>49</sup> Fernand Célestin Bernays, originario del Palatinado, había estudiado derecho. Después de publicar un folleto legalista, *Alemania y las constituciones parlamentarias de Francia*, pasó a la oposición y publicó duras críticas contra las Cámaras de Baviera en la *Gaceta renana*. Renunció a su cargo y se convirtió en redactor de la *Gaceta de la tarde de Mannheim*; el tono radical de este diario le valió ser expulsado del Gran Ducado de Baden.

<sup>50</sup> Cf. Houben, *Conversaciones con Heine*, Potsdam, 1952, págs. 428-429. Conversación de Heine con Alexander Weil, setiembre de 1843.

<sup>51</sup> Cf. Heine, *Cartas*, editadas por H. Daffis, Berlín, 1906, t. II, pág. 149. Carta de Heine a Campe, París, 28 de febrero de 1842: "Lo exhorto a declarar abiertamente la guerra a muerte a Prusia. Nada se puede obtener por medios pacíficos. He llevado, usted lo sabe, la moderación al exceso, y no atribuiré mi consejo a una pasión exaltada. Desprecio a los demagogos vulgares, sus actos y sus gestos me resultan odiosos, porque siempre son



rés, en las correspondencias que enviaba a la *Gaceta general de Augsburgo*, del problema social y de las doctrinas socialistas. En particular, se sentía atraído por el comunismo, que admiraba y temía a la vez; veía en él la fuerza del futuro y lo comparaba a un personaje a la vez monstruoso y misterioso llamado a desempeñar un papel capital en la tragedia moderna.<sup>52</sup>

Esa tendencia lo llevaría a colaborar en los *Anales franco-alemanes*, que constituían entonces el órgano extremo de oposición.

Contrariamente a Marx, Ruge no estimaba mucho a Heine, y en una carta a su mujer insistía en los reproches de ligereza e inmoralidad que ya le había dirigido en los *Anales de Halle*.<sup>53</sup>

Heine, por su parte, no sentía simpatía alguna por Ruge, a quien consideraba un filisteo de escasa inteligencia.<sup>54</sup>

Su colaboración en los *Anales franco-alemanes* fue sin duda lograda por Herwegh, y quizá también por Marx, quien mantuvo con él las mejores relaciones durante su estada en París. Su colaboración fue igualmente bien recibida por Ruge, debido a su conversión al radicalismo<sup>55</sup> y sobre todo debido a su fama mundial, que no podía por menos de beneficiar a la revista.

En octubre la organización de la revista quedó casi terminada y los colaboradores se reunieron en París. Froebel había llegado en setiembre, pero a principios de octubre regresó a Suiza por causa de sus negocios; Herwegh, quien después de su viaje de bodas había ido a Ostende, donde se encontró con Engels, llegó a París más o menos en la misma época. Luego llegaron Marx y su joven esposa,

---

intempestivos, pero con agrado tendería la mano al último de los agitadores, ahora que se trata de hacer pagar a los prusianos su infame perfidia y ponerlos en condiciones de no molestar."

<sup>52</sup> Cf. Correspondencia de Heine en la *Gaceta general de Augsburgo*, del 20 de junio y 12 de julio de 1842.

<sup>53</sup> Cf. *Anales de Halle*, 20 de junio de 1838, pág. 215. A. Ruge, H. Heine: "La poesía satírica de Heine es una poesía elegante, su principio es el deseo subjetivo de gustar, de ser interesante en detrimento del tema que trata."

Cf. Ruge, *Obras completas*, t. II, pág. 268: Nuevo lirismo. Las poesías de un ser viviente. "Hemos señalado, a propósito del romanticismo, por qué el autor que refleja su vanidad en sus obras no puede llegar al lirismo; hemos señalado que el lirismo de Heine no es más que la poesía de la mentira, del placer de destrucción y del escepticismo respecto de toda verdad."

Cf. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 334. Carta de Ruge a su mujer, París, 11 de setiembre de 1843. "Él [Heine] considera sus poesías como poesías de la libertad, siendo que no reflejan más que una vil y cobarde mentalidad de esclavo. Dice palabras espirituales, como podría decirlos un esclavo en una comedia desprovista de elementos serios; que quiera hacer del amor una locura y del hogar un serrallo, responde al carácter pervertido de la época [...] Un fabricante de palabras espirituales no conoce la libertad y no es posible realizarla con él."

<sup>54</sup> Cf. H. Heine, *Últimas poesías y pensamientos*. Hamburgo, 1869, pág. 218: "Ruge es un filisteo que, contemplándose sin quererlo en el espejo, comprobó que el Apolo de Belvedere era decididamente más bello. La libertad le absorbe el espíritu, pero todavía no ha ganado sus miembros, y a pesar de su entusiasmo por la desnudez griega no puede aún decidirse a deshacerse de los pantalones bárbaros, y menos aún de los calzoncillos de la virtud cristiana y germánica."

<sup>55</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 330. Ruge a su hermano L. Ruge, París, 28 de agosto de 1843.

"Ayer también hablé con Heine. No te imaginas cuántas opiniones radicales manifiesta ese zorro en privado."

que esperaba su primer hijo. El 11 de octubre se instalaron en el 38 de la calle Vaneau, en una casa en la que ya se alojaba Ruge y que habitaba German Mäurer, uno de los dirigentes de la Sociedad de los Justos.<sup>56</sup> A principios de diciembre llegó Ruge con su mujer, pensando poder organizar, con Mäurer y Marx, una especie de pequeño falansterio.<sup>57</sup> Durante su breve estada en Alemania había tratado, pero sin éxito, de conseguir algunos colaboradores más para la revista.<sup>58</sup>

Aunque los colaboradores se hallaban unidos en su lucha contra el Estado prusiano y en su fe en el humanismo, sus opiniones divergían sobre cuál debía ser el contenido concreto del humanismo y sobre los medios de realizarlo.

Ruge, que debía dirigir la revista junto con Marx, permanecía fiel a sus concepciones liberales, y sus proyectos de reforma no iban más allá de una emancipación del pueblo realizada, no por medio de una reforma social, sino por el desarrollo de la instrucción y de la educación.<sup>59</sup> En tal sentido redactó el programa de los *Anales franco-alemanes*, que se limitaba a una fraseología liberal y humanitaria. Alzándose contra la opresión que sofocaba todo pensamiento libre en Alemania, pensaba que la tarea esencial de los *Anales franco-alemanes* era luchar por la libertad; no por una libertad abstracta, sino por la libertad política, haciendo conocer a los alemanes los progresos realizados por los franceses en ese aspecto. Asimismo, debían darse como tarea informar a los franceses sobre la lucha llevada a cabo en Alemania, en el plano espiritual, contra la religión. Al luchar así, por liberar a los franceses de la opresión religiosa y a los alemanes de la opresión política, contribuirían de la manera más eficaz a la realización del humanismo.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Cf. Archivos históricos de Colonia. Carta de Froebel a D. Oppenheim, París, 11 de octubre de 1843.

"Ruge partió a buscar a su familia. Hoy o mañana esperamos a Marx. Por el momento Herwegh se queda aquí. Yo debo ir a Suiza por mis negocios, pero quizá regrese pronto."

<sup>57</sup> Cf. *Méga*, I, t. I<sup>o</sup>, pág. 315. Carta de Ruge a Marx, París, 22 de setiembre de 1843: "Trataré de persuadir a Herwegh, a Mäurer y si es posible también a usted, de que vivamos juntos y administremos la casa en común. Tendríamos una cocina y un comedor comunes, y por otra parte cada uno tendría sus habitaciones particulares."

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, págs. 320-321. Carta de Ruge a Marx, Francfort del Maine, 1 de diciembre de 1843: "Únicamente Nauwerk y Brüggemann están de acuerdo con nuestros proyectos literarios [...] Ya en París pensé que nos faltarían los liberales alemanes [...] Espero que usted haya escrito a Proudhon. Si no, tendremos, en fin de cuentas, que comenzar sin los franceses. ¿Cree que habría que solicitar la colaboración de mujeres como G. Sand o Flora Tristan? Son más radicales que Louis Blanc y Lamartine."

<sup>59</sup> Cf. Ruge, *Dos años en París*, t. I, pág. 305:

"En realidad la organización del trabajo, cualquiera sea su forma, no basta para emancipar al pueblo. Mejorar su suerte, humanizar su existencia, constituye, ciertamente, un gran progreso, que puede realizarse por la asociación y la organización, pero extirpar el principio del egoísmo y de la inhumanidad es algo en todo sentido diferente, que, si bien está en la línea de todo el nuevo movimiento democrático, no ha sido planteado sin embargo por Louis Blanc en su estudio."

<sup>60</sup> Cf. *Anales franco-alemanes*, págs. 1-16. Plan de los *Anales* elaborado por Ruge.

Pág. 4: "Un pueblo sólo es libre cuando ha hecho de la filosofía el principio de su desarrollo y es función de la filosofía elevar el pueblo a ese nivel cultural." Pág. 5: "Nuestra tarea esencial consiste en realizar la libertad. Para la filosofía no existe ciencia indiferente. La filosofía es libertad y quiere engendrar la libertad; entendemos por libertad la verdadera libertad humana, la libertad política." Pág. 6: "Toda realización de la ciencia, toda unión de ésta con la política significa en realidad una unión estrecha con Francia. En Europa estar contra Francia y contra la política, significa en realidad estar contra la

Como enfermó poco después de su llegada a París, no pudo colaborar activamente en la revista y tuvo que abandonar su dirección en manos de Marx. Debido a la diferencia de sus puntos de vista, que se acentuaría cada vez más, la revista no pudo subsistir largo tiempo y sólo apareció un número doble en marzo de 1844.<sup>61</sup>

Si en la carta a Ruge en la que Marx exponía el programa de los *Anales franco-alemanes* habían aparecido esas diferencias de opinión, estallarían con mucha mayor claridad y no podrían disimularse ya detrás de la consigna de humanismo cuando Marx, en París, donde entró en contacto directo con el proletariado y conoció un mundo económico y social nuevo, pasó abiertamente al comunismo.

Esa estadía en París tuvo para él la misma significación y la misma importancia que para Engels la suya en Londres. Pero en tanto que éste se familiarizaba en Manchester con la situación económica y social inglesa, y, por un análisis crítico de esa situación, modificaba su concepción del comunismo y del desarrollo histórico, Marx se interesaría primero por la vida política y social de Francia, en particular por la Revolución y la lucha de clase del proletariado.

Ello determinó su concepción particular del comunismo, que, a diferencia de la de Engels, tenía un carácter no tanto económico y social como político y social.

París le ofreció dos elementos que lo llevaron a la concepción comunista.

Encontró allí, en efecto, un proletariado ya numeroso, dueño de poderosas tradiciones revolucionarias y con una clara conciencia de sus intereses de clase,

política y contra la libertad. Francia, y sólo Francia representa el principio político, el verdadero principio de la libertad humana en Europa." Pág. 7: "Conquistó y proclamó los Derechos del Hombre y lucha actualmente por la realización de los grandes principios del humanismo aportados por la Revolución. Tiene así una misión cosmopolita, lo que conquista es una ventaja para la humanidad." Pág. 8: "La verdadera unión de ambas naciones es la unión de sus culturas, lo que equivale a la victoria de la libertad..." Pág. 9: "Existe una diferencia esencial entre el hecho de acceder inmediatamente a la libertad humana y al humanismo (como lo hacen los franceses) y el hecho de liquidar previamente todo el pasado romántico religioso y político y superarlo en el plano filosófico (lo que constituye el mérito de los alemanes)..." Pág. 10: "El esfuerzo realizado en el dominio de los puros principios no ha sido vano; el trabajo realizado en la región supraterrrestre, al que nosotros los alemanes hemos consagrado tantas fuerzas, no es trabajo perdido. Esa preocupación y ese trabajo llevan a la conquista radical del nuevo principio y permiten, haciendo sus resultados accesibles a los franceses, asegurar para siempre las conquistas que han logrado, con la filosofía del siglo XVIII y con su Revolución."

<sup>61</sup> *Anales franco-alemanes* editados por A. Ruge y Carlos Marx. Sumario.

Plan de los *Anales franco-alemanes*, por A. Ruge.

Una correspondencia de 1843.

Cantos en honor del rey Luis, por Enrique Heine.

Juicio de la Corte Suprema de Apelaciones en la instrucción abierta contra el doctor J. Jacoby por el crimen de alta traición, de lesa majestad y de trasgresión de las leyes del país.

Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, por Carlos Marx.

Esbozo de una crítica de la economía política, por F. Engels.

Cartas de París, de M. Hess.

Informe final de la conferencia de ministros de Viena el 12-6-1834, por C. Bernays.

Traición, por G. Herwegh.

La situación en Inglaterra. Past and Present by Th. Carlyle, por F. Engels.

El problema judío: B. Bauer, El problema judío, Brunswick, 1843. B. Bauer, Sobre la capacidad de los judíos y de los cristianos de hoy de liberarse, *Veintinueve boías de Suiza*, págs. 56-81, por Carlos Marx.

Examen de la prensa.

así como encontró los resultados de la gran revolución burguesa de 1789, que la revolución de 1830 llevó a su término.

En París, donde la lucha de clases entre la burguesía, convertida definitivamente en clase dominante después de esa revolución, y el proletariado se acentuaba cada vez más, el comunismo se le presentó, no ya en forma teórica, sino como objetivo concreto de la lucha proletaria. A pesar que los numerosos levantamientos revolucionarios que se sucedieron desde la revolución de 1830 habían sido aplastados, el proletariado, despojado por la burguesía de los beneficios de esa revolución que fue su obra, permanecía en un estado de constante agitación y París era más que nunca el centro de la lucha práctica y teórica del socialismo y del comunismo.

Las doctrinas de Saint-Simon y de Fourier habían sido superadas y nacían sin cesar nuevas doctrinas socialistas y comunistas.

Las doctrinas socialistas que sólo pretendían una reforma de la sociedad burguesa, sin abolir la propiedad privada, y que adoptaban una posición de compromiso entre la burguesía y el proletariado,<sup>62</sup> no podían satisfacer a Marx, quien, como dialéctico revolucionario, estaba convencido de que el progreso no puede provenir más que de la acentuación de los contrarios. Ello lo alejaba igualmente de la doctrina comunista, entonces muy en boga, de Cabet, que condenaba toda acción violenta, pensando que el comunismo debía realizarse por la propaganda y la educación. La única doctrina que entonces podía atraerlo era la de Blanqui, que, retomando la tradición revolucionaria de Babeuf y su concepción de la lucha de clases, veía en la revolución comunista, que a decir verdad aún concebía en forma de motín, el único medio de liberar al proletariado.

Dicha doctrina se había difundido en las sociedades secretas de París, y también en la "Liga de los Justos", que Marx frecuentaría desde su llegada a esa ciudad. Sin embargo, no se convertiría en miembro de esa liga,<sup>63</sup> sin duda por las mismas razones que Engels; juzgaba, como éste, que las sociedades secretas tenían el defecto de apartarse de la masa del proletariado, el único capaz de llevar hasta el final la revolución social. Además, las opiniones comunistas confusas, mezcla de la doctrina de Cabet y la de Weitling, que reinaban en la "Liga de los Justos", no podían satisfacerlo, especialmente en un momento en que se esforzaba por clarificar sus propias concepciones.

No dejaba de sentir una profunda simpatía por los proletarios franceses y alemanes, las convicciones ardientes, el valor y la abnegación de los cuales tanto contrastaban con la debilidad de la burguesía alemana que había conocido de cerca,<sup>64</sup> Veía en el proletariado, que se le presentaba ahora con su aspecto verdadero, la fuerza destinada a emancipar a la humanidad.

Su contacto directo y activo con el movimiento obrero, así como la visión del mundo nuevo que le revelaba París, darian un profundo y rápido impulso al

<sup>62</sup> Las principales eran las de V. Considérant, que, sistematizando las opiniones de Fourier, quería realizarlas por vías pacíficas; las de Louis Blanc, que pensaba poder efectuar la reforma social tendiente a asociar el capital y el trabajo, por medio del Estado, y la de Proudhon, quien, a pesar de su ruidosa condena de la propiedad, en realidad sólo se orientaba a salvaguardar, bajo el nombre de posesión, la pequeña propiedad de las clases medias.

<sup>63</sup> Cf. C. Marx, *Herr Vogt*, Londres, 1860, pág. 35. [Hay edición castellana, Ed. Lautaco, Buenos Aires, 1947.]

<sup>64</sup> Cf. *Maga*, I, t. III, pág. 135. *Manuscriptos económico-filosóficos*, París, 1844.

desarrollo de su pensamiento. Ello se manifiesta ya muy claramente en los dos artículos que escribió para los *Anales franco-alemanes*, "El problema judío" y "Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", artículos que, con los de Engels y las poesías de Heine, eran lo único que presentaba un interés y valor duraderos.

El primer artículo, "El problema judío", lo redactó en su mayor parte en Kreuznach y lo terminó en París.<sup>65</sup> La influencia de su estada en París todavía se hacía sentir relativamente poco. En efecto, constituye una prolongación y una profundización de su crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, cuyas tesis fundamentales retoma, pero al mismo tiempo puede apreciarse un progreso considerable en el desarrollo de su pensamiento.

A propósito del problema judío, entonces muy discutido en Alemania, particularmente en el medio de la izquierda hegeliana —la igualdad política y social de los judíos privados de derechos civiles a causa de su religión constituía una de las principales reivindicaciones del liberalismo—,<sup>66</sup> Marx vuelve al problema de la emancipación humana, a la que se opone, en el plano político y social, la separación entre el Estado político y la sociedad burguesa, pero da a este problema una solución orientada ya netamente hacia el comunismo.

El objeto inmediato del artículo era la refutación de la tesis de B. Bauer, quien había sostenido que los judíos no tenían la misma capacidad que los cristianos para emanciparse.

Después del edicto del 4 de mayo de 1816, que los excluyó de las funciones públicas y los relegó a una posición subalterna en el Estado, los judíos, apoyados por la prensa liberal, no dejaron de reclamar la igualdad civil y política; lo hacían entonces, en forma particularmente activa y apremiante, pero seguían chocando con el gobierno reaccionario prusiano. Éste encontró un apoyo en los dos artículos de B. Bauer, en los cuales, al oponer los cristianos a los judíos, aprobaba implícitamente que el gobierno negara a los judíos la emancipación política.

En un primer artículo, "El problema judío", publicado primero en los *Anales alemanes* en noviembre de 1842 y luego, como folleto, en 1843,<sup>67</sup> Bruno Bauer, después de señalar que en Prusia nadie podía emanciparse políticamente debido al carácter religioso del Estado, sostenía que al reclamar su emancipación política, el judío exigía del Estado cristiano que abandonase su prejuicio religioso, en tanto que él mismo no se liberaba del suyo. Desarrollando la tesis que en 1839 había sostenido contra Hengstenberg, a saber, que la religión judía constituía, respecto de la cristiana, un grado inferior de la evolución humana, consideraba que la religión cristiana —al dar a la doctrina de la salvación un carácter universal, mediante una superación del nacionalismo estrecho en el que se había

<sup>65</sup> Gran parte de las citas contenidas en *El problema judío* se encuentran en el cuaderno de extractos de lecturas de julio-agosto de 1843, lo que demuestra que Marx comenzó ese artículo inmediatamente después de su crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, y que lo redactó cuando aún estaba en Kreuznach.

<sup>66</sup> Cf. J. Hansen, *La provincia renana*, t. I, pág. 240. H. König, *La Gaceta renana*, Münster en Westfalia, 1927, cap. IV, págs. 77-89: El problema judío en Prusia.

*Gaceta renana*, 1842. Sobre el problema judío, 17, 19, 20, 29, 30 de marzo; 6 de abril; 22, 24, 31 de mayo; 16 de junio; 27, 31 de julio; 9, 14 de agosto; 1 de setiembre.

<sup>67</sup> Cf. *Anales alemanes*, núms. 274-275, 17-19 de noviembre de 1842. B. Bauer, *El problema judío*. - *El problema judío*, por B. Bauer, Brunswick, 1843.

encerrado la religión judía— representaba un notable progreso respecto de ésta.<sup>68</sup> Como se mantenían porfiadamente apegados a su religión, los judíos, decía, se han excluido de la comunidad humana. Lo que se opone a su emancipación no es tanto el odio religioso con que se los persigue, como su egoísmo y su orgullo, que los llevan a considerarse una raza privilegiada. Por haberse separado ellos mismos de los demás hombres, no tienen derecho a quejarse de haber sido excluidos de la comunidad cristiana, y de que el Estado cristiano les niegue una igualdad que ellos niegan a los demás.<sup>69</sup>

En un segundo artículo: "Sobre la capacidad para emanciparse de los cristianos y de los judíos actuales", publicado en las *Veintiuna hojas de Suiza*,<sup>70</sup> B. Bauer vinculaba el problema de la emancipación judía al más general de la emancipación humana.<sup>71</sup>

En oposición al cristianismo, que había adquirido un carácter amplio y universal junto con el protestantismo, y abierto con ello el camino de una emancipación general de la humanidad, el judaísmo seguía siendo, debido a su inflexible apego a la ley mosaica, una doctrina atrasada y estéril.<sup>72</sup> Por tal razón el

<sup>68</sup> Cf. B. Bauer, *El doctor Hengstenberg. Cartas críticas sobre la oposición entre la ley judía y los Evangelios*, Berlín, 1839.

Feuerbach había expuesto ideas análogas en su libro *La esencia del cristianismo*, 2ª ed., 1843.

Pág. 169: "Los judíos han conservado su particularismo hasta nuestros días. Su principio, su Dios, es el principio más práctico del mundo, el egoísmo que ha tomado la forma de religión."

Pág. 177: "Si suprimimos las barreras de la conciencia nacional, en lugar del israelita tendremos el hombre."

<sup>69</sup> Cf. B. Bauer, *El problema judío*, Brunswick, 1843.

Pág. 19: "El problema consiste en saber si el judío como tal, es decir, el judío que confiesa sentirse obligado, por su naturaleza misma, a vivir eternamente separado de los demás hombres, es capaz de lograr los derechos generales de los hombres y conferirlos a los demás. Su religión, su modo de vida, lo obligan a un eterno aislamiento [...] porque constituyen su ser mismo, que hace de él, no un hombre, sino un judío."

Pág. 60: "La emancipación de los judíos sólo puede realizarse en forma radical, feliz y cierta, si los judíos se emancipan como tales, es decir, como hombres condenados a permanecer eternamente extraños a los cristianos, y se transforman, por el contrario, en hombres que no estén ya separados de los demás hombres por falsas barreras a las que adjudican una importancia capital."

<sup>70</sup> Cf. *Veintiuna hojas de Suiza*, Zurich y Winterthur, 1843, págs. 56-71.

<sup>71</sup> Cf. *Revista trimestral (Vierteljahrschrift)*, de Wigand, 1844, t. I, págs. 278-286. G. Julius, *Bruno Bauer y el problema judío*.

Págs. 282-283: "B. Bauer ha ampliado la concepción limitada que nos hacíamos del problema judío, concibiéndola bajo su aspecto general, que se resume en el concepto de hombre. Bauer dice que los judíos y cristianos sólo pueden considerarse como hombres cuando renuncian a su naturaleza particular que los separa unos de otros y los aísla eternamente, para adquirir conciencia de la naturaleza general del hombre y considerarla como su ser verdadero..."

"Expone esta tesis desde un punto de vista crítico, alzándose a la vez contra el Estado cristiano y contra el particularismo judío. Señala que el Estado cristiano, que hace de una religión particular su esencia, puede tolerar a los adeptos de otra religión, pero no otorgarles una igualdad absoluta, y que el judaísmo, por otra parte, se opone, por su propia naturaleza, a la verdadera libertad y a la verdadera vida del Estado, persistiendo en ser y en querer ser lo que es."

<sup>72</sup> Cf. B. Bauer, "Sobre la capacidad de emancipación de los judíos y de los cristianos actuales", *Veintiuna hojas de Suiza*, págs. 37-48, 63-66.

cristiano era más apto que el judío para acceder a la emancipación total,<sup>73</sup> lo que no significaba, por otra parte, que el judío, para emanciparse, tuviera que convertirse antes al cristianismo.<sup>74</sup> En efecto, para emanciparse verdaderamente, ambos debían liberarse de la religión, cosa que por lo demás era más fácil para el cristiano, quien no tenía más que dar un paso para pasar de su religión universal a la religión de la humanidad, que para el judío, quien, por no haberse despojado aún de su religión egoísta, no ha llegado todavía a la concepción de una religión universal.<sup>75</sup>

Para refutar esas tesis de B. Bauer, Marx escribió su artículo sobre el problema judío.<sup>76</sup> Por otra parte, ese problema le interesaba desde hacía tiempo. En agosto de 1842, en respuesta a los ataques de Hermes al judaísmo, tuvo la intención de publicar un artículo en el cual, según parece, se proponía estudiar el problema judío desde un punto de vista social.<sup>77</sup> El 13 de marzo participó a Ruge su proyecto de criticar los artículos de B. Bauer, a quien reprochaba tratar el problema judío en forma demasiado abstracta y no utilizar ese problema para atacar la política reaccionaria del gobierno prusiano.<sup>78</sup>

Pero en su artículo criticó las tesis de B. Bauer, no desde el punto de vista político, sino desde el ángulo social. Del análisis que acababa de hacer sobre el

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, pág. 69. "Por esta razón el cristianismo supera en mucho al judaísmo, el cristiano en mucho al judío; su capacidad de emanciparse es también mucho mayor que la del judío, porque, al alcanzar el punto de vista cristiano, la humanidad llegó al punto en que una revolución profunda reparará todos los daños causados por la religión [...] El judío, que está lejos de haber llegado a ese punto de vista, se halla igualmente lejos de poder liberarse, y lejos también de la revolución, que decidirá la suerte de la humanidad, porque su religión no tiene, por sí misma, gran importancia para la historia del mundo, y no puede, por tal motivo, influir profundamente en ella."

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, pág. 70.

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, pág. 71: "Los cristianos y los judíos deben romper con su naturaleza. Esa ruptura le es más fácil al cristiano, a quien se le presenta como una consecuencia necesaria de su propio desarrollo, que al judío, que debe romper, no sólo con su propia naturaleza, sino también con el desarrollo de su religión."

Sobre la tendencia antisemita de B. Bauer, cf. *Explicación teológica de los Evangelios*, 1852, págs. 34-35.

"El judío tiene un poder ácido, pero no disolvente. Critica los productos de la historia sin poder atacarlos verdaderamente. Se mantiene al margen de los combates históricos, y su actitud escéptica carece de energía y de fuerza. Con excepción del judío moderno, que opone al mundo cristiano sus antítesis orientales y sus sarcasmos literarios, el judío ha sido siempre un extraño en este mundo, que para él siguió siendo un mundo aparte. Por ello se contenta con oponerle su escepticismo vulgar, sin poder atacarlo con éxito, y menos aún destruirlo."

<sup>76</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 576-606. C. Marx, *El problema judío*: 1) B. Bauer, *El problema judío*, Brunswick, 1843; 2) B. Bauer, "Sobre la capacidad de emancipación de los judíos y cristianos actuales", *Veintinueve hojas de Suiza*. [Hay edición castellana: C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos*, ed. Grijalbo, México, 1958, págs. 16-44.]

<sup>77</sup> Cf. *Mega*, t. I<sup>2</sup>, pág. 279. Carta de C. Marx a D. Oppenheim, 25 de agosto de 1842: "Envíeme todos los artículos de Hermes contra el judaísmo. Pienso enviarle lo antes posible un artículo que, sin agotar ese problema, lo planteará sobre un plano nuevo."

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, pág. 308. Carta de Marx a Ruge, 13 de marzo de 1843. "En este momento recibo la visita del presidente de los israelitas de aquí, quien me pide que presente una petición a la Dieta en favor de los judíos. Por repugnante que me parezca la religión judía, encuentro demasiado abstracto el concepto de B. Bauer. Hay que dirigir el mayor número posible de ataques contra el Estado cristiano, para desprestigiarlo y lograr hacer penetrar en él, en la medida de nuestras fuerzas, elementos racionales. Al menos es necesario probarlo, y la cólera aumenta con cada pedido rechazado."

carácter de la sociedad burguesa y del Estado político extrajo una concepción nueva de la emancipación humana, que oponía a la concepción netamente política que tenía B. Bauer, y reprochó a éste que quisiera resolver el problema de la emancipación sin tener una noción clara y exacta de lo que constituye su esencia.<sup>79</sup> Su crítica a B. Bauer sería tanto más vehemente cuanto que éste, al asumir entonces, a pesar de su fraseología revolucionaria, una posición reaccionaria, apoyaba en realidad, con su antisemitismo, la política del gobierno prusiano.

En la primera parte de su estudio, Marx responde al artículo de B. Bauer sobre el problema judío aparecido en los *Anales alemanes*. B. Bauer, dice, plantea mal el problema de la emancipación, porque confunde la emancipación política con la emancipación humana. Cuando se estudia el problema de la emancipación de los judíos, hay que preguntarse primero cuál es la naturaleza de dicha emancipación. Sólo cuando se haya elucidado ese primer punto se podrá plantear el problema de las condiciones de esa emancipación y preguntarse si, como lo piensa B. Bauer, la emancipación religiosa es condición necesaria de la emancipación política, y si el judío, para emanciparse, debe liberarse antes del judaísmo.<sup>80</sup>

La relación entre la emancipación política y la emancipación religiosa, que B. Bauer considera el problema central, ya que establece un vínculo de dependencia estrecha entre ambas —para él la emancipación religiosa condiciona la emancipación política—, varía, en realidad, según el Estado sea más o menos desarrollado políticamente y se haya emancipado más o menos de la religión. Así es como, en un Estado cristiano, el problema de la emancipación de los judíos tiene un carácter teológico, dado que el judío se encuentra en una situación de oposición religiosa frente a ese Estado; en Francia, que es un Estado constitucional pero donde la religión cristiana es aún oficialmente reconocida, el problema judío es un problema político que reviste un aspecto religioso; en Estados Unidos, en fin, que oficialmente no reconoce religión alguna, tiene un carácter

<sup>79</sup> En *La Sagrada Familia* Marx hizo, a propósito de una crítica más general de B. Bauer, un nuevo análisis del problema judío (cf. *Mega*, I, t. III: *La Sagrada Familia*, Cap. VI: "El problema judío", I, II, III). Ese análisis, que responde a una etapa nueva del desarrollo de Marx, será estudiado en el marco de ese desarrollo.

<sup>80</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 579-580. [Ed. Grijalbo, págs. 19-20.]

"Bauer exige, pues, de una parte que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión para ser emancipado como ciudadano. Y por otra parte considera, consecuentemente, la abolición política de la religión como abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real [...]. En este punto se pone de manifiesto la formulación unilateral del problema judío. No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: de qué clase de emancipación se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula.

La crítica de la emancipación política misma era, en rigor, la crítica final del problema judío, y su verdadera disolución en el 'problema general de la época' [...]. Encontramos que el error de Bauer reside en que somete a crítica solamente el 'Estado cristiano' y no el 'Estado en general', en que no investiga la relación entre la emancipación política y la emancipación humana, lo que lo lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión exenta de espíritu crítico de la emancipación política con la emancipación humana en general. Y si Bauer pregunta a los judíos: ¿tienen ustedes, desde su punto de vista, derecho a aspirar a la emancipación política?, nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación política derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo, y del hombre en general la abolición de la religión?"



netamente político; el problema judío pierde todo carácter religioso y sólo presenta un interés político.<sup>81</sup>

De ello resulta que no se debe considerar el Estado, como lo hace Bauer, en forma abstracta y reducirlo al Estado cristiano, y también que la emancipación política no implica necesariamente la emancipación religiosa. En efecto, Estados Unidos, donde el Estado se encuentra completamente emancipado desde el punto de vista político, es un país muy religioso en el que a un ateo no se lo considera un hombre honesto, lo que prueba que la emancipación política no implica en modo alguno la emancipación religiosa y que la existencia de la religión no es incompatible con la de un Estado por completo emancipado políticamente.<sup>82</sup>

Al no reconocer una religión oficial, el Estado político se libera de la tutela religiosa, sin liberar por ello de la religión a los individuos que lo componen. Dado que la religión no constituye ya un elemento de la vida política y no confiere derechos particulares, no está abolida como tal, del mismo modo que no lo están la propiedad y la condición social, dado que no confieren ya privilegios políticos. Así es como la abolición del censo, exigido para elegir y ser elegido, no suprime la propiedad privada.<sup>83</sup>

En lugar de considerar al Estado diametralmente opuesto a la religión, como lo hace Bruno Bauer, hay que ver en él, por el contrario, la fuente y el fundamento de ésta.

Un análisis más profundo del Estado político muestra, en efecto, que es de la misma naturaleza que la religión, puesto que, como ella, resulta de una alienación de la esencia humana. Ello lleva a explicar el carácter de la religión por el del Estado, y no el de éste por el de aquélla, lo que implica la transformación

<sup>81</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 580-581. [Ed. castellana: págs. 20-21.]

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, pág. 581. "La cuestión es saber cuáles son las relaciones entre el Estado totalmente emancipado políticamente y la religión. Si aún en el Estado en el que la emancipación política ha llegado a realizarse totalmente (por ej. Estados Unidos) la religión no solamente subsiste sino que está en plena expansión, debemos llegar a la conclusión de que la existencia de la religión concuerda perfectamente con la del Estado político totalmente organizado."

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, págs. 582-583-584. [21-22-23.]

"Bajo su forma, a la manera que es peculiar a su esencia, como Estado, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado, es decir, cuando el Estado como tal no profesa religión alguna [...] La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana. El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre [...] El Estado puede haberse emancipado de la religión, incluso aunque la gran mayoría siga siendo religiosa [...] La elevación política del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la propiedad privada [...] de un modo político, cuando suprime el censo de fortuna para el derecho de sufragio activo y pasivo [...] El Estado anula a su modo la diferencia de nacimiento, de estado social, etc., al declarar [...] que esas diferencias no tienen un carácter político, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular [...] No obstante, el Estado tampoco deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial."

del problema teológico en un problema político, y de la crítica de la religión en una crítica del Estado político.<sup>84</sup>

Marx retoma y profundiza en ese momento el análisis del Estado político, hecho en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, considerado no bajo la forma de Estado cristiano reaccionario, sino en la forma de Estado moderno, por completo emancipado políticamente y respondiendo al carácter de la sociedad burguesa, y muestra que no sólo el Estado político no ha abolido los elementos constitutivos de la sociedad burguesa (propiedad privada, etc.), sino que en relación a ellos y en oposición a ellos se constituye como órgano representativo del interés general, opuesto a los intereses particulares.<sup>85</sup>

De la separación que así se establece entre el Estado político y los elementos constitutivos de la sociedad burguesa, nace una oposición radical entre la sociedad y el Estado, que se alza, en su universalidad, como una esfera ideal frente a la sociedad, y desempeña así, frente a ella, un papel análogo al del Cielo frente a la Tierra. Debido a ello, el hombre hace, en el plano político y social, una vida doble: una celestial como miembro del Estado y una terrestre como miembro de la sociedad. En tanto que como miembro de la sociedad, como individuo aislado y egoísta, opuesto a los demás hombres, lleva una vida contraria a su verdadera naturaleza, lleva una vida conforme a ella, pero en forma ficticia, ilusoria, en el Estado político, en el cual vive, como el hombre en el Cielo, una vida puramente imaginaria.

"El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre, por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños.

"El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo

<sup>84</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 581-582. [21.]

"Como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de ese defecto solamente en la *esencia* del Estado mismo. La religión no constituye ya, para nosotros, el *fundamento*, sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular [...]. No afirmamos que [los ciudadanos] deban acabar con su limitación religiosa para poder destruir sus barreras seculares. Afirmamos que acaba con su limitación religiosa tan pronto como destruyen sus barreras temporales. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos, sino por el contrario, éstos en problemas seculares [...]. El problema de las relaciones de la emancipación política con la religión se convierte, para nosotros, en el problema de las relaciones de la emancipación política con la emancipación humana. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político, al criticar al Estado *prescindiendo* de las debilidades religiosas, en su estructura secular. Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión*, por ejemplo con el *judaísmo*, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados* elementos seculares; humanizamos la contradicción del Estado con la *religión general*, viendo en ella la contradicción del Estado con sus *premisas* en general."

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, pág. 584. [23.]

"Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho* [engendradas por la propiedad, la condición social, etc.], el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos."

tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra [...] El hombre, en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal.<sup>86</sup>

La separación que se crea entre la sociedad burguesa, en la que el hombre lleva su vida real, y el Estado Político, en el que vive una vida imaginaria y que determina la separación entre el burgués y el ciudadano, explica todas las separaciones que se establecen entre los hombres considerados en sus funciones particulares y en su calidad de ciudadanos.

La relación entre el hombre religioso, miembro de una iglesia particular, y su calidad de ciudadano es la misma que la relación entre el burgués, es decir, entre el hombre considerado como persona privada, comerciante, terrateniente, etc., y su calidad de ciudadano. La oposición entre la religión y el Estado se reduce, así, a la oposición entre la sociedad y el Estado, y es, como ésta, sólo la expresión de la separación del hombre respecto de la colectividad.<sup>87</sup>

El error de B. Bauer consiste en no haber comprendido esto y en creer que el conflicto que opone el hombre religioso al ciudadano puede resolverse por la emancipación política. Ésta constituye por cierto un progreso como liberación del régimen absolutista y feudal, pero no es más que una emancipación en el marco de la sociedad burguesa, cuya tarea fundamental deja en pie por el desdoblamiento que provoca entre el burgués y el ciudadano. No sólo la separación del hombre en hombre religioso y en ciudadano no va al encuentro de la emancipación política, sino que, por el contrario, expresa la esencia de la misma y también la del Estado político, que constituye, por el desdoblamiento, por la separación que con él se establece entre la sociedad y el Estado, la base concreta de la religión. En efecto, sólo con él y por él adquiere un carácter real y concreto la separación hasta ese momento interna del hombre. Por tal razón, la justificación y el sostén de la religión, y la expresión de su esencia, no es como lo piensa B. Bauer, el Estado cristiano, donde la oposición entre el burgués y el ciudadano no se ha realizado completamente, sino el Estado político moderno, donde esa separación es acabada.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 584. [23-24.]

<sup>87</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 584-585 [24]: "El conflicto entre el hombre como fiel de una religión *especial*, y su ciudadanía, y los demás hombres como miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad civil*. Para el hombre como *bourgeois*, la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea a la regla. Ciertamente el *bourgeois*, como el judío, sólo se mantiene sofísticamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofísticamente sigue siendo judío o *bourgeois*; pero esta sofística no es personal. Es la sofística del Estado político mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma contradicción que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*."

<sup>88</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 585-586 [24-25].

"No cabe duda de que la emancipación *política* representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual [...] El hombre se eman-

"No es, en efecto, el llamado Estado *cristiano*, que profesa el cristianismo como su fundamento, como religión de Estado y adopta, por tanto, una actitud excluyente ante otras religiones, el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión entre los demás elementos de la sociedad burguesa [...] El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero en modo alguno la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de Estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, porque apela todavía a la *irrealidad*, a la forma imaginaria de este meollo humano...

"El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del que es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *secular*. Es lo que ha sucedido en el Estado democrático. El fundamento de este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* que en él se lleva a cabo. Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, en cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como anda y se yergue, el hombre tal y como se halla *corrompido* por toda la organización de la sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular."<sup>89</sup>

Como la emancipación política deja en pie la oposición entre el hombre, miembro de una confesión religiosa, y el Estado, oposición que no es sino una forma particular de la que separa al burgués del ciudadano, a la sociedad bur-

cipa *políticamente* de la religión, al desterrarla del derecho público al derecho privado [...]. Se ha visto derrocada para descender al número de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como tal comunidad [...]. La escisión del hombre en el *hombre público* y el *hombre privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase, sino la *coronación* de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad *real* del hombre.

La *desintegración* del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración no es una *mentita* contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma*, es el modo *político* de emancipación de la religión."

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, págs. 587-590 [26-28-29].

guesa del Estado, es falso pretender, como lo hace B. Bauer, que los judíos no pueden emanciparse políticamente sin liberarse antes del judaísmo.<sup>90</sup>

Hay que decir, por el contrario, que la emancipación política no constituye la verdadera emancipación, la emancipación humana.

Marx destaca la oposición entre ésta y la emancipación política, y expone en forma más explícita la naturaleza de la misma a través de un análisis de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, proclamados por la Revolución francesa, que realizó la emancipación política en el máximo grado.

Parte, a tal efecto, de una refutación de la afirmación de B. Bauer, que negaba a los judíos el beneficio de los Derechos del Hombre y del Ciudadano con el pretexto de que al conservar el privilegio de su fe, no podían reivindicar esos Derechos, que, dado su carácter de universalidad, no pueden reconocer privilegio alguno.<sup>91</sup>

Esos derechos, proclamados por las constituciones de 1791 y 1793, tienen en realidad, dice Marx, un carácter en todo sentido distinto del que les da B. Bauer. Para comprender su naturaleza hay que distinguir primero con todo cuidado los Derechos del Hombre de los del Ciudadano, con los que no tienen nada que ver.

Los Derechos del Hombre no son, como lo piensa B. Bauer, derechos generales, sino privilegios que el hombre posee como miembro de la sociedad burguesa; son fundamentalmente diferentes de los del Ciudadano, que pertenecen al hombre como miembro del Estado. Esa diferencia se explica por la oposición entre la sociedad y el Estado, y por la naturaleza particular de la emancipación política.<sup>92</sup>

Al reforzar, frente a la sociedad burguesa, el Estado político que respondía al ideal del ciudadano, la Revolución francesa acentuó la oposición entre la sociedad

<sup>90</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 591 [29].

"Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el fiel de una religión especial se halla con su ciudadanía no es más que *una parte de la general contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*. La coronación del Estado cristiano es el Estado que, profesando ser un Estado, se abstrae de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella. Por eso nosotros no decimos a los judíos, con Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente del judaísmo. Les decimos, más bien: porque podéis emanciparos políticamente, llegar a disentir radical y absolutamente del judaísmo, por eso la misma *emancipación política* no es la emancipación *humana*. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política."

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, pág. 592 [30].

<sup>92</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, 593 [32].

"Los *droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen como *tales* de los *droits du citoyen*, de los derechos cívicos. ¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen*? Sencillamente, el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa 'hombre', el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la *esencia* de la emancipación política.

Registremos, ante todo, el hecho que los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen* no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad."

y el Estado, y favoreció, por la división más tajante entre el hombre social y el hombre político, la alienación de la esencia humana en el Estado.

En las constituciones francesas revolucionarias, aun en las más radicales, el hombre aparece separado del ciudadano. En su período heroico la revolución procuró establecer un vínculo entre ambos por medio de la subordinación del hombre al ciudadano, pero no lo logró. En realidad fue el hombre quien desempeñó el papel preponderante, como lo muestra la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la que sólo son reales los Derechos del Hombre. Esos derechos: libertad, propiedad, igualdad, seguridad son, aun en los Derechos del Hombre tal como están definidos en la Constitución más progresista, la de 1793, los derechos que posee el hombre como miembro de la sociedad burguesa, basada en la propiedad privada, como individuo aislado y egoísta, separado de la colectividad y opuesto a los demás hombres.<sup>93</sup>

La libertad no es, en realidad, otra cosa que el derecho reconocido a cada individuo de actuar lo mejor posible en favor de sus intereses privados, en el marco de la ley; el derecho de propiedad no es sino la consecuencia del derecho de libertad así definido; la igualdad es la facultad otorgada a todos de gozar de esos dos derechos; la seguridad, en fin, es la garantía que da el Estado del goce de esos derechos.<sup>94</sup> Hay que señalar, subrayaba Marx, que esa apología del hombre en tanto que persona privada, individuo egoísta, y el solemne reconocimiento de sus derechos, se efectuó durante el período de mayor entusiasmo revolucionario, en el momento en que se hubiera podido pensar que el interés general, el interés del Estado, triunfaría sobre los intereses particulares.<sup>95</sup>

Esa apología del hombre privado se explica por el hecho de que la Revolución francesa, al destruir la antigua sociedad feudal en la que la vida política se confundía con la vida social, operó una separación radical entre la sociedad y el Estado, haciendo del Estado el representante de los intereses generales, conside-

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, pág. 595. [34.]

"Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta."

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, págs. 593-595 [32-34].

<sup>95</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 595 [34].

"Ya es algo misterioso el que un pueblo que comienza precisamente a liberarse, que comienza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a crearse una conciencia política, que este pueblo proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad; y más aún, que repita esta misma proclamación en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y viene, por tanto, imperiosamente exigida, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses en aras de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen. Pero este hecho resulta todavía más misterioso cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de estos llamados derechos humanos; que, por tanto [...] se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial; que, por último, no se considera como *verdadero y auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués."

rados en su independencia teórica, con relación a los intereses particulares y oponiéndolo, como una esfera ideal, a la sociedad burguesa. Al despojar a la sociedad de su carácter político, al reducirla a los elementos materiales, que constituyen la vida social del individuo, hizo del espíritu político, disperso hasta entonces en la sociedad, un todo diferente, encarnado en el Estado.<sup>96</sup>

Paralelamente a esa idealización del Estado, materializó la sociedad, despojándola de todo carácter político y aboliendo las instituciones que, como las corporaciones, imponían límites al interés privado y trababan el desarrollo del egoísmo.<sup>97</sup>

La emancipación política, expresión de esa separación entre el Estado y la sociedad, señala el triunfo del hombre egoísta, cuyos derechos fueron, por así decirlo, santificados por la proclamación de los Derechos del Hombre. En efecto, lejos de haber liberado al hombre de la religión y de la propiedad, la emancipación política no hizo más que reforzarlas, dando al hombre la libertad absoluta de religión y de propiedad.<sup>98</sup>

Debido a esa separación entre el Estado político y la sociedad burguesa, ésta aparece, en tanto que dominio de los intereses privados, como la esfera real, por oposición a la esfera ideal, constituida por el Estado. De ahí que el hombre pri-

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, págs. 596-597 [35-36].

"La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado al pueblo [...] ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza: el *feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía *directamente* un carácter *político*, es decir, los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la posesión, o la familia, o el tipo y el modo de trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Determinaban, bajo esta forma, las relaciones entre el individuo y el *conjunto del Estado*, es decir sus relaciones políticas [...] No obstante, las funciones y condiciones de vida de la sociedad civil seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo [...] La revolución política que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo, y que constituyó el Estado político como incumbencia *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, el *carácter político de la sociedad civil*. Rompió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los individuos y de otra parte los *elementos materiales y espirituales* [...] de la situación civil de estos individuos. Soltó de sus ataduras el espíritu político [...], lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos *elementos especiales* de la vida civil."

<sup>97</sup> Cf. *Mega*, I, t. 1, págs. 597-598 [36].

"Sin embargo, la coronación del idealismo del Estado era, al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político se sacudieron las ataduras que apesaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general. La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el *hombre egoísta*."

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, pág. 598 [36-37].

"Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos. La libertad del egoísta y el reconocimiento de esta libertad son más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido de vida. Por tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa; no se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial."

vado, el individuo egoísta, miembro de la sociedad burguesa, sea igualmente el hombre real, normal, natural, por oposición al hombre político, al ciudadano, que adquiere, frente a él, un carácter irreal, de figura alegórica. Ello explica que los Derechos del Hombre sean considerados los derechos naturales de la persona normal, mientras que los Derechos del Ciudadano se convierten en derechos puramente teóricos de una persona moral abstracta.<sup>99</sup>

Lejos de liberar al hombre de la religión, como lo pretende B. Bauer, la emancipación política refuerza así la base de ésta por la separación tajante que establece entre el hombre, quien, como miembro de la sociedad lleva una vida real, concreta, y el ciudadano, que tiene una existencia ilusoria.

Para emancipar verdaderamente al hombre es necesario superar la emancipación política, obra de la revolución burguesa, y abolir la oposición entre la sociedad y el Estado. Sólo cuando el hombre considerado en su vida empírica se convierta, por la abolición de la vida individualista y egoísta, en un ser social que participe de la vida colectiva; sólo cuando el Estado político sea abolido como expresión de la alienación humana y cuando la sociedad haya adquirido un carácter colectivo, será realizada la verdadera emancipación humana.<sup>100</sup>

En la segunda parte de su artículo Marx se dedica a refutar la tesis de B. Bauer sobre la distinta capacidad para emanciparse que tendrían los judíos y los cristianos, y define en dicha oportunidad la esencia y el carácter de la verdadera emancipación humana.

Todavía, dice, hay que plantear el problema, no en el plano religioso, sino en el social; no hay que explicar la naturaleza del judío, en forma teológica, por su religión, sino, por el contrario, explicar la religión judía por las condiciones par-

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, pág. 598 [37].

"La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en los individuos independientes —cuya relación es el *derecho*, mientras que la relación entre los hombres de los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo en uno y el mismo acto. Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la actividad conciente de sí misma se concentra en el acto político. El hombre egoísta es el resultado pasivo, simplemente encontrado, de la sociedad disuelta, objeto de la certeza inmediata y, por tanto, objeto natural. La revolución política disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar esas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la base de su existencia, como hacia una premisa que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su base natural. Finalmente el hombre, miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el verdadero hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su inmediata existencia, sensible e individual, mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta: el verdadero hombre, sólo bajo la forma del *citoyen* abstracto."

<sup>100</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 599 [37].

"Toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones sociales, al hombre mismo. La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad, al individuo egoísta independiente, y, de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral.

"Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales, y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana."



ticulares y el modo de vida particular de los judíos. El problema de la capacidad de los judíos para emanciparse se transforma así en un problema social, a saber, el de las relaciones entre el judaísmo y la emancipación humana.<sup>101</sup>

Lo que se opone a la verdadera emancipación del judío es su espíritu mercantilista, su sed de beneficios, de lo que su religión no es más que el reflejo. Resulta de ello que la verdadera emancipación de los judíos sólo puede provenir de su liberación de esa sed de ganancias y de dinero. Tal liberación provocaría, por lo demás, la de toda la sociedad actual, la de la sociedad cristiana, que en realidad se ha impregnado de la esencia del judaísmo.<sup>102</sup>

A decir verdad, los judíos ya se han emancipado a su manera, no sólo gracias a sus riquezas, sino también porque han hecho del dinero una fuerza mundial y del espíritu práctico judío el alma del mundo cristiano. En efecto, ese espíritu ha penetrado la sociedad burguesa y adquirido un carácter universal, de manera que el cristianismo actual no es otra cosa que un judaísmo generalizado, que ha llegado, con él, a su apogeo.<sup>103</sup>

La dominación del judaísmo, y con él la de los negocios, la usura, la sed de ganancias, se traduce en la divinización del dinero.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, págs. 600-601 [39].

"Después que Bauer, al final de *El problema judío*, había concebido el judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, y concediéndole, por tanto, 'solamente' una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se convertiría, para él, en un acto filosófico, teológico [...]. Nosotros intentamos romper la formulación teológica del problema. El problema de la capacidad del judío para emanciparse se convierte, para nosotros, en el problema de cuál es el elemento *social* específico que hay que vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío actual es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Actitud que se desprende necesariamente de la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días. Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no en el *judío sabático*, como hace Bauer [...]. No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real."

<sup>102</sup> Cf. *Alega*, I, t. II, pág. 601 [40].

"¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés egoísta*. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El *dinero*. Pues bien, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

"Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y de otra parte, cuando el judío reconoce como nula esta su esencia práctica y labora por su anulación, labora, al amparo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana pura y simple*, y se manifiesta en contra de la expresión *práctica suprema* de la autoenajenación humana. Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento *antisocial presente*, de carácter general, que el desarrollo histórico en que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene que llegar a disolverse necesariamente. La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del *judaísmo*."

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, págs. 602-603 [40-41].

"El judío se ha emancipado ya, a la manera judía, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto que el *dinero* se ha convertido, a través de él y sin él, en una potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos..."

"El judaísmo se ha mantenido al lado del cristianismo, no sólo como la crítica religiosa de éste, no sólo como la duda incorporada en el origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, porque el judaísmo, se ha mantenido en la

El dinero, en el cual el hombre aliena su esencia y que es el verdadero Dios de la sociedad burguesa, es el patrón según el cual se mide el valor, no sólo de las cosas, sino también de los hombres. Esa dominación del dinero provoca una "cosificación" general de la vida humana y de los hombres, rebajados al rango de mercancías y transformados en "cosas" venales, lo que determina una generalización del negocio, en su forma más vil, que abarca hasta los valores morales y el amor, y los corrompe.<sup>104</sup>

El judaísmo, considerado como esencia de la sociedad burguesa, ha encontrado su expresión acabada en el cristianismo, que, al desnaturalizar las relaciones humanas otorgándoles una forma celestial, sirvió de base teórica a la sociedad burguesa; ésta, al destruir la vida colectiva ha transformado a los hombres en individuos aislados, egoístas, hostiles entre sí, que sólo viven su verdadera vida, la vida colectiva, de una manera ilusoria, en el Estado.<sup>105</sup>

Como el judaísmo constituye la esencia del cristianismo y de la sociedad burguesa, y la forma de emancipación que corresponde a ésta, dada la separación entre la sociedad y el Estado, es la emancipación política, el judío, cuyo espíritu mercantilista expresa la naturaleza misma de esa sociedad, es tan apto como el cristiano, del cual nada lo distingue en esencia, para emanciparse políticamente.

---

misma sociedad cristiana y ha cobrado en ella, incluso, su máximo desarrollo. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro especial, no es sino la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa [...] La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña."

<sup>104</sup> Cf. *Alega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 603-604-605 [41-44].

"¿Cuál era, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo [...] La *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la *sociedad burguesa* y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbra totalmente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica* y del *egoísmo* es el *dinero*."

"El *dinero* es el celoso Dios de Israel, ante el cual no puede legítimamente prevalecer ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses de los hombres y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor *general* de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él."

"El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal [...] Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre como fin en sí, es el punto de vista *concreto real*, la virtud del hombre de dinero. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio. La mujer es negociada..."

"La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena: el dinero."

<sup>105</sup> Cf. *Alega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 604 [43].

"El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantar estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros atomística, hostilmente."

Para emanciparse de verdad, para alcanzar, no ya la emancipación política, sino la emancipación humana, el judío debe renunciar al vil negocio y no hacer más del dinero su Dios. Ello sólo podrá lograrse cuando la sociedad toda haya abolido la esencia práctica del judaísmo, el espíritu mercantilista, y dado, por la supresión de la oposición entre el individuo y la especie, un carácter colectivo a la vida privada. La emancipación de los judíos se reduce así, en último término, a la liberación de la sociedad del judaísmo. "Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y con sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre. La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*." <sup>106</sup>

En *El problema judío* Marx oponía a la emancipación política, a la cual reducía B. Bauer la liberación de los hombres, la emancipación humana, de carácter más general, que debía liberarlos no sólo en el plano religioso y político, sino también en el social. Mientras que B. Bauer terminaba, en sus artículos, en un antisemitismo que favorecía a la reacción, Marx, despojando al problema judío de su carácter específicamente religioso y nacional, lo estudiaba desde un punto de vista general, económico y social. En lugar de oponer, como B. Bauer, los judíos a los cristianos, hacía del cristianismo, penetrado del espíritu judío, la expresión ideológica del régimen de la propiedad privada, que engendra, con el egoísmo, la sed de ganancias y de dinero que caracteriza a la sociedad burguesa, y hacía de la transformación radical de esa sociedad, mediante la supresión de la propiedad privada, la condición necesaria de la emancipación humana, que debía liberar a la vez a judíos y cristianos.

En la crítica de la emancipación política, que constituía el fondo de su debate con B. Bauer, partía de las conclusiones que había extraído de su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, a saber, que el fenómeno de la alienación que priva al hombre de su esencia, y que Feuerbach había analizado en el plano religioso, era engendrado por la propiedad privada, fuente del egoísmo, que opone la vida individual a la vida colectiva, la sociedad burguesa al Estado político, encarnando frente a ésta, pero de una manera ilusoria, la comunidad humana.

El tema central continuaba siendo el análisis crítico de la sociedad burguesa y del Estado político, pero ahora lo trataba desde el punto de vista de la emancipación humana, que no había considerado en su *Crítica de la Filosofía del Derecho*.

Criticaba la emancipación política, considerada por B. Bauer como el último término de la emancipación, que debía realizarse por medio de una reforma del Estado, y señalaba que sólo constituía una forma limitada, parcial y por ello mismo insuficiente e ineficaz de la liberación de los hombres, y le oponía la emancipación humana, que debía resultar de la abolición de la separación entre la sociedad y el Estado.

A diferencia de Feuerbach, consideraba el fenómeno de alienación, no del

<sup>106</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 606 [44].

Los artículos de B. Bauer sobre el problema judío fueron igualmente criticados por G. Julius en la *Revista trimestral* de Wigand, 1844, págs. 278-286; "Bruno Bauer y el problema judío"; por Riesser en *Los anales constitucionales* de Weil; "El problema judío contra B. Bauer"; y por Karl Grün, *El problema judío*, Darmstadt, Leske, 1844.

punto de vista religioso, sino del punto de vista político y social, por lo cual veía en la religión el reflejo de la mala organización social que lleva a los hombres a exteriorizar, a alienar su esencia, su Ser colectivo. Así mostraba, desarrollando la tesis ya expuesta en líneas generales en su *Crítica de la Filosofía del Derecho*, que la sociedad burguesa aísla a los hombres de la vida colectiva, en la cual los fines del individuo se confunden con los de la comunidad, de la especie, y los lleva a exteriorizar su verdadera naturaleza, su Ser colectivo, en el Estado político, que se constituye, frente a la sociedad burguesa, como una esfera ideal en la que la vida colectiva se realiza en forma ilusoria y que desempeña, respecto de la sociedad, un papel análogo al del cielo frente a la tierra.

De la oposición entre la existencia celestial, ideal, ilusoria, que los hombres llevan en el Estado político, y la existencia concreta, práctica, que llevan en la sociedad burguesa, nace la oposición entre el burgués, ser aislado, egoísta, que ha abandonado todas las cualidades humanas, y el ciudadano, ser supranatural, trascendente, que posee, pero en forma ficticia, las cualidades de que carece el burgués. Esa oposición se expresa por la diferencia fundamental entre los Derechos del Hombre, derechos del burgués, que garantizan los privilegios inherentes a la propiedad privada, y los Derechos del Ciudadano.

La tarea de la humanidad, dice Marx, consiste en adaptar su vida real a su vida teórica. Ello sólo puede hacerse por la abolición de la propiedad privada, fuente de la alienación, que será lo único que, al dar al Ser colectivo una existencia no simplemente teórica, imaginaria, sino real, permitirá emancipar por completo a los hombres.

Este análisis, que llevaba a Marx a una concepción más clara y profunda del carácter y la naturaleza de la sociedad burguesa y del Estado político, y del fenómeno de la alienación, señaló un gran progreso en el desarrollo de su pensamiento.

En efecto, con mucha mayor claridad que en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, comprendió que la propiedad privada era el elemento determinante de la sociedad burguesa y del Estado político, y que sólo su abolición radical podría emancipar completamente a la humanidad por la supresión de la oposición entre la sociedad y el Estado.

Con esa concepción de la emancipación, planteada en el plano político y social, Marx superó la concepción del Estado como encarnación de la vida colectiva, en la que se había detenido al final de su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, sin acceder, sin embargo, debido a que aún no había llegado a la concepción de la lucha de clases como elemento determinante del desarrollo social, a la idea de que el Estado constituía en esencia un instrumento de dominación al servicio de la clase dirigente. El Estado —que ahora concebía únicamente bajo el aspecto de Estado político, engendrado por el carácter inhumano de la sociedad burguesa— no representaba ya para él, como lo había creído hasta entonces, siguiendo a Hegel, la esfera humana ideal. Como consideraba que la emancipación humana debía nacer de la acentuación del antagonismo entre el burgués y el ciudadano, determinado por el desencadenamiento del egoísmo, planteaba ya el problema de la supresión del Estado como consecuencia necesaria de la humanización de la sociedad, exponiendo así, con una terminología aún feuerbachiana, la diferencia esencial entre la revolución burguesa y la revolución socialista.

Al analizar al final de su artículo la naturaleza y el papel del dinero, Marx llegó, sobre la base de la crítica de la propiedad privada, a concebir el fenómeno

de alienación bajo una forma nueva, no ya política y social, sino económica y social.

Esa crítica del dinero, preanuncio de la que haría algunos meses más tarde en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, coincidía en parte con la que había hecho Hess en un artículo sobre "La esencia del dinero", que envió a los *Anales franco-alemanes* pero que fue publicado más tarde<sup>107</sup> y en el cual señalaba, como Marx, que el desencadenamiento del egoísmo en la sociedad burguesa se traduce por la dominación del dinero, que es la esencia alienada del hombre. Esa trasposición del fenómeno de la alienación, del plano político y social al plano económico y social, hizo que Marx superase su propia concepción de la alienación, que hasta entonces había limitado al Estado político. Mostraba, en efecto —sin establecer una comparación o una oposición entre esas dos formas de alienación— que la alienación se realizaba, no sólo en el Estado político, sino también en el dinero, que constituía la expresión del mismo, no ya abstracta, sino concreta, y que provocaba, con la "cosificación" de todas las relaciones sociales, el envilecimiento general de la vida humana.

Al plantear así, como condición necesaria de la emancipación humana, la abolición de la propiedad privada y del reino del dinero, Marx asumía la defensa de los intereses de clase del proletariado —sin expresarlo aún explícitamente— y pasaba del plano de la humanidad concebida en su aspecto general al de la humanidad socialmente diferenciada, y con ello, del democratismo al comunismo. Al mismo tiempo, acentuaba su tendencia al materialismo mediante el análisis cada vez más minucioso y profundo de las relaciones políticas y sociales, y de las razones de su formación y transformación. Dicho artículo, sin embargo, aún contenía vestigios de idealismo, que se explicaban por la insuficiencia de su análisis económico y social, debida, en esencia, a que Marx no se ubicaba todavía deliberadamente, por medio de una participación activa en la lucha del proletariado, en el plano de la lucha de clases, y por lo tanto no entendía aún que el proletariado era el instrumento necesario para la emancipación humana; aún no hacía intervenir, en la solución de dicho problema, las contradicciones internas del régimen capitalista, las oposiciones de clase y la lucha del proletariado.

Como en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, no advertía todavía que el Estado es el instrumento de dominación de la clase dirigente, y pensaba que la emancipación humana se realizaría por la unión de la vida privada y de la vida pública en un organismo nuevo, que integraría en sí la sociedad y el Estado renovados,<sup>108</sup> cosa que implicaba la abolición de la oposición entre la sociedad, esfera del egoísmo, y el Estado, esfera abstracta del altruismo, de la vida colectiva.

Esa solución del problema de la emancipación, concebida al estilo feuerba-

<sup>107</sup> Cf. M. Hess, "Über das Geldwesen" (Sobre la esencia del dinero), *Anales alemanes para la reforma social*, Darmstadt, 1845, t. I, págs. 1-34.

<sup>108</sup> Dicha resolución sería adoptada, después que Marx la hubo superado y rechazado, por los "verdaderos" socialistas.

Cf. K. Grün, *Política y socialismo*. Cf. *Anales renanos para la reforma social*, t. I, págs. 98-144, Darmstadt, 1845.

F. Schmidt, *El liberalismo alemán*, *Anales renanos para la reforma social*, t. I, Darmstadt, 1845.

H. Püttmann, *Hipocresía*, *Anales renanos para la reforma social*, t. II, Bellevue, cerca de Constanza, 1846.

chiano, tenía aún un carácter más teleológico que histórico. Aunque se esforzaba, contrariamente a Feuerbach, por considerar al hombre real, histórico, en el problema de la emancipación humana partía de un postulado moral, y planteaba *a priori* las condiciones que debían realizarse para que el hombre pudiera vivir su vida verdadera, la vida colectiva, la vida de la especie.

Ese artículo, que señalaba el paso del radicalismo democrático al comunismo —cuya necesidad económica y social establecía ya, sin decirlo expresamente—, no era todavía otra cosa que la solución teórica del problema de la emancipación humana, porque no mostraba aún las vías y los medios por los que debía efectuarse, ni veía por el momento la necesidad de su realización mediante una revolución proletaria.

Este tema sería el objeto de su segundo artículo en los *Anales franco-alemanes*, "Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Introducción", que escribió después de su llegada a París, a fines de 1843 y principios de 1844.<sup>109</sup>

En dicho artículo, que señala una nueva y muy importante etapa de su desarrollo intelectual, político y social, la influencia que el ambiente de París ejercía sobre él, en particular la influencia del proletariado parisense, aparece con mayor claridad que en su artículo sobre el problema judío, escrito, en su parte esencial, antes de su estada en París.

Así como en *El problema judío* había extraído las conclusiones de su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en este artículo, que por así decirlo constituía la forma embrionaria del *Manifiesto comunista* y en el cual se anunciaba una orientación nueva y decisiva de su pensamiento, extraía las conclusiones de su artículo sobre el problema judío.

Mientras que en este último había expuesto las razones que hacían necesaria una transformación radical de la sociedad burguesa y del Estado político por la abolición de la propiedad privada, ahora mostraba cómo debía operarse esa transformación mediante una revolución social, que, asociando el proletariado a los pensadores revolucionarios, realizaría la emancipación humana, destruyendo la sociedad burguesa y remplazándola por una sociedad comunista.

Marx no se había desprendido aún por completo de la influencia de Feuerbach y todavía hace del problema de la emancipación humana el fondo de ese artículo, pero llega, a través de la misma, no sólo a una concepción de la sociedad radicalmente diferente de la sociedad burguesa, sino al comunismo.

En su artículo parte de la comprobación de que la crítica de la religión, preludio necesario de toda crítica social, que fue llevada hasta el fin por Feuerbach, creó las condiciones requeridas por la emancipación humana, dando al hombre conciencia de su verdadera naturaleza, que ya no quiere poseer bajo una forma celestial, ilusoria, sino real, para poder vivir su vida verdadera en forma ya no imaginaria, sino efectiva y concreta.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 607-621. [Edición castellana: Ed. Grijalbo, México, 1958, págs. 3-15.]

<sup>110</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, pág. 607 [3].

"En Alemania, la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. La existencia profana del error ha quedado comprometida, una vez que se ha refutado su celestial oratio pro avis et facis. El hombre, que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí

Traspone la crítica de Feuerbach al plano social y muestra que para devolver al hombre su verdadera naturaleza, su esencia alienada, no basta, como lo piensa Feuerbach, con destruir la ilusión religiosa, sino que es también necesario, especialmente, abolir las condiciones sociales que engendran esa ilusión. Feuerbach señalaba que el hombre crea la religión, pero consideraba al hombre desde un punto de vista general antropológico, en sus relaciones con la especie humana y con la naturaleza. Ahora bien, el hombre es ante todo un ser social, cuyo modo de vida y cuyo pensamiento están esencialmente determinados por la sociedad.<sup>111</sup>

Si la sociedad crea la religión, es decir, un mundo al revés, donde la realidad se hace ilusión, ello se debe a que ella misma es un mundo al revés. La religión no es, en efecto, otra cosa que la expresión teórica, el reflejo espiritual de la sociedad; si no confiere a la esencia humana más que una realidad ilusoria y ésta sólo halla en ella una existencia imaginaria, es porque, en la sociedad actual, que sólo procura al hombre una satisfacción ilusoria de sus necesidades, la esencia humana no tiene realidad verdadera.<sup>112</sup>

Engendrada por la miseria que reina en la sociedad, la religión constituye una protesta contra esa miseria, pero una protesta ilusoria, que termina en un consuelo ilusorio que hace de la religión el opio del pueblo, y ello en dos formas: primero, porque los hombres miserables la buscan como un narcótico a fin de mitigar sus penas, y también porque, al impedirles que comprendan la naturaleza y las causas de éstas, los aparta de la rebelión contra la sociedad que las engendra.

Para que sea eficaz, la lucha contra la religión debe transformarse en un combate contra la sociedad que la produce. Combatir la religión y sus promesas de una felicidad ilusoria, se reduce en realidad a criticar y abolir las condiciones sociales que engendran la ilusión religiosa, satisfacer efectivamente las necesidades de los hombres y reivindicar para ellos la felicidad en la tierra.<sup>113</sup>

mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad.

"El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre, que, aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse."

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, pág. 607 [3].

"Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad."

<sup>112</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 607 [3].

"Este Estado, esta sociedad producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo su forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consuelo y justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual."

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, pág. 607-608 [3].

"La miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real, y por otra parte, la *protesta* contra dicha miseria. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.

"La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real*. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como *exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un halo de santidad."

Después de haber abolido, en el plano teórico, la alienación religiosa destruyendo la ilusión en un más allá, hay que abolir la alienación real, concreta, de la esencia humana que se produce en la sociedad actual. La crítica del cielo se trasforma así en una crítica de la tierra, la crítica de la religión en una crítica del derecho, la crítica de la teología en una crítica de la política.<sup>114</sup>

La situación social que engendra la esclavización y el envilecimiento del hombre, que encuentra su reflejo en la religión, es particularmente propia de la Alemania actual, que se caracteriza por su atraso en todos los planos, con relación a los países más avanzados, Inglaterra y Francia. Se trata de un país tan atrasado, que su historia constituye un anacronismo, porque todo lo que sucede en ella no es más que una repetición grotesca de lo que, en los países más avanzados, pertenece ya al pasado. Esa participación, por así decirlo, a destiempo, en el movimiento histórico, se manifiesta en particular por el hecho de que Alemania participa actualmente en la contrarrevolución europea, en la restauración, sin haber participado en la revolución.<sup>115</sup>

Su tendencia política orientada, no hacia el futuro, sino hacia el pasado, halla su expresión en la reaccionaria escuela histórica del derecho, que se esfuerza por justificar la ignominia del tiempo presente por la del pasado, y en el partido liberal, que se limita a soñar con una libertad ilusoria e imaginaria que habría reinado en las selvas vírgenes de Germania.<sup>116</sup>

Igual tendencia retrógrada se manifiesta en el plano económico, en el cual las relaciones entre la industria y el Estado se hallan reguladas por el sistema de los derechos proteccionistas, mientras que los países más avanzados, como Ingla-

<sup>114</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 608 [4].

"La *misión de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad* en averiguar la *verdad del más acá*. Y, en primer término, la *misión de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*."

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, págs. 608-609 [4].

"Si quisiéramos atenernos al *status quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado seguiría siendo un *anacronismo*. La misma negación de nuestro presente político se halla ya cubierta de polvo en el desván de los trastos viejos de los pueblos modernos [...] Aunque neguemos los estados de cosas existentes en la Alemania de 1843, apenas nos situaremos, según la cronología francesa, en 1789, y menos aún en el punto focal del tiempo presente. Es el caso que la historia de Alemania se jacta de un movimiento en que ningún pueblo del firmamento histórico se le ha adelantado ni la seguirá. En efecto, los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos sin haber tomado parte en sus revoluciones [...] Nosotros, con nuestros pastores a la cabeza, sólo una vez nos encontramos en compañía de la libertad, a saber: *el día de su entierro*."

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, pág. 609 [4-5].

"Una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer: una escuela que declara como un acto de rebeldía todo grito del siervo contra el knut, tan pronto éste es un knut cargado de años, tradicional, histórico [...] esa escuela, la *Escuela histórica del Derecho*, habría sido inventada por la historia alemana si ya no fuese de por sí una invención de ella. . .

"En cambio, ciertos bondadosos entusiastas, germanistas por la sangre y liberales por la reflexión, van a buscar nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia, en las selvas vírgenes teutónicas. ¿Pero en qué se distingue nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí, si sólo se halla en la selva?"



terra y Francia, rechazaron ese sistema que otorga primacía, no a la nación, sino a la propiedad privada, y adoptaron los nuevos principios de la economía política, basados en la primacía de la nación respecto de la propiedad privada.<sup>117</sup>

Como las instituciones alemanas constituyen un anacronismo y no pueden ser objeto de una crítica que permita llegar a la comprensión de los tiempos presentes, el combate que se puede emprender contra ellas no es más que un combate contra el pasado de los demás pueblos. El *ancien régime*, que vivió en ellos su tragedia, subsiste aún en Alemania, pero bajo la forma burlesca de un fantasma, conforme a la ley que establece que una institución histórica se manifieste, en su última fase, como una farsa.<sup>118</sup>

A pesar del estado retrógrado de Alemania, la crítica de sus instituciones es sin embargo útil, por una parte porque puede resultar beneficiosa para los pueblos más avanzados; permitiéndoles liquidar definitivamente los últimos vestigios del *ancien régime*, y por la otra constituye un estimulante para el pueblo alemán en su marcha hacia el progreso.<sup>119</sup>

Si bien Alemania ha quedado muy atrasada desde el punto de vista económico, político y social, hay sin embargo un dominio en el cual se encuentra al nivel de los países más desarrollados: el de la filosofía. La filosofía alemana, en particular la hegeliana, es, en efecto, la prolongación de la historia alemana en el plano espiritual, y debido a ello, si bien los alemanes no son contemporáneos de los tiempos presentes en el plano de la realidad histórica, lo son, en cambio, en el plano de la filosofía, por haber pensado lo que los otros realizaron.

Para transformar el estado de cosas presente, los alemanes no pueden confor-

<sup>117</sup> Cf. *Alega*, I, t. II, págs. 611-612 [7].

"La relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general y el mundo político es un problema fundamental de la época moderna. ¿Bajo qué forma comienza este problema a ocupar a los alemanes? Bajo la forma de los *aranceles proteccionistas*, del *sistema prohibitivo*, de la *economía nacional*. El germanismo ha pasado de los hombres a la materia, y un buen día nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro se vieron convertidos en patriotas. Así, pues, en Alemania se comienza por reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior, confiriéndole la *soberanía hacia el exterior*. Es decir, que en Alemania, se empieza por donde se comienza a terminar en Francia y en Inglaterra. El viejo estado podrido de cosas contra el que estos países se sublevan teóricamente y que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludado en Alemania como la primera luz del amanecer de un bello futuro [...] Mientras en Francia y en Inglaterra el problema se plantea así: *economía política o imperio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania los términos del problema son otros: *economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*."

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, pág. 611 [7].

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, pág. 610 [6].

"Se trata de no conceder a los alemanes ni un solo instante de ilusión y de resignación. Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiéndole la conciencia de la opresión, haciéndola todavía más infamante al pregonarla. Hay que pintar todas y cada una de las esferas de la sociedad alemana como la *partie honteuse* de la sociedad alemana. obligar a estas relaciones anquilosadas a danzar, cantándoles su propia melodía. Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para infundirle *ánimo*..."

"Y esta lucha contra el *status quo* alemán no carece de interés tampoco para los pueblos modernos, pues el *status quo* alemán es la *coronación franca y sincera del antiguo régimen*, y el *antiguo régimen la debilidad oculta del Estado moderno*. La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y las reminiscencias de este pasado siguen pesando todavía sobre ellos y agobiándolos. Es instructivo para esos pueblos ver al *antiguo régimen*, que conoció en ellos su *tragedia*, representar ahora su *comedia* bajo la forma de espectro alemán."

marse con criticar su orden social, porque su filosofía, que es su prolongación, constituye en sí la negación del mismo; ni con realizar su filosofía, pues esa realización, por así decirlo, ha sido ya superada por lo que en realidad existe en los países vecinos.<sup>120</sup>

La transformación de ese estado de cosas fue objeto, en Alemania, de dos diferentes tentativas, que no podían más que fracasar por no haber sabido unir la teoría a la práctica. Unos, los que constituyen el partido político práctico, en su afán de actuar en forma inmediata, directa, sobre la realidad presente, se apartaron de la filosofía sin ver que no se la puede suprimir, que está por delante de esa realidad, de la cual es el anticipo, sin realizarla;<sup>121</sup> otros (Marx alude acá a los Jóvenes Hegelianos, a quienes no nombra expresamente), que forman el partido político teórico, cometieron el error contrario, y se conformaron con oponer la filosofía a la realidad presente, en criticar a ésta en nombre de aquélla, sin ver que la filosofía es parte del mundo actual, del cual es sólo la prolongación espiritual. Así como el error del partido político práctico consiste en creer que se puede suprimir la filosofía sin realizarla, el del partido político teórico consiste en pensar que se puede realizar la filosofía sin abolirla como tal.<sup>122</sup>

Dado el estado atrasado de Alemania, la crítica de sus instituciones sólo puede hacerse mediante la crítica de su filosofía, que constituye, en el plano del pensamiento, el estadio más avanzado del progreso realizado por los alemanes. Si en Francia y en Inglaterra la eliminación de los males de la sociedad y del Estado se realiza por la acción política y social, esa eliminación sólo puede hacerse en

<sup>120</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 612-613 [8].

"Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania [...]. La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que se halla a la par con el presente oficial moderno. Por eso el pueblo alemán no tiene más remedio que incluir también esta su historia hecha de sueños entre sus estados de cosas existentes y someter a crítica, no sólo esos estados de cosas existentes, sino también, al mismo tiempo, su prolongación abstracta. El futuro de este pueblo no puede limitarse ni a la negación directa de sus condiciones estatales y jurídicas reales, ni a la ejecución indirecta de las condiciones ideales de su Estado y de su derecho, ya que la negación directa de sus condiciones reales va envuelta ya en sus condiciones ideales, y la ejecución indirecta de sus condiciones ideales casi la ha sobrevivido ya, a su vez, al contemplarla en los pueblos vecinos."

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, pág. 613 [8].

"Tiene, pues, razón, el partido político práctico alemán al reclamar la negación de la filosofía. En lo que no tiene razón no es en exigirlo, sino en detenerse en la mera exigencia, que no puede realizar seriamente. Cree efectuar esa negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía [...]. La limitación de su horizonte visual no incluye también a la filosofía en el estrecho de Behring de la realidad alemana ni llega a imaginársela quiméricamente, incluso, entre la práctica alemana y las teorías que la sirven. Se exige una trabazón con los gérmenes reales de la vida, pero se olvida que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado, hasta ahora, bajo su bóveda craneana. En una palabra: no podréis superar la filosofía sin realizarla."

<sup>122</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 613 [8-9].

"Y la misma sinrazón, sólo que con factores inversos, cometió el partido político teórico, que arrancaba de la filosofía. Este partido sólo veía en la lucha, la lucha crítica de la filosofía crítica contra el mundo alemán, sin pararse a pensar que la anterior filosofía pertenecía ella misma a este mundo y era su complemento, siquiera fuese su complemento espiritual. Mostraba una actitud crítica ante la parte contraria, pero adoptó un comportamiento no crítico para consigo misma, ya que arrancaba de las premisas de la filosofía y, o bien se detenía en sus resultados adquiridos, o bien presentaba como los postulados y

Alemania mediante la crítica de la filosofía, que se halla, en el plano teórico, en el mismo nivel de desarrollo que en esos países. Criticar esa filosofía, en particular la *Filosofía del Derecho de Hegel*, significa criticar no sólo la situación presente de Alemania, sino también su prolongación, tal como se realizó en los países más avanzados; significa criticar no sólo el régimen absolutista y feudal, sino también la sociedad y el Estado burgués. De ahí el doble papel de la crítica en Alemania, que consiste, por una parte, en romper con el pasado, revelando todas las taras del mismo, y por la otra en abrir el camino al progreso a través de la crítica de la filosofía, expresión ideológica más moderna de la realidad política y social.

"Lo que en los pueblos progresistas es la ruptura *práctica* con las situaciones del Estado moderno, es en Alemania, donde esas situaciones ni siquiera existen, ante todo, la ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones...

"La crítica de la *Filosofía alemana del derecho y del Estado*, que encontró en Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica, es ambas cosas a la vez; tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él guarda relación, como la resuelta negación categórica de todo el *modo* anterior de la *conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más noble, más universal, elevada a *ciencia*, es precisamente la misma *filosofía especulativa del derecho*. Si la filosofía especulativa del derecho, este *pensamiento abstracto* y superabundante del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá [...], sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del *hombre real* o satisface al *hombre total* de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes *pensaron* lo que otros pueblos *han hecho*. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corrían siempre parejas con la limitación y la pequeñez de su realidad. Por tanto si el *status quo* del Estado alemán expresa la *perfección del antiguo régimen*, la consumación de la pica clavada en la carne del Estado moderno, el *status quo* de la *conciencia del Estado alemán* expresa la *imperfección del moderno Estado*, la falta de solidez de su carne misma." <sup>123</sup>

Esa crítica de la Filosofía del Derecho plantea, por lo demás, problemas y tareas que sólo puede resolver la actividad concreta, práctica, la acción política y social, porque la crítica en sí no puede remplazar la acción. Hay que preguntarse, pues, cómo puede la crítica, en Alemania, transformarse en actividad práctica, y responder a las exigencias de una revolución que se da por objetivo la emancipación total de la humanidad. Si la crítica en sí no puede remplazar a la fuerza material, se convierte ella misma en una fuerza material cuando adquiere un carácter radical y penetra en las masas. Se transforma entonces en energía, en actividad

---

resultados directos de la filosofía los postulados y resultados traídos de otra parte, a pesar de que éstos —suponiendo que fueran legítimos— sólo pueden mantenerse en pie, por el contrario, mediante la *negación de la filosofía anterior*, de la filosofía como tal filosofía. Nos reservamos el tratar más a fondo de este partido. Su defecto fundamental podría resumirse así: *creta poder realizar la filosofía sin superarla*."

La intención expresada aquí por Marx, de someter ese partido a una crítica más profunda, anuncia su crítica de los Jóvenes Hegelianos idealistas, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, y continuada en la *Sagrada Familia* y en la *Ideología alemana*.

<sup>123</sup> Cf. *Mega*, I, t. I, págs. 612-613-614 [8-9].

práctica, que lleva a los hombres a abolir las condiciones de vida inhumanas a que están sometidos.<sup>124</sup>

Esa crítica radical se manifestó ya en Alemania, en el plano teórico, por la reforma de Lutero y por la reciente crítica de la religión, que destruyó la religión interiorizada con que Lutero había remplazado el catolicismo.<sup>125</sup> Pero es conveniente ir más lejos. Ahora hay que transformar por completo a Alemania por medio de una emancipación, no sólo teórica, sino efectiva del pueblo, cosa que sólo puede hacerse mediante una revolución radical.<sup>126</sup>

Lo que le falta aún a Alemania para realizar dicha revolución es una base material, una masa revolucionaria que, compenetrándose de la crítica radical del estado de cosas presente, la lleve a la práctica. No basta, en efecto, que el pensamiento, la teoría, quiera realizarse; es preciso que responda a las necesidades de la masa y encuentre en ella el elemento material que realice efectivamente la revolución.<sup>127</sup>

El mal de Alemania proviene precisamente de la desproporción que en ella existe entre las necesidades teóricas y las necesidades prácticas, entre las exigencias teóricas y las condiciones prácticas de su realización, de manera que no se

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, págs. 614-615 [9-10].

"Ya en cuanto resuelto adversario del modo anterior de la conciencia política alemana, se orienta la crítica de la filosofía especulativa del derecho, no hacia sí misma, sino hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica.

"Nos preguntamos: ¿puede llegar Alemania a una práctica a la *hauteur des principes*, es decir, a una revolución que la eleve, no sólo al nivel oficial de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que habrá de ser el futuro inmediato de esos pueblos?

"Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, consiste en saber partir de la decidida superación positiva de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre, y, por consiguiente, en el imperativo de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable..."

<sup>125</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 615 [10].

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, pág. 615 [10].

"Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, si fue el verdadero planteamiento del problema. Ahora ya no se trataba de la lucha del seglar contra el cura fuera de él, sino de la lucha contra su propio cura interior, contra su naturaleza curesca. Y si la transformación protestante del seglar alemán en cura emancipó a los papas seglares, a los príncipes, con toda su clerecía, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes curescos en hombres emancipará al pueblo. Pero del mismo modo que la emancipación no se detuvo en los príncipes, tampoco la secularización de los bienes se detendrá en el despojo de la Iglesia, llevada a cabo sobre todo por la hipócrita Prusia. La guerra de los campesinos, el hecho más radical de la historia alemana, se estrelló en su día contra la teología. Hoy, cuando ha fracasado la teología, el hecho más servil de la historia alemana, nuestro *status quo*, se estrellará contra la filosofía."

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, págs. 615-616 [11].

"Una dificultad fundamental parece, sin embargo, oponerse a una revolución alemana radical. Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento pasivo, de una base material. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades [...] No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento."

ve bien cómo podrán emanciparse los alemanes por medio de una revolución radical, y elevarse, a través de ella, por encima de los pueblos más avanzados.<sup>128</sup>

A consecuencia de su estado atrasado, que hace que reúna en sí todos los males del antiguo y del nuevo régimen, Alemania no podrá emanciparse por una revolución parcial, sino sólo por una revolución total; no por una revolución política, sino por una revolución social.<sup>129</sup>

¿En qué consiste, en efecto, una revolución política? En el hecho de que una clase social, la burguesía, colocándose en el plano de sus intereses de clase, accede al poder y emancipa a la sociedad, en la sola medida, por lo demás, en que ésta se encuentra en las condiciones de esa clase, es decir, que posee o puede adquirir a su antojo riquezas.<sup>130</sup>

Para alcanzar el poder, esa clase debe encarnar las aspiraciones generales del pueblo y convertirse en representante de sus intereses generales, lo que implica la existencia, frente a ella, de una clase que encarne, por el contrario, todas las raras políticas y sociales.<sup>131</sup> La revolución política pudo hacerse en Francia con la revolución de 1789, que permitió triunfar a la burguesía reivindicando el poder en nombre de todas las clases oprimidas y de los derechos generales de la sociedad. En Alemania, la revolución política es imposible, porque la situación es diferente. En efecto, contrariamente a la Francia del siglo XVIII, no posee una

<sup>128</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 616-617 [11-12].

"Pero Alemania no ha escalado simultáneamente con los pueblos modernos las fases intermedias de la emancipación política. No ha llegado siquiera, prácticamente, a las fases que teóricamente ha superado. ¿Cómo podía, de un salto mortal, remontarse no sólo sobre sus propios límites, sino, al mismo tiempo, sobre los límites de los pueblos modernos? [...] Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos lugares de nacimiento parecen cabalmente faltar. Sin embargo, si Alemania sólo ha acompañado con la actividad abstracta el desarrollo de los pueblos modernos, sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de este desarrollo, no es menos cierto que, de otra parte, ha compartido los sufrimientos de este mismo desarrollo, sin participar de sus goces [...]. Así como en el panteón romano se reunían los dioses de todas las naciones, en el Sacro Imperio romano germánico se reúnen los pecados de todas las formas de Estado."

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, pág. 617 [12]: "*Alemania, como la ausencia del presente político constituido en un mundo propio* no podrá derribar las barreras específicamente alemanas sin derribar la barrera general del presente político. El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución radical, la emancipación humana general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio."

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, pág. 617 [12].

"¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe una parte de la sociedad burguesa e instaure su dominación general, sobre el hecho que una determinada clase emprenda la emancipación general partiendo de su especial situación. Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura, o pueda adquirirlos a su antojo."

<sup>131</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 617-618 [12-13].

"Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar este papel [emancipador] sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su representante general [...]. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad, puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Y para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, explotar políticamente a todas las esferas de la sociedad, en interés de la propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria y el amor propio espiritual. Para que coincidan la revolución de

burguesía revolucionaria capaz de realizar, desde su punto de vista particular de clase, la emancipación política de la sociedad y que represente ante los ojos de todo el pueblo, frente al feudalismo y el absolutismo, el elemento liberador. En Alemania no existen, como en Inglaterra y en Francia, oposiciones tajantes de clase. Cada clase limita y restringe sus propias aspiraciones en lugar de tratar de realizarlas plenamente; la clase media, la burguesía, en particular, se contenta con el mediocre papel de intermediaria entre las demás. Está tanto menos dispuesta a realizar su revolución cuanto que teme al pueblo, que, en lugar de asociarse a la burguesía en su lucha revolucionaria, como lo hizo en Francia, comienza a alzarse contra ella.<sup>132</sup>

La revolución política, la única que la burguesía alemana sería capaz de realizar, constituiría por lo demás un anacronismo, porque no responde a las necesidades de los tiempos presentes, que exigen una revolución, no política, sino social, una emancipación, no parcial, sino total de la humanidad. Esa revolución sólo podrá ser realizada por una clase despojada de todos los bienes y de todo derecho, por una clase que, al emanciparse, emancipará a la sociedad entera. Esa clase es el proletariado, el único que tiene interés en transformar completamente la sociedad presente, la sociedad burguesa.<sup>133</sup>

*un pueblo y la emancipación de una clase especial de la sociedad burguesa, para que una clase valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que determinada clase resuma en sí la repulsa de la sociedad, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario, para ello, que determinada esfera social sea considerada como el crimen notorio de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general."*

<sup>132</sup> Cf. *ibid.*, págs. 618-619 [13].

"Pero cualquiera de las clases especiales de Alemania carece de la consecuencia, el vigor, el arrojo, la intransigencia capaces de convertirla en el representante negativo de la sociedad. Y todas ellas carecen, asimismo, de esa grandeza de alma que pudiera a una, aunque sólo fuera momentáneamente, con el alma del pueblo, de esa genialidad que infunde al poder material el entusiasmo del poder político, de esa intrepidez revolucionaria que arroja a la cara del enemigo las retadoras palabras: *¡No soy nada y debería serlo todo!* El fondo básico de la moral y la honradez alemanas, y no sólo de los individuos, sino también de las clases, es más bien ese modesto egoísmo que hace valer y permite que otros hagan valer contra ellos sus propias limitaciones [...]. Cada esfera de la sociedad comienza a sentirse y a hacer llegar a las otras sus pretensiones, no sólo cuando se ve oprimida, sino cuando las circunstancias del momento, sin intervención suya, crean una base social sobre la que ella, a su vez, pueda ejercer presión. Hasta el mismo amor propio moral de la clase media alemana descansa sobre la conciencia de ser el representante general de la filistea mediocridad de todas las demás clases [...]. Cada clase, tan pronto comienza a luchar contra la clase que está por encima de ella, se ve enredada en la lucha contra la que está debajo. De aquí que los príncipes se hallen en lucha contra la monarquía, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, mientras el proletario comienza a luchar contra el burgués. La clase media no se atreve siquiera, desde su punto de vista, a concebir el pensamiento de la emancipación, y ya el desarrollo de las condiciones sociales, lo mismo que el progreso de la teoría política, se encargan de revelar este mismo punto de vista como algo anticuado o por lo menos problemático."

<sup>133</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 619-620 [14].

"En Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial [...]. ¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho espe-

El proletariado, que comienza a formarse en Alemania, no es producto de la miseria natural, sino de la creciente pauperización de las clases medias.<sup>134</sup> Al reclamar, con una energía cada día mayor, la abolición de la propiedad privada, el proletariado no hace sino exigir que se generalice la aplicación del principio que la sociedad burguesa le impone, el principio que niega la propiedad privada.<sup>135</sup>

La revolución proletaria que liberará a la humanidad, no sólo en Alemania, sino en todos los países, estallará cuando el proletariado haya encontrado en la filosofía su arma espiritual, y cuando ésta, que enunció el principio del humanismo, es decir, de la liberación total de la humanidad, haya encontrado en él su arma material. La filosofía no puede realizarse sin que el proletariado se haya emancipado, y éste no puede emanciparse sin que se haya realizado la filosofía, es decir, sin que haya sido abolida en tanto que tal. La emancipación de los hombres nacerá de la alianza del proletariado y de la filosofía, de la energía activa de los franceses y de la fuerza de pensamiento de los alemanes; señalará la resurrección, no sólo de Francia y de Alemania, sino de la humanidad entera.<sup>136</sup>

Este artículo es uno de los mejores trabajos juveniles de Marx. Su pensamiento, que en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y en *El problema judío* se iba desprendiendo aún lentamente de la filosofía feuerbachiana, que

*cial*, porque no se comete contra ella ningún *desafuero especial*, sino el *desafuero puro y simple* [...] de una esfera de la sociedad que no se halla en ninguna índole de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en una contraposición omnilateral con las premisas del Estado alemán; de una esfera por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida total* del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el proletariado."

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, pág. 620 [14-15].

"El proletariado sólo comienza a nacer en Alemania, mediante el movimiento industrial que alborea, pues la que forma el proletariado no es la pobreza que *nace naturalmente*, sino la pobreza que *se produce artificialmente*, no la masa humana mecánicamente agobiada por el peso mismo de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media."

<sup>135</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 620 [15].

"Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución de hecho* de ese orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado, a principio *suyo*, lo que ya se personifica en *él*, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad."

<sup>136</sup> Cf. *ibid.*, págs. 620-621 [15].

"Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo en este candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los alemanes como *hombres*. Resumiendo y concluyendo: la única liberación *prácticamente* posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría, que declara al hombre como la esencia suprema del hombre [...]. En Alemania no puede abatirse ningún tipo de servidumbre sin abatir todo tipo de servidumbre. La meticulosa Alemania no puede revolucionar sin revolucionar *desde el fundamento* mismo. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a abolirse sin la realización de la filosofía. Cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el canto del gallo galo anunciará el día de la resurrección de Alemania."

lo ayudaba a superar el idealismo hegeliano y la ideología liberal, aparece como regenerado por sus nuevas concepciones comunistas y la abundancia de ideas que surgen bajo la forma epigramática con que Marx gustaba expresar, en su juventud, el virtuosismo de su dialéctica, testigo del profundo cambio que entonces se opera en sus concepciones.

Señala el fin de su período joven hegeliano y el comienzo de un nuevo período, en el curso del cual elaboraría rápidamente su concepción del materialismo histórico y establecería, sobre esa base, una concepción ya no utópica, sino científica, del socialismo.

En dicho artículo el tema central sigue siendo el de la emancipación humana; pero rechaza completamente el punto de vista antropológico de Feuerbach, ya superado en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, y sobre todo en *El problema judío*, en los que había opuesto, a la emancipación parcial que daba la revolución política, la emancipación total, la emancipación humana, vinculando ahora ésta a la lucha de clase del proletariado, lo que daba a ese tema un aspecto y un contenido enteramente nuevos.

En la exposición de ese tema parte de la idea que había deducido de su análisis del problema judío: que la emancipación humana exige no sólo la abolición de la religión, sino también, y sobre todo, la transformación radical de la organización social, de la cual la religión no es más que el reflejo ideológico.

Va más allá de las conclusiones del "problema judío", y muestra que la abolición de la propiedad privada, condición necesaria de la emancipación humana, sólo podrá realizarse por una revolución comunista. Esa revolución —y aquí aparece por primera vez formulada claramente por Marx la noción de la lucha de clases y de su importancia histórica— será la obra común de los pensadores revolucionarios y del proletariado, que, a partir del momento en que Marx comienza a participar en sus luchas, se le presenta como el elemento activo del progreso en los tiempos presentes.

Como lo exige el desarrollo dialéctico, que únicamente se realiza por la acentuación de los contrarios, la liberación total de los hombres sólo puede resultar de la acentuación de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado.

Desde este punto de vista analiza Marx el papel de la burguesía y del proletariado en Alemania. Señala que, debido al desarrollo económico y social atrasado de dicho país, y a la tendencia semiconservadora de la burguesía, obligada a luchar a la vez contra la reacción absolutista y feudal y contra un proletariado en aumento, la burguesía no puede desempeñar el papel revolucionario que representó en Francia, donde encarnaba la oposición de todo el pueblo contra el antiguo régimen, y que por lo tanto es incapaz de realizar su propia revolución, que es la revolución política. Destaca su tendencia al compromiso, propia de las clases medias, y prevé, cuatro años antes de la revolución de 1848, su futuro papel contrarrevolucionario. Su ruptura con la burguesía, que tuvo primero un carácter jacobino, adopta ahora un carácter más radical, basado en la noción de la lucha de clases.

A la burguesía, que en Alemania no cumplió su función, debe sucederle el proletariado como clase revolucionaria. La supresión de la sociedad burguesa, en la cual los hombres llevan una vida inhumana, sólo puede ser obra del proletariado, clase oprimida y despojada de todo bien que —y en ello reside su papel histórico—, al emanciparse, emancipará a la humanidad entera.



Al encarnar como clase la alienación llevada a su punto máximo, sólo el proletariado puede regenerar completamente la sociedad por la abolición total de la propiedad privada, porque no defiende interés privado alguno, ningún privilegio particular de clase.

Esa concepción de la importancia fundamental de la lucha de clases y de su papel revolucionario en el desarrollo histórico llevó a Marx a hacer un progreso considerable en la elaboración de una dialéctica materialista, progreso señalado por la concepción de la necesidad, no ya simplemente moral, sino histórica de la revolución, y por su rechazo del dogmatismo y de la utopía.<sup>137</sup>

Como apenas comenzaba a participar en la lucha de clase del proletariado y conocía poco la economía política, Marx no logró aún, sin embargo, liberarse por completo del dogmatismo.

Este se manifiesta en su crítica del sistema proteccionista, que rechazaba como reaccionario, cuando en realidad respondía a las exigencias del desarrollo industrial de Alemania, que, por hallarse todavía en sus comienzos, necesitaba ser protegido contra la competencia inglesa y francesa.

Aparece, asimismo, en su concepción de la lucha de clase entre la burguesía y el proletariado. Al no comprender aún con claridad cómo el desarrollo mismo del régimen capitalista engendra, al propio tiempo que el del proletariado, la agravación de la lucha de clases entre la burguesía y la clase obrera, Marx concibe esa lucha en forma todavía un tanto esquemática. El proletariado, al adquirir el valor de un elemento antitético puesto al servicio del progreso, aparece casi como el protagonista de un drama feuerbachiano del destino humano, como la encarnación de la humanidad, que, caída en el último grado de la alienación, extrae, del mismo exceso de su privación, la razón y el motivo de la reconquista de su esencia alienada.

Se opone a la burguesía como una antítesis, y de su lucha debe nacer, por su aniquilamiento común, la sociedad nueva sin clases, la sociedad comunista, que emancipará definitivamente a la humanidad.

Esa sociedad, como lo exige el movimiento dialéctico, en el cual el progreso resulta de la oposición de los contrarios, sólo puede ser engendrada por una revolución total. De ahí el rechazo, por parte de Marx, de las reformas políticas, consideradas como paliativos insuficientes; de ahí su subestimación de la acción política de la burguesía alemana y su sobrestimación, por el contrario, del papel revolucionario del proletariado alemán, que apenas comenzaba a formarse, lo cual no le impidió, por lo demás, esbozar en forma exacta las grandes líneas del desarrollo histórico de Alemania.

Al hacer del proletariado la fuerza, el instrumento puesto al servicio de la filosofía que él consideraba, por lo menos en Alemania, un elemento esencial del progreso, se veía llevado —por la influencia de todo su pasado intelectual, que lo conducía a sobrestimar aún el papel de las ideas y quizá también, por una inclinación a establecer, a la manera de Heine, cierto paralelismo entre el pensamiento revolucionario alemán y la acción revolucionaria francesa— a atribuir todavía a la filosofía un papel esencial en el desarrollo histórico, ligando su acción, como también lo hacía Engels entonces, a la del proletariado revolucionario.

<sup>137</sup> *Mega*, I, t. II, pág. 616 [11].

"No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento."

Vinculada a la acción revolucionaria, la filosofía perdía, al mismo tiempo que su carácter de doctrina abstracta, su razón de ser como prefiguración de la sociedad futura, en la misma medida en que ésta era realizada, cosa que Marx expresaba en su fórmula: la sociedad futura no puede establecerse sin que la filosofía sea realizada, y ésta no puede realizarse sin ser abolida como tal.

Para llegar a una noción más exacta de la lucha de clases, del comunismo y del papel del pensamiento, sólo le faltaba a Marx comprender en forma más precisa las razones y el carácter del desarrollo económico y social. A esta tarea se consagraría en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, que le permitirían unir en una misma concepción el materialismo histórico y el comunismo.

Se vería ayudado en su tarea por los artículos que Engels publicaba entonces en los *Anales franco-alemanes*, en los cuales sometería la economía capitalista a un análisis tan penetrante como el de Marx respecto de las relaciones políticas y sociales, y también por un artículo de Hess sobre "La esencia del dinero", destinado igualmente a dicha revista.

Luego de su conversión al comunismo bajo la influencia de Hess, quien le había demostrado que esa doctrina era la consecuencia necesaria del humanismo, Engels había llegado, bajo la impresión del desarrollo industrial inglés, de la lucha de la clase obrera inglesa y de la explotación particularmente odiosa de que era objeto, a una concepción del comunismo diferente de la de Hess. Consideraba entonces que la única posibilidad de emancipación del proletariado era la abolición del régimen capitalista y de la sociedad burguesa; y, como Marx, opinaba que dicha abolición debía ser la obra conjunta del proletariado y del radicalismo filosófico.

Criticaba el egoísmo de clase, no sólo de los conservadores, sino también de los liberales, que no le parecían más capaces de contribuir al progreso, y hacía el elogio de la clase obrera, a la cual reprochaba, sin embargo, que no desarrollase una acción suficientemente revolucionaria y que se conformara con reclamar reformas democráticas en lugar de luchar por la abolición total de la propiedad privada. Le parecía que únicamente Owen planteaba bien el problema de la emancipación de la clase obrera, al reclamar la supresión del sistema de producción capitalista. Lo criticaba, sin embargo, respecto de los medios que se proponía emplear a ese efecto, y le reprochaba por no recurrir a la fuerza revolucionaria del proletariado y por condenar la revolución.

Como lo había hecho hasta entonces, Engels no se dejaba absorber por su actividad profesional. Empujado por el interés cada vez mayor que ponía en el problema social, y por su participación cada vez más activa en el movimiento obrero inglés, leía, con interés apasionado, la prensa inglesa, que discutía mucho más abierta y libremente que la alemana los problemas políticos y sociales, y también las obras de escritores como Carlyle y Shelley, que criticaban las instituciones inglesas.

Para estudiar más a fondo las causas de la miseria del proletariado, se dedicó al estudio de los economistas ingleses y franceses, en particular de Adam Smith, Stuart Mill, Malthus, Ricardo y Jean-Baptiste Say, que le permitieron entender mejor la naturaleza del régimen capitalista y de la sociedad burguesa, y de sus males. La actitud crítica que tomó desde el comienzo frente a los economistas burgueses, fue determinada por su rechazo del liberalismo, que para él era in-

capaz de resolver el problema social, y por su convicción de que sólo el comunismo podía darle una solución.

Al mismo tiempo participaba, cada vez más directa y activamente, en la vida y la lucha del proletariado inglés, y se convencía de que la emancipación del proletariado sólo podría realizarse en Inglaterra por la alianza del cartismo, que agrupaba a la gran masa de la clase obrera, y del socialismo; entró, pues, en relaciones cada vez más estrechas con cartistas y owenistas.

En el verano de 1843 conoció a George Julian Harney, director del órgano central de los cartistas, el *Northern Star* (*La estrella polar*), que aparecía en Leeds. Harney, que pertenecía al ala izquierda del cartismo, había visto, después del fracaso de la gran huelga de 1842, que la debilidad de ese movimiento provenía en gran parte de su insuficiencia doctrinaria.<sup>138</sup> Por ello se alegró de conocer a Engels, quien atrajo su atención sobre un aspecto del socialismo desconocido para él: el socialismo filosófico.

Sorprendido de la ignorancia de los ingleses más esclarecidos sobre el movimiento socialista y comunista en Francia y en Alemania, Engels se propuso hacerlo conocer por medio de un gran artículo que publicó en el órgano central de los owenistas, *The New Moral World*. El socialista John Watts,<sup>139</sup> de quien se había hecho amigo en Manchester, lo puso en contacto con el diario en el que colaboraría desde noviembre de 1843 hasta mayo de 1845.

En ese artículo, "El progreso de la reforma social en el continente" (*Progress of social reform on the continent*), que apareció en noviembre de 1843,<sup>140</sup> analizaba el movimiento comunista en Francia, Alemania y Suiza, con el propósito de convencer a los ingleses de la necesidad de una transformación radical de la sociedad para realizar el comunismo.

Mostraba que el comunismo era el objetivo común hacia el que tendían, por caminos diferentes, Inglaterra, Francia y Alemania; Inglaterra, por el desarrollo económico y social; Francia, por el movimiento político y social; Alemania, por el movimiento filosófico.<sup>141</sup>

<sup>138</sup> Nacido el 17 de febrero de 1817, G. J. Harney, después de ser marino e impresor, publicó en 1836 una hoja clandestina y fue muchas veces encarcelado por su agitación política. Después del Congreso cartista de 1839, fue elegido por O'Connor co-redactor del órgano central cartista *Northern Star*. Buen orador, espiritual y enérgico, y buen periodista, de estilo a la vez conciso y brillante, se colocó a la cabeza de la tendencia extrema del cartismo, entró en conflicto con O'Connor y fue nuevamente encarcelado. Se hizo amigo de Engels, y después de Marx; aceptó el *Manifiesto comunista* y se esforzó por regenerar el cartismo asociándolo al comunismo. A tal efecto editó el *Red Republican* (El republicano rojo). Luego de fracasar su tentativa, se trasladó a la isla de Jersey y de allí a Canadá y a Estados Unidos.

<sup>139</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 371-374: Cartas de Londres.

<sup>140</sup> Cf. *ibid.*, págs. 435-449.

<sup>141</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 435-436.

"Sucederá pues, que estas tres naciones se entenderán y sabrán en qué medida concuerdan o no entre sí. Hay asimismo entre ellas divergencias ideológicas, determinadas por el origen diferente de la doctrina comunista en cada uno de esos tres países. Los ingleses llegaron a esa doctrina por la vía práctica, por el rápido aumento de la miseria, de la desmoralización y del pauperismo en su país; los franceses, por la vía política, reclamando primero la libertad y la igualdad políticas, y luego, después de haber reconocido la insuficiencia de sus exigencias políticas, la libertad y la igualdad sociales; los alemanes, por vía de la filosofía, reflexionando sobre sus principios fundamentales. Dado la diferencia de origen del socialismo en estos tres países, existen también, necesariamente, divergencias

Pensaba que debían desaparecer esas diferencias en el desarrollo de dichos países para que el comunismo pudiera realizarse plenamente, y se proponía contribuir a ello haciendo conocer a cada uno de los países en cuestión el movimiento comunista en los otros dos. En la primera parte de ese artículo, caracterizaba la situación del comunismo en Francia.<sup>142</sup>

En ese país, decía, el desarrollo político fue anterior al social. Alcanzó su punto culminante con la revolución, cuyo mérito consistió en haber introducido la democracia política en Europa y también en señalar las limitaciones de la misma. Al no abolir la servidumbre social, esa democracia no conduce, en efecto, a la verdadera libertad y a la verdadera igualdad.<sup>143</sup>

Eso fue lo que vio Babeuf, que quería realizar la libertad y la igualdad mediante el comunismo. El fracaso de su tentativa se explica debido a que su época no estaba aún madura para la realización del comunismo.<sup>144</sup>

Después de él, el socialismo se desarrolló con Saint-Simon, y sobre todo con Fourier, quien mostró cómo, por la asociación, la humanidad podría liberarse de los males engendrados por la competencia. Su error fue dejar subsistir la propiedad privada, que engendra necesariamente la competencia, y haberse desinteresado de la política, que es el único camino para la realización del progreso en Francia.<sup>145</sup>

Fourier fue superado por los comunistas, en particular por Cabet, quien considera que es preciso abolir la propiedad privada, pero sin apelar a la acción revolucionaria del proletariado.<sup>146</sup> Se oponen a Cabet las sociedades secretas obreras, que quieren realizar el comunismo por la revolución, pero que cometen el error de no considerar una acción de masas de la clase obrera y de dar ocasión

---

entre ellos a propósito de puntos secundarios. Creo, sin embargo, poder demostrar que esas divergencias son de escasa importancia y que pueden acordarse con los sentimientos de los reformadores sociales de estos diferentes países. Lo esencial es que aprendan a conocerse recíprocamente. Estoy seguro de que si ello sucede, todos aspirarán al triunfo de sus hermanos comunistas extranjeros."

<sup>142</sup> Sin duda debía al libro de L. von Stein, y quizá también en parte a M. Hess, su conocimiento del movimiento socialista y comunista en Francia. En una carta del 28 de enero de 1844, publicada el 3 de febrero de 1844 en el *New Moral World*, también menciona su conocimiento del célebre predicador comunista, Godwin Barmby, quien había pasado un tiempo en París, en 1840, y que pudo también haber contribuido a hacerle conocer ese movimiento (cf. *Mega*, I, t. II, pág. 454).

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, pág. 436.

"Francia, después de la revolución, es el único país exclusivamente político de Europa. Ningún movimiento, ninguna doctrina pueden llegar a tener en Francia una importancia nacional sin adquirir forma política. La Revolución francesa señaló el comienzo de la democracia en Europa. Considerada desde el punto de vista de la forma de gobierno, la democracia constituye una contradicción, un engaño, una hipocresía [...] La libertad política es pura apariencia y en realidad constituye la peor de las esclavitudes; de la libertad, tiene el aspecto, y de la esclavitud la realidad. Lo mismo sucede con la igualdad política; por ello es necesario destruir la democracia, como toda otra forma de gobierno. La hipocresía no puede durar, la contradicción inherente a la democracia debe estallar; es necesario tener la verdadera esclavitud que encuentra su forma en el puro despotismo, o la verdadera libertad y la auténtica igualdad, es decir, el comunismo."

<sup>144</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 436.

"La conjuración comunista fracasó porque el comunismo tenía entonces un carácter grosero y superficial, y también porque la opinión pública no era aún bastante avanzada."

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, págs. 437-438.

<sup>146</sup> Cf. *ibid.*, págs. 439-440.

al gobierno, con sus conjuras, de reprimir el movimiento obrero.<sup>147</sup> La debilidad de los comunistas franceses se debe, por otra parte, a la alianza que establecen entre el cristianismo y el comunismo. En ese estudio del comunismo francés, Engels concedía un lugar aparte a Proudhon, a quien elogiaba por haber hecho la crítica más profunda, a su parecer, de la propiedad privada, en su trabajo *¿Qué es la propiedad?* Le reconocía, asimismo, el mérito de haber mostrado que por ser la propiedad el elemento esencial de la vida económica y social presente, era necesario reformat, no el Estado, sino la sociedad y que dicha reforma implicaba la abolición del Estado.<sup>148</sup> Concluía diciendo que Francia llegaría al comunismo después de pasar por todos los grados del desarrollo político, lo que ya la ha llevado a elaborar doctrinas socialistas y comunistas orientadas a transformar radicalmente, no el Estado, sino la sociedad.

En la segunda parte de su artículo, Engels mostraba cómo en Alemania y en Suiza el comunismo se presentaba como la consecuencia necesaria del radicalismo filosófico, que había conducido al ateísmo y al republicanismo.

En un corto estudio dedicado al movimiento comunista en Suiza, hacía resaltar la separación producida entre el comunismo filosófico de los pensadores revolucionarios y el de la clase obrera. Reconocía, al respecto, todo el mérito de Weitling, cuya doctrina, que se había difundido tanto en Alemania como en Suiza, y señalaba en esos países, en los que no existía industria ni clase obrera poderosa, el punto culminante del comunismo proletario.<sup>149</sup>

Estudiaba después los orígenes del comunismo en Alemania, y lo hacía remontar a las guerras campesinas con Thomas Münzer, que había llegado a una primera concepción comunista, uniendo el radicalismo social y el comunismo primitivo. A consecuencia del aplastamiento de las guerras campesinas, el desarrollo de Alemania adquirió un carácter esencialmente espiritual.<sup>150</sup> La manifestación actual más importante de ese desarrollo era el movimiento de la Izquierda hegeliana. Luego de haber propagado el ateísmo y el republicanismo, los Jóvenes Hegelianos reconocieron que las reformas políticas eran impotentes para transformar la sociedad, y que esa transformación exigía una revolución social que insauraría el comunismo, en el cual veían la consecuencia necesaria y la realización del humanismo.<sup>151</sup>

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*, pág. 440. Esto constituye una crítica indirecta de la "Liga de los Justos", a la que K. Schapper y J. Moll, que la dirigían en Londres, lo habían invitado a ingresar.

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, pág. 442.

"El escritor más importante de esta tendencia [comunista] es Proudhon, un joven que hace dos o tres años publicó un libro, *¿Qué es la propiedad?*, en el cual respondía a esta pregunta diciendo: 'La propiedad es el robo'. En el dominio del comunismo, ese libro es el más filosófico que se haya escrito en francés, y si hay un libro francés que quisiera ver traducido al inglés, es éste. El derecho de propiedad privada, las consecuencias de esta institución, la competencia, la inmundicia, la miseria, están expuestos aquí con una fuerza intelectual y sobre la base de investigaciones científicas tales, como en ningún otro libro he encontrado juntas. Además, hace observaciones muy importantes sobre el gobierno. Después de señalar que toda forma de gobierno, sea democrática, aristocrática o monárquica, es igualmente criticable debido a que se apoya en la fuerza y a que, en el mejor de los casos, la mayoría oprime a una minoría, concluye diciendo 'Queremos la anarquía', es decir, ningún gobierno, y que cada uno asuma la responsabilidad sólo por sí mismo."

<sup>149</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 444-446.

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*, págs. 443-444.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, págs. 447-448.

"Los Jóvenes Hegelianos de 1842 se declararon abiertamente ateos y republicanos [...]"

Contrariamente a Stein, sostenía que el comunismo no era sólo una cuestión de defensa de intereses materiales, sino que respondía también a necesidades de orden espiritual, y pensaba, como Hess, que debido a ello pronto aparecería un potente movimiento comunista entre los intelectuales alemanes. Si en Inglaterra, decía, el comunismo nació del desarrollo económico y social, en particular de las crisis que agravaron, con la miseria, las luchas de clases, y si encontró su apoyo sobre todo en el proletariado, en Alemania, por el contrario, tiene un carácter esencialmente teórico, espiritual, y será antes que nada la obra de los intelectuales<sup>152</sup> que, precisamente, anunciaba, están por fundar una revista —se refería a los *Anales franco-alemanes*— destinada a defender y propagar la doctrina comunista.<sup>153</sup>

En este artículo, en el que resumía sus conocimientos y sus opiniones recién adquiridas sobre el carácter y el desarrollo del comunismo en Inglaterra, Francia, Alemania y Suiza, Engels desarrollaba ideas bastante similares a las de Marx.

Partiendo de la concepción de que para realizar el comunismo era necesaria una alianza entre Inglaterra, Alemania y Francia, analizaba más profundamente de lo que lo había hecho Hess su carácter particular en cada uno de esos países, vinculándolo estrechamente a su desarrollo histórico.

Pensaba, como Marx, y en este sentido sufría la influencia de Proudhon y de Hess, que como el carácter de la sociedad burguesa estaba esencialmente determinado por el régimen de la propiedad privada, la transformación profunda de la sociedad debía hacerse, no por medio de reformas políticas que no cambian en nada la naturaleza de ésta, sino por una revolución social, que destruiría el Estado en el que Engels veía, contrariamente a Marx, no la encarnación de la esencia alienada de la humanidad, sino un instrumento de opresión. Como Marx, pero en un plano diferente, rechazaba la democracia política, que le parecía incapaz de emancipar verdaderamente al pueblo debido a que limitaba la realización de la libertad y de la igualdad al dominio político.

Engels no se había liberado en forma tan completa como Marx de la ideolo-

---

El gobierno frenó su desarrollo mediante una inusitada abolición despótica de toda libertad de expresión. Folletos, diarios, revistas, trabajos científicos, fueron suprimidos por docenas, y pronto se detuvo el movimiento espiritual en el país [...]. Por lo demás, la agitación republicana habría sido abandonada por sus propios partidarios, que, desarrollando sin cesar las consecuencias de su filosofía, se hacían ahora comunistas. Los príncipes en Alemania creían haber aplastado para siempre el republicanism, y veían nacer el comunismo de las cenizas de la agitación política, y esa nueva doctrina les pareció aún más peligrosa y temible que aquella que se regocijaban de haber destruido aparentemente."

<sup>152</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 448-449.

<sup>153</sup> Cf. *ibid.*, pág. 445. Cf. F. Engels, "Continental Movements" (Movimientos en el continente). Artículo breve publicado en el *New Moral World*, el 3 de febrero de 1844.

"Los alemanes son un pueblo filosófico; no quieren ni pueden ser fieles al comunismo, puesto que éste se apoya en sólidos fundamentos filosóficos, sobre todo si aparece como una consecuencia inevitable de su propia filosofía [...]. La misma inclinación por los principios abstractos, el mismo desprecio por la realidad concreta y por la ganancia que provocaron en ellos una situación política tan ruin, aseguran el éxito del comunismo filosófico en ese país. A un inglés puede parecerle extraño que un partido que reclama la supresión de la propiedad privada esté constituido sobre todo por personas acomodadas; sin embargo, ese es el caso en Alemania. Sólo podemos reclutar a nuestros adherentes entre las clases que han gozado de una buena educación, es decir, entre los universitarios y los comerciantes; hasta ahora no hemos encontrado muchos obstáculos entre ellos."

gía joven hegeliana, y, contrariamente a lo que le había enseñado su experiencia política y social en Inglaterra, pensaba que el comunismo no era sólo la ideología de clase del proletariado, que se desarrollaba con la acentuación de su lucha revolucionaria, sino que también podía desarrollarse en un plano diferente, en el plano político en Francia y en el filosófico en Alemania.

Francia, decía, llegará al comunismo después de atravesar todas las fases del desarrollo político, que ya la ha llevado a elaborar doctrinas socialistas y comunistas que se orientan a transformar radicalmente, no el Estado, sino la sociedad.

El paralelismo que también establecía entre el pensamiento filosófico revolucionario y la acción revolucionaria del proletariado, sin tratar, como Marx, de superarlo vinculando estrechamente el desarrollo de la filosofía con la lucha de clase del proletariado, lo llevaba a pensar que en Alemania, donde el proletariado era débil aún, el comunismo era el producto, no de la lucha de la clase obrera, sino del desarrollo interno de la filosofía.<sup>154</sup>

Al hacer así del comunismo en Alemania el producto del desarrollo de la filosofía joven hegeliana, se veía llevado a no establecer una diferencia fundamental entre los Jóvenes Hegelianos progresistas, y a calificar de comunistas a demócratas liberales como Ruge y Herwegh. Hess, escribía, fue el primero en llegar a la concepción de que comunismo es la consecuencia necesaria del humanismo, y a esta concepción se plegaron después Ruge, Herwegh y Marx.<sup>155</sup>

Como pensaba que el comunismo filosófico alemán era superior, desde el punto de vista teórico, al comunismo francés e inglés, cuya superioridad en la práctica reconocía por lo demás, llegaba a una conclusión análoga a la de Marx: a la concepción de la necesidad de unir la filosofía revolucionaria alemana y la lucha de clase del proletariado.

Pero en tanto que Marx consideraba que la filosofía no podía ni debía pretender desempeñar un papel independiente, al margen y por encima de esa lucha, y que debía confundirse, dirigiéndola, con la acción revolucionaria del proletariado, Engels no concebía aún esa unión de tal modo que implicase la supresión de la filosofía como tal.<sup>156</sup>

Si bien se hallaba detrás de Marx en la elaboración del materialismo histórico, en el plano filosófico, político y social, Engels lo superaba en las cuestiones de

<sup>154</sup> La debilidad y la insuficiencia del punto de vista de Engels aparece cuando se lo compara con su concepción posterior del desarrollo del comunismo, tal como la expone en particular en su libro *Anti-Dühring*, ed. Hemisferio, Buenos Aires, 1956, pág. 19.

"El socialismo moderno es, en primer término, por su contenido, fruto del estudio, por un lado, de los antagonismos de clase que imperan, en la moderna sociedad, entre poseedores y desposeídos, burgueses y obreros asalariados; y por otro lado, de la anarquía que reina en la producción. Pero, por su forma teórica, el socialismo empieza presentándose como un desarrollo, en apariencia más consecuente, de los principios proclamados por los grandes enciclopedistas franceses del siglo XVIII. Como toda nueva teoría, el socialismo, aunque tuviese sus raíces en los hechos económicos, hubo de empalmar, al nacer, con las ideas existentes."

<sup>155</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 448. (Texto citado, pág. 168, n. 1.)

<sup>156</sup> En su respuesta a una crítica del *Times* realizada en forma de carta dirigida al editor del *New Moral World*, y publicada en ese diario el 20 de enero de 1844 (cf. *Mega*, I, t. II, págs. 450-453), aunque reconociendo algunos errores secundarios, Engels mantenía en su conjunto su juicio sobre el desarrollo del comunismo en Francia, Suiza y Alemania. Subrayaba, además, la importancia del levantamiento revolucionario de 1839 en Francia, del papel desempeñado por Cabot, de las concentraciones de Hambach en Alemania y de Steinholzi en Suiza, y de la agitación de Weitling.

economía política, y afirmaría esa superioridad en sus artículos de los *Anales franco-alemanes*.

En setiembre de 1843 estuvo en Ostende, donde se encontró con el historiador liberal Gervinus, quien le expuso sus ideas sobre la unificación de Alemania bajo la hegemonía de Prusia, y con G. Herwegh, que le informó en qué estaban los preparativos para la publicación de los *Anales* y lo invitó a colaborar.<sup>157</sup>

Publicó dos artículos en ellos: "La situación en Inglaterra" y "Esbozo de una crítica de la economía política", que constituían una parte del cuadro general de la situación inglesa que se proponía describir.

Mientras que en su artículo del *New Moral World*, destinado a los lectores ingleses, había expuesto los rasgos fundamentales del comunismo en Francia, Suiza y Alemania, en los *Anales franco-alemanes* quería analizar, para los lectores franceses y alemanes, el movimiento económico y social en Inglaterra.

Ese análisis, que vinculaba a una crítica general de la economía política burguesa, le hizo dar, como a Marx con sus artículos, un paso decisivo por la senda del materialismo histórico y del socialismo científico.

Su primer artículo<sup>158</sup> era un análisis crítico del libro de Carlyle, quien había emitido juicios muy severos sobre la sociedad burguesa inglesa. De tendencia conservadora y puritana, Carlyle fustigaba en dicho trabajo el materialismo y el utilitarismo, que habían provocado, por la dominación del dinero, el envilecimiento de los hombres.

Carlyle se había sentido conmovido, en particular, por el hecho de que el sistema capitalista había tenido el efecto inmediato de provocar una espantosa miseria de la clase obrera, que, en un país rebosante de riquezas, estaba condenada a morir de hambre.<sup>159</sup>

Los ricos, por lo demás, no tenían una suerte mucho más envidiable, porque la riqueza no les proporcionaba alegría ni felicidad, y Carlyle comparaba su destino con el del rey Midas, quien al mismo tiempo que el oro que ambicionaba, obtuvo orejas de burro que le impidieron gozar de él.<sup>160</sup>

La dominación del dinero, cuyas consecuencias se manifestaban en todos los dominios, decía Carlyle, debía provocar necesariamente el caos en Inglaterra y llevarla a la ruina, y trazaba un cuadro sombrío de la situación en ese país, que En-

<sup>157</sup> Cf. *Cartas de y a Georg Herwegh*, publicadas por Marcel Herwegh, Munich, 1898, pág. 88.

<sup>158</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 405-431; *Anales franco-alemanes*.

*La situación en Inglaterra* por F. Engels, *Pasado y presente* de Thomas Carlyle, Londres, 1843.

<sup>159</sup> Cf. *ibid.*, pág. 409.

"La situación de Inglaterra es considerada la más amenazante y también la más extraña que el mundo jamás haya conocido. Inglaterra rebosa de mercancías de todo tipo, y sin embargo se muere de hambre [...]. En 1842 Inglaterra y el país de Gales contaban con 1.430.000 pobres, de los cuales [...] 200.000 están encerrados en casas de trabajo, ¡gracias al espíritu humanitario de los whigs! Escocia, aunque no tiene leyes sobre los pobres, tiene pobres en masa; en cuanto a Irlanda, puede jactarse de contar con la enorme cantidad de 2.300.000."

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*, pág. 410.

"Ni el amo que trabaja, ni el amo ocioso, ni el terrateniente noble, son más felices que el obrero [...]. El pueblo muere de hambre en medio de la abundancia, pero entre sus muros dorados y sus graneros repletos, el rico no se siente seguro ni satisfecho. Midas aspiraba poseer oro. Lo tuvo a raudales, ya que todo lo que tocaba se transformaba en oro, pero con sus orejas de burro no disfrutó de él en absoluto."



gels resumía así: "Una aristocracia ociosa, que ni siquiera ha aprendido a permanecer tranquila para no provocar desgracias; una aristocracia laboriosa que se hundió en el culto al dinero y que, en lugar de ser una asamblea de directores del trabajo, de capitanes de industria, no es otra cosa que una banda de piratas y filibusteros, un Parlamento nacido de la corrupción, una filosofía de la vida basada en la pereza, la inercia, el *laissez faire*, una religión decrepita, la destrucción de todos los intereses generales de la humanidad, un renunciamiento universal de lo que es verdadero y humano, y, por consiguiente, un aislamiento general de los hombres, convertidos en seres egoístas, una desorganización total de todas las relaciones sociales, una guerra generalizada entre todos los hombres, una muerte espiritual universal, una carencia total de alma, de conciencia humana verdadera; una clase obrera desmesuradamente aumentada, que sufre una opresión y es presa de una miseria intolerables, que se rebela salvajemente contra el antiguo orden social; una democracia amenazante que progresa irresistiblemente, por todas partes el caos, el desorden, la anarquía, la disolución de los antiguos vínculos sociales, por todas partes el vacío espiritual, la ausencia de pensamiento, la debilidad: tal es la situación de Inglaterra."<sup>161</sup>

La gran huelga de 1842, que empujó a un millón de obreros hambrientos y sublevados a manifestar contra el régimen político y social, era para Carlyle el signo anunciador de su descomposición.<sup>162</sup>

En efecto, a pesar de su fracaso esa huelga demostró que la aristocracia no era ya capaz de desempeñar un papel rector en la sociedad actual; en cuanto a la democracia que se desarrollaba frente a ella, no tenía y no podía tener, afirmaba Carlyle, más que un valor negativo, porque no atacaba la raíz misma del mal, el materialismo y el utilitarismo.<sup>163</sup>

La huelga demostró que era tiempo que Inglaterra, para evitar el caos y la ruina, emprendiera un nuevo camino, retornando a la religión, a la fe en los valores eternos.<sup>164</sup>

Para Carlyle, el mal fundamental de la época moderna era la transformación de la religión en una forma vacía de todo contenido espiritual, la eliminación del idealismo, remplazado por el materialismo y el utilitarismo, que habían engendrado con la sed de ganancias, el egoísmo, la inmoralidad y el ateísmo.<sup>165</sup>

<sup>161</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 418-419.

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*, pág. 411.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, pág. 417.

"Si en estos tiempos extraordinarios la aristocracia demuestra ser incapaz de dirigir los asuntos públicos, entonces es necesario arrojarla del poder. De ahí el éxito de la democracia. Los que tienen la mirada puesta en todo lo que se refiere a las relaciones sociales, podrán ver cómo la democracia se ha desarrollado ya y cómo sigue desarrollándose con una rapidez creciente. ¿Pero qué es la democracia, en fin de cuentas? No significa otra cosa que la ausencia de hombres capaces de desempeñar un papel director, nada más que resignarse a ese mal y tratar de salir del paso sin ellos."

<sup>164</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 412.

"No existe religión, no existe Dios, el hombre ha perdido su alma y busca en vano algo que sea capaz de preservarlo de la podredumbre. Vanas fueron las ejecuciones de los reyes, las revoluciones francesas, las reformas electorales, las rebeliones obreras; nada de ello procura la salvación."

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, pág. 412.

"Hemos rechazado la religiosidad de la Edad Media sin recibir nada en cambio. Hemos olvidado a Dios, cerrado nuestros ojos a la esencia eterna de las cosas, y sólo los hemos abierto ante sus apariencias engañosas. El hombre ha perdido su alma y comienza a aper-

La dominación del dinero, mal fundamental de la sociedad presente, se manifiesta principalmente, decía, en la transformación del carácter del trabajo, que constituye la esencia verdadera del hombre.<sup>168</sup> Como el trabajo ha sido desnaturalizado y desorganizado por ese dominio del dinero, el gran problema que se plantea actualmente es el de su organización racional, que le devolvería su verdadera naturaleza.<sup>167</sup>

Dado el fracaso de la antigua aristocracia y como la democracia se ha mostrado incapaz de regenerar la sociedad, Carlyle pensaba que esa organización racional del trabajo sólo podría ser obra de una aristocracia nueva, que en su tarea de gobernar se orientaría, no por la búsqueda de beneficios, sino por el interés general, por el bien de todos.<sup>168</sup> Sólo esto permitiría regresar a la vida verdadera, al culto de los valores auténticos y a la verdadera religiosidad.

Esa regeneración social se anunciaba, por lo demás, por el movimiento idealista que se había formado, en oposición a la sociedad moderna corrompida, y que señalaba el camino hacia la renovación.<sup>169</sup> A la tendencia materialista, cuyo origen veía Carlyle en la Revolución francesa, se oponía, en efecto, la corriente idealista alemana, cuyos principales representantes eran Kant, Goethe, Novalis, Fichte y Schelling. Carlyle la celebraba como el único rayo de luz y de esperanza en la noche de los tiempos modernos, y predecía para Inglaterra un fin cercano e ignominioso si no se convertía pronto a ese idealismo, que concebía como un panteísmo místico.

cibirse de que la necesita. Ese es el verdadero mal, el centro mismo del cáncer que roe a la sociedad."

<sup>166</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 421.

"El trabajo cacería en sí una nobleza eterna, diría aun una santidad. Por bajo que el hombre haya caído, por triste que esté su alma, por olvidado que esté de su alta misión, le queda una esperanza cuando trabaja real y seriamente; la desesperación eterna es sólo inherente a la pereza. El trabajo, por mucho que lo haya envilecido el dinero, sigue siendo el vínculo del hombre con la naturaleza. El deseo de realizar su trabajo llevará cada vez más a los hombres a la verdad, y les permitirá comprender mejor las determinaciones y las leyes de la naturaleza. El trabajo tiene una significación y un alcance inmensos; por medio de él realiza el hombre plenamente su ser."

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, págs. 422-423.

"Pero también el trabajo ha sido arrastrado por el salvaje remolino del desorden y del caos; su principio purificador, que esclarece y estimula, se ha convertido en presa de la confusión y de las tinieblas. Ello lleva a plantear el problema esencial del futuro del trabajo [...]. Todos los intereses humanos, todas las empresas comunes de los hombres, debieron, en cierto estadio de su desarrollo, ser organizados. El más grande de los intereses humanos, el trabajo, exige también ahora ser organizado."

<sup>168</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 423.

"Para realizar esa organización, para remplazar la falsa dirección por una verdadera, el mal gobierno por uno bueno, Carlyle reclama la institución de una aristocracia verdadera, de un culto a los héroes, y plantea como segundo gran problema elegir a los mejores de entre los hombres que, por su forma de gobernar, a la democracia inevitable unieran la necesaria autoridad."

<sup>169</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 421.

"Pero nuestra época no se halla completamente abandonada. En nuestra pobre Europa desunida se han hecho escuchar recientemente voces religiosas que predicán, al corazón de todos los hombres, una religión nueva que es, al mismo tiempo, la más antigua para todos. Conozco a algunos que, sin hacerse llamar profetas y sin creer que lo sean, tienen en realidad esas voces llenas y fuertes, que vienen del corazón eterno de la naturaleza y que son veneradas por todos los que tienen alma."

Engels quedó muy impresionado con ese libro, en particular por la sorprendente descripción de la miseria del proletariado inglés. Pero si en parte compartía las opiniones de Carlyle sobre la situación de Inglaterra y aprobaba sus críticas de la aristocracia agraria hundida en el ocio; de la burguesía industrial ávida e inhumana; del Parlamento venal y corrompido, de la religión vacía de todo sentimiento profundo, rechazaba las conclusiones y el ideal opuesto por Carlyle a la sociedad burguesa. La salvación de Inglaterra, como la de Europa, reside, decía, no en un retorno a la religión y al idealismo, sino en el ateísmo; no en la creencia en Dios, sino en la fe en la humanidad.

Fustigaba, como Carlyle, la inmoralidad de la sociedad burguesa y consideraba que no era el ateísmo, sino, por el contrario, la religión, bajo cualquier forma que se presentara, la causa esencial de los males sociales, ya que al privar a los hombres de su esencia, los volvía inhumanos.

Carlyle, decía, conoce bien la literatura alemana, pero desconoce su última fase, la filosofía poshegeliana, y en particular la doctrina de Feuerbach, que mostró que la única vía de salvación para el hombre consiste en apartarse de la religión, para adquirir conciencia de su ser verdadero y organizar el mundo conforme a éste: <sup>170</sup> "Queremos eliminar todo lo que se tiene por sobrenatural y sobrehumano, y abolir con ello la mentira, porque la pretensión de ser sobrehumano y sobrenatural por parte de lo que es humano y natural constituye la fuente de todo lo que es falso y engañoso. Por ello hemos declarado resueltamente la guerra a la religión y a las concepciones religiosas [...] No se nos ocurre dudar de la revelación de la historia y despreciarla, porque la historia lo es todo para nosotros [...] Reivindicamos el contenido de la historia porque vemos en ella, no la revelación de Dios, sino la del hombre y únicamente la del hombre. Para comprender toda la grandeza del ser humano, el desarrollo de la especie humana en el curso de la historia, su progreso, que nada puede frenar, su victoria constante sobre lo irracional y lo inhumano, su duro y triunfal combate contra la naturaleza, hasta el momento en que llega a la plena conciencia de sí mismo [...] para reconocer toda la grandeza de sus esfuerzos y de sus conquistas, no tenemos necesidad de recurrir a la abstracción de un dios y atribuirle todo lo que es bello, grande, sublime y verdaderamente humano [...] El hombre sólo tiene que conocerse a sí mismo, adquirir conciencia de su ser, juzgar conforme a éste todas las manifestaciones de la vida y organizar el mundo en forma humana, según las exigencias de su naturaleza, para resolver el enigma de nuestro tiempo [...] El hombre ha perdido su ser en la religión, ha alienado en ella su humanidad, y ahora que los progresos de la historia han hecho tambalear la religión, reconoce todo el vacío y toda la inutilidad de su existencia. No existe para él más que una sola vía de salvación, no puede reconquistar su humanidad y su ser verdadero más que liberándose de todas las concepciones religiosas, mediante un enérgico y franco retorno, no a Dios, sino a él mismo." <sup>171</sup>

Esa concepción del hombre y de la historia llevaba a Engels a rechazar el panteísmo de Carlyle, que no era, decía, más que la forma última de la religión. Al dejar subsistir, como toda religión, el dualismo entre Dios y el hombre, al atribuir a Dios una realidad fuera de los hombres y al hacer de él una entidad superior a éstos, el panteísmo es, en realidad, la negación de la naturaleza y del hombre, que

<sup>170</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 424-425.

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, págs. 426-427-428.

tienen su esencia, no en sí mismos, sino en Dios.<sup>172</sup> Con el mantenimiento de ese dualismo que implica la nulidad del hombre y de la naturaleza, y que recurre a Dios para explicar la historia, el panteísmo deja asimismo en pie la fe en una fuerza y en una autoridad superior, y da así una base y una justificación teóricas al despotismo y a la tiranía.

Sobre este panteísmo, que, como todas las doctrinas místicas, envilece al hombre al subordinarlo a un Ser superior, basa Carlyle, en efecto, su apología de la aristocracia y su crítica de la democracia. Niega al pueblo, a la masa, al proletariado, la capacidad de dirigir el Estado y de organizar la sociedad, atribuye ese papel a los superhombres, a los héroes, y por lo tanto deja subsistir, justificándola, la división de los hombres en amos y esclavos. Engels reprochó a Carlyle que no considerase a la humanidad en su unidad y opuso a su aristocratismo el comunismo, que él juzgaba, como Hess, como lo único capaz de realizar la igualdad real y la verdadera libertad.<sup>173</sup>

Ello lo llevaba a rechazar igualmente la concepción que tenía Carlyle de la organización del trabajo, que debía realizarse en el marco de la propiedad privada. Es inútil, decía Engels, querer realizar una organización racional del trabajo sin abolir la propiedad privada.<sup>174</sup> Para terminar, elogiaba a los socialistas ingleses por haberlo reconocido claramente, y sólo les reprochaba que considerasen el socialismo nada más que bajo su aspecto práctico, sin tratar de darle un fundamento más sólido, inspirándose en la filosofía alemana.<sup>175</sup>

Este artículo sin duda fue escrito por Engels al comienzo de su estada en Inglaterra, como lo muestra la influencia aún muy grande de la ideología feuerbachiana, que no sometió de entrada, como Marx, a un análisis crítico.

<sup>172</sup> Cf. *Atega*, I, t. II, pág. 426: "El panteísmo es una consecuencia del cristianismo, que constituye las premisas del mismo."

Págs. 428-429: "El panteísmo es el último grado de la evolución que permite alcanzar una concepción libre y humana del mundo. La historia, que Carlyle considera la verdadera revelación, no encierra nada más que cosas humanas; sólo arbitrariamente se puede despojar a la humanidad de su propio contenido para atribuírselo a un dios [...]. ¿Por qué colocar siempre en primer plano una palabra que conserva la apariencia del dualismo, una palabra que constituye, en sí, la negación de la naturaleza y de la humanidad?"

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, pág. 429.

"Carlyle es todavía suficientemente religioso como para permanecer en estado de servidumbre; el panteísmo reconoce, en efecto, algo superior al hombre considerado en sí. De ahí que aspire a encontrar una verdadera aristocracia de héroes, como si esos héroes, en el mejor de los casos, pudieran ser algo más que hombres. Si hubiera considerado al hombre como hombre, en su infinita grandeza, no se le habría ocurrido la idea de dividir la humanidad en dos grupos: los carneros y las ovejas, los regentes y los regentados, los aristócratas y la canalla, los señores y los imbéciles. La democracia es, ciertamente, un período transitorio; lleva, no a una nueva aristocracia que sería mejor que la antigua, sino a la verdadera libertad, a la libertad humana."

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, págs. 429-430.

"¿Cómo quiere [Carlyle] suprimir la competencia, la oferta y la demanda, el reino del dinero, si deja en pie su verdadera raíz, la propiedad privada? La organización del trabajo en sí es inoperante, y no puede realizarse sin cierta identidad de intereses."

<sup>175</sup> Cf. *Atega*, I, t. II, pág. 430.

"Los socialistas ingleses son solamente prácticos, no tienen confianza en la teoría y, a través de la práctica, se atienen al materialismo en el cual se basa todo su sistema social [...]. Ello proviene del hecho de que estos socialistas aún son ingleses, cuando sólo deberían ser hombres; del desarrollo filosófico del continente no conocen más que el materialismo, e ignoran la filosofía alemana. Ese es su error."

En tanto que Marx, desprendiéndose de esa ideología con su penetrante estudio de la sociedad y del Estado burgués, sólo asignaba a la filosofía un papel de anticipación de la sociedad futura, y en realidad la confundía con la acción revolucionaria del proletariado, Engels le atribuía —en particular a la doctrina de Feuerbach, que le parecía haber ofrecido, en el plano teórico, la verdadera solución del problema social— un papel todavía determinante en el desarrollo histórico. De ello resultaba cierta contradicción entre sus concepciones económicas y sociales, que tenían ya un carácter materialista, y su concepción todavía semidealista de la historia.<sup>176</sup>

Mediante un estudio más profundo de la economía capitalista, superaría esa contradicción, haciendo de la transformación social el resultado del desarrollo económico.

Dicho progreso se advierte en su segundo artículo de los *Anales franco-alemanes*, "Esbozo de una crítica de la economía política",<sup>177</sup> que ocupa, respecto de su primer artículo, un lugar análogo al que el artículo de Marx "Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción", tiene respecto de *El problema judío*.

Engels se liberó, así, mucho más nítidamente de la ideología joven hegeliana, y abandonó casi por completo las consideraciones generales sobre la esencia humana; efectuó un análisis profundo de las bases económicas, de la sociedad burguesa, que respondía al análisis político y social que Marx hacía de la misma.

En ese análisis se apoyaba en el conocimiento que entonces tenía de Inglaterra, donde el sistema capitalista, al mismo tiempo que el aumento de la producción y la multiplicación y concentración de las riquezas, engendraba las crisis, y con ellas una creciente pauperización de las clases medias y la constante agravación de la miseria del proletariado.

Engels veía que en la sociedad burguesa, basada en la propiedad privada, el desarrollo de la producción, debido al de la competencia y a los progresos técnicos, lejos de mejorar las condiciones de vida de la clase obrera las agravaba sin cesar, y emprendió con ardor juvenil —no tenía entonces más que 23 años— la crítica de la paradoja que ofrecía ese país que moría de riqueza y abundancia,<sup>178</sup> y la de los economistas burgueses que se empeñaban en justificar ese régimen, santificando, por así decirlo, la doctrina del libre cambio que había sucedido a la del mercantilismo. En dicha crítica no sólo emprendía la tarea de señalar, como Sismondi, los defectos e insuficiencias del sistema capitalista, sino que se proponía refutar completamente la economía política burguesa.

En su crítica se ubicaba más en un punto de vista histórico que moral, para extraer de las contradicciones mismas del sistema capitalista, a causa de las cuales la revolución social era inevitable, una justificación, no utópica y sentimental del comunismo, sino científica.

Eso era lo que lo distinguía de los críticos anteriores del régimen inglés, en

<sup>176</sup> Esto lo acertaba aún, en cierto sentido, a Hess, de quien había tomado la concepción social de "la esencia humana", y también cierta fraseología idealista; por ejemplo, cuando hablaba, lo mismo que él, del enigma de los tiempos presentes (cf. *Mega*, I, t. II, pág. 428). Cf. M. Hess, *Gaceta renana*, 18 de abril de 1842: "El enigma del siglo XIX".

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, págs. 379-404.

<sup>178</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 399.

particular de Buret,<sup>179</sup> quienes, como no podían, en tanto que economistas burgueses, discernir las verdaderas causas de la miseria, ni señalar los remedios apropiados para suprimirla, se conformaban con proponer paliativos insuficientes.

El mérito de esos libros, en particular el de Buret, consistía en haber descrito en forma sorprendente los espantosos efectos del desarrollo del régimen capitalista sobre las condiciones de vida del proletariado y la terrible miseria de éste.

Engels superó a Buret en la crítica de ese régimen, y mostró que la situación del proletariado sólo podía modificarse por la abolición del sistema capitalista, que debía ser el resultado, no de reformas, sino de una revolución social, determinada por la agravación de las crisis y de la lucha de clases.

En su crítica de la economía política burguesa, Engels partía del hecho de que el modo de producción capitalista está basado en la propiedad privada y en la competencia.

La evolución de ese modo de producción y, con él, la de la sociedad burguesa, se refleja en la sucesión misma de los sistemas de la economía política burguesa. El primero de ellos, el mercantilismo, basado en la concepción de que los metales preciosos, en especial el oro, constituyen la verdadera riqueza de un país, planteaba como principio económico fundamental la necesidad, para la prosperidad de una nación, de un balance comercial favorable que se tradujera en una afluencia de oro al país.<sup>180</sup>

Ese sistema fue combatido en Inglaterra en el siglo XVIII, en el período del gran desarrollo industrial, en nombre de la libertad de comercio. En su crítica del sistema de libre cambio, Engels unía la revolución industrial producida en ese país a la profunda transformación política que la acompañó, y destacaba que esos dos movimientos presentaban el mismo defecto fundamental, que había hecho que no logaran su objetivo. Mientras el movimiento político quedó inconcluso por no haberse planteado el problema de la naturaleza y del papel del Estado, la revolución industrial terminó en un callejón sin salida por no haberse preguntado si el sistema de la propiedad privada estaba justificado.<sup>181</sup>

Ello explica los males y las contradicciones de la nueva economía liberal, que sin embargo constituyó un progreso respecto del mercantilismo, debido a que, al no preocuparse exclusivamente de la balanza comercial, tenía en cuenta, no sólo los intereses de los productores, sino también los de los consumidores.<sup>182</sup>

A pesar de las pretensiones filantrópicas, que ostentaba, bajo la influencia de las ideas humanitarias del siglo XVIII, la economía liberal agravó en realidad todos los defectos del mercantilismo, empujando, por el desarrollo de la competencia y del libre cambio, el sistema de la propiedad privada hasta sus últimas consecuencias, lo que puso en evidencia toda la monstruosidad del moderno régimen de producción basado en ese sistema.

En efecto, lejos de liberar a los individuos, difundir la civilización y acercar a los pueblos como lo pretendían los economistas liberales con Adam Smith, el sistema del libre cambio no hizo más que agravar todos los males del régimen capi-

<sup>179</sup> Cf. Antoine-Eugène Buret. *Sobre la miseria de las clases laboriosas en Inglaterra y en Francia. Sobre la naturaleza de la miseria, de su existencia, de sus efectos, de sus causas; sobre la insuficiencia de los remedios que hasta el momento le han opuesto, con la indicación de los medios propios para liberar a las sociedades*, París, 1840.

<sup>180</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 379-380.

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, pág. 380.

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*, pág. 380.

talista mediante el fortalecimiento de los monopolios que pretendía abolir, el aumento del poder del dinero, que engendró una nueva esclavitud, más inhumana y cruel que la antigua, y el remplazo de las guerras entre naciones por una guerra entre todos los hombres.<sup>183</sup>

Las consecuencias de ese sistema hallaban su conclusión necesaria en la monstruosa teoría de Malthus, quien, arrancando al liberalismo económico su máscara hipócrita de filantropía y haciendo resaltar todo el vacío de sus bellas frases sobre humanitarismo y cosmopolitismo, mostraba cómo ese sistema terminaba en una despiadada y espantosa explotación de la clase obrera.

Sin embargo era necesario que el mercantilismo fuera remplazado por el sistema del libre cambio, y que en ese sistema el régimen de la propiedad privada terminara, por el desarrollo de todas sus consecuencias, en la degradación total del hombre, para que el capitalismo se mostrara en todo su horror y pudiera ser criticado sin reservas.<sup>184</sup>

En su crítica, Engels se preocupó por subrayar los rasgos comunes que presentaba el régimen capitalista, cualquiera fuere el sistema predominante, mercantilismo o liberalismo; señalaba después cómo las categorías fundamentales de ese régimen, que los economistas presentaban como naturales y necesarias, estaban determinadas por su principio fundamental, por la ley de la competencia, y, por último, cómo, de las contradicciones de ese régimen, que engendran crisis cada vez más amplias y profundas, debía nacer una revolución social que instauraría el comunismo.

Los economistas liberales, como Ricardo y Stuart Mill, se esforzaron, decía, por hacer un análisis profundo del sistema capitalista, pero lo hicieron sin criticar los principios mismos de ese sistema. Criticaron el mercantilismo, es verdad, pero sin ver que la economía liberal se basaba en el mismo principio que éste, en la propiedad privada y que ésta, debido a la libertad de comercio y la competencia que elimina a los más débiles, lleva igualmente al monopolio.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 380-381.

"Todo era esplendor y magnificencia, pero pronto aparecieron las consecuencias de ese sistema, que, contrariamente a esa falsa filantropía, con la teoría de Malthus sobre la población dieron vida al sistema más brutal y más bárbaro que jamás haya existido, a una teoría de la desesperación, reduciendo a la nada todas las bellas frases sobre el amor a la humanidad y el cosmopolitismo; engendraron y desarrollaron, con el sistema fabril, la esclavitud moderna que, en inhumanidad y crueldad, no cede en nada a la antigua. La nueva economía política, que se basa en el sistema de la libertad de comercio, expuesta por Adam Smith en su libro *Wealth of Nations*, aparece contaminada de la misma hipocresía, de la misma incoherencia y de la misma inmoralidad que actualmente se manifiestan en todos los dominios, en oposición a la verdadera humanidad."

<sup>184</sup> Cf. *ibid.*, pág. 381.

"Era necesario que el sistema mercantilista, con sus monopolios y los obstáculos que oponía a la libre circulación de mercancías, fuera derrotado a fin de que aparecieran a plena luz las verdaderas consecuencias de la propiedad privada; era necesario que se borrasen todas las pequeñas consideraciones locales o nacionales, para que el combate de nuestra época se convirtiera en un combate general, librado en el plano humano: era necesario que la teoría de la propiedad abandonase su carácter empírico [...] y adquiriese ese carácter científico que le hizo asumir la responsabilidad de todas sus consecuencias, y que permitió plantear el problema en un plano general; era necesario, en fin, que la inmoralidad inherente al antiguo sistema económico fuera llevada al colmo, por el intento mismo de negarla, y por la hipocresía que implicaba necesariamente ese intento."

<sup>185</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 381-382.

"Nuestro juicio será tanto más severo cuanto que los economistas que vamos a juzgar se

Luego de subrayar así el carácter incoherente y contradictorio de la economía liberal, que pretende luchar contra el monopolio por medio de la libertad de comercio y termina ella misma en el monopolio a través del desarrollo de ésta, Engels emprende una crítica general del sistema capitalista y de su base, la propiedad privada, demostrando cómo la competencia, consecuencia necesaria de ésta, determina los caracteres generales de las categorías fundamentales de la economía capitalista: comercio, valor, precios, costo de producción.<sup>186</sup>

Comienza el análisis de estas categorías por la del comercio, que conocía especialmente bien debido a su profesión, y que Fourier había criticado antes que él en forma tan penetrante como detallada.

El comercio, dice, no es otra cosa que un engaño legal. Los mercantilistas lo reconocieron abiertamente,<sup>187</sup> mientras que los economistas liberales, en particular Smith, se empeñaron en ocultar su carácter inmoral, elogiando los efectos humanitarios de la libertad de comercio.<sup>188</sup> Al agravar la competencia, ésta, en realidad, tuvo como resultado la generalización de la guerra entre los hombres, la disolución de todos los vínculos sociales y familiares, y la transformación de los hombres en individuos aislados y egoístas.<sup>189</sup>

Por otra parte, esa disolución de los vínculos entre los hombres abre el camino a una revolución social, que reconciliará de nuevo a los hombres y los acercará a la naturaleza.<sup>190</sup>

---

hallan cerca de nosotros. Mientras Smith y Malthus no tenían aún ante sí más que algunos elementos del nuevo sistema, los economistas modernos tenían ante sus ojos el sistema acabado, con todas sus consecuencias y sus contradicciones, que aparecían entonces con claridad; pese a ello, a esos economistas no se les ocurrió estudiar los fundamentos de ese sistema, que sin embargo se preocuparon por justificar en su totalidad. Mientras más cerca de los tiempos presentes se hallan los economistas, más grande aparece su deshonestidad, porque se esforzaron cada vez más por apoyar la economía liberal mediante sofismas; por ello Ricardo es más culpable que Smith, Mac Culloch y Mill más que Ricardo.

"La economía política moderna ni siquiera es capaz de emitir un juicio correcto sobre el mercantilismo, porque, por tener el mismo principio que éste, no puede ser imparcial. Sólo elevándose por encima de la oposición entre estos dos sistemas y criticando sus principios comunes desde un punto de vista general y humano, se puede asignar a cada uno de ellos su verdadero lugar. Vemos, entonces, que los defensores de la libertad de comercio son peores monopolistas que los antiguos mercantilistas, y que detrás de la hipocresía humanitaria de los nuevos economistas se esconde una barbarie ignorada por los antiguos."

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, pág. 382.

<sup>187</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 383.

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, pág. 384.

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, págs. 384-385.

"Habéis destruido los pequeños monopolios sólo para dejar total libertad al monopolio fundamental, al de la propiedad privada; habéis civilizado las regiones más apartadas de la tierra sólo para obtener nuevos dominios para vuestra avaricia; sólo habéis unido a los pueblos en una fraternidad de bandidos; habéis disminuido las guerras nada más que para realizar mayores ganancias en la paz, sólo para llevar hasta el extremo la guerra entre los individuos, sólo para desencadenar la abominable lucha de la competencia [...]

"Luego que la economía liberal hizo todo lo que pudo para generalizar, por la supresión de las nacionalidades, la hostilidad entre los hombres y transformar la humanidad en una horda de fieras [...] quedaba un último paso por dar: la disolución de la familia, cosa que fue realizada por esa hermosa invención que es el sistema fabril. Ese sistema minó los últimos vestigios de los intereses comunes, la comunidad de los bienes familiares, que, al menos aquí, en Inglaterra, ya está destruida a medias."

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, pág. 385.



El valor, como el comercio, tampoco puede explicarse si no se tiene en cuenta la propiedad privada y la competencia. El valor puede considerarse bajo dos aspectos diferentes: como valor real (valor de uso) y como valor de cambio.<sup>191</sup>

Ricardo y Mac Culloch sostuvieron que el valor real está determinado por el costo de producción, dado que nadie vende una mercancía a un precio inferior a ese costo.

Al tratar de determinar de esa manera el valor real relacionándolo con la venta, es decir, con el comercio, lo trasforman en realidad en valor de cambio, pero como en la determinación del valor real eliminan la competencia, terminan en contradicciones insolubles.<sup>192</sup>

A diferencia de Ricardo y de Mac Culloch, Jean-Baptiste Say piensa que el valor real está determinado por la utilidad. Pero ésta, es decir, el hecho de que un objeto producido satisfaga una necesidad, sólo aparece en el mercado, en el comercio, lo que hace que si, como Say, se quiere determinar el valor por la utilidad, también hay que tener en cuenta la competencia; como, por lo demás, ésta se encuentra estrechamente vinculada al costo de producción, volvemos, mediante éste, a la concepción de los economistas ingleses.<sup>193</sup>

En el régimen de la propiedad privada, el valor sólo aparece en el comercio, en el mercado, bajo la forma de valor de cambio. La competencia, que reina en el mercado y que está determinada por la propiedad privada, hace que el valor de cambio se acerque al valor real, determinado por el costo de producción.

Contrariamente a los economistas burgueses, Engels considera que el valor traduce la relación entre el costo de producción y la utilidad; en efecto, para que un objeto adquiera un valor de cambio es necesario que su utilidad supere el costo de producción.<sup>194</sup>

Esta concepción del valor, determinada por la relación entre el costo de producción y la utilidad, no es aplicable en el régimen capitalista, donde el valor se expresa por el precio, que varía debido a la oferta y la demanda, y debido a la competencia, dentro de límites sin embargo determinados siempre por el costo de producción.<sup>195</sup>

Esa variación del precio, determinada por la relación entre el costo de producción y la competencia, hace que no se pueda fijar, en el régimen capitalista, el valor en forma equitativa, según las relaciones entre el costo de producción y la utilidad. En dicho régimen, en efecto, esa relación es constantemente falseada, porque la utilidad se evalúa según el costo de producción, mientras que en un régimen racional el costo de producción debería ser regulado y determinado según la utilidad.

Con este estudio comparado del valor y del precio, Engels tuvo el mérito de mostrar que el precio no se confunde con el valor, cuyo monto, bajo la forma de precio, sólo se manifiesta en el mercado, donde está determinado por la ley de la oferta y la demanda, es decir, por la competencia, que tiende a reducirlo al costo de producción.

En su estudio del costo de producción, Engels retoma la teoría de Ricardo, y

191 Cf. *ibid.*, pág. 385.

192 Cf. *ibid.*, págs. 385-386.

193 Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 386-387.

194 Cf. *ibid.*, pág. 387.

195 Cf. *ibid.*, págs. 387-388.

distingue en ella tres elementos determinantes: la remuneración de la tierra por la renta territorial, del capital por la ganancia y del trabajo por el salario, y agrega a esos tres elementos, uno espiritual: la invención.<sup>196</sup>

En su crítica a Ricardo, que se había esforzado por justificar como equitativa esa triple remuneración de la tierra, del capital y del trabajo, Engels subraya, como lo había hecho en su estudio sobre el comercio, el valor y los precios, el papel determinante que en ello desempeña la competencia. Analiza primero la renta territorial, y reprocha a Ricardo el no haber considerado, en su estudio de ésta, la competencia. Bajo el régimen de la propiedad privada, dice, solamente tiene valor y precio lo que puede ser monopolizado a causa de la competencia. Así es como, si hubiera tanta tierra como aire, aquélla no tendría valor y no existiría la renta territorial.

Contrariamente a lo que piensa Ricardo, la tasa de la renta territorial no está determinada por el grado de valorización de la tierra, que hace que la de las tierras más fértiles se eleve en la medida en que se extiende la explotación de las menos fértiles, sino por la relación que se establece entre la competencia y la fertilidad de la tierra.

En efecto, debido a la competencia y a la tendencia de ésta al monopolio, aumenta la tasa de la renta territorial, y cada vez guarda menos relación con el valor real y la fertilidad natural de la tierra.<sup>197</sup>

Determinada por la competencia, que tiende, tanto en el dominio territorial como en el industrial, a la formación de monopolios, la renta territorial no se distingue esencialmente de la ganancia, y constituye, como ésta, un acto de bandidaje, una explotación vergonzosa del trabajo asalariado.<sup>198</sup>

Pasando luego al estudio de la ganancia capitalista, Engels, como los economistas liberales, considera el capital como trabajo acumulado, y lo analiza en sus relaciones con el trabajo.

Contrariamente a lo que pretenden esos economistas, el capital, que al comienzo se identifica con el trabajo, se opone cada vez más a él. Lo que lo caracteriza, en efecto, es su tendencia a separarse de la ganancia inmediata, y por ello mismo del trabajo, al cual éste está ligado, adquiriendo la forma de interés, es decir, de ganancia de la ganancia, sin relación directa con el trabajo, y esta es la forma más inmoral del beneficio.<sup>199</sup>

Esa repartición del producto del trabajo entre renta, beneficio y salario, y esa separación entre el capital y el trabajo, termina, en el régimen capitalista, en la separación general de los elementos que deberían estar indisolublemente ligados, separación que constituye el rasgo característico, la ley de ese régimen.

En efecto, no sólo el capital se separa del trabajo tomando la forma de interés, sino que el propio trabajo se separa de su producto, lo que lleva a la división de los hombres en capitalistas y asalariados, y a una constante agravación de la miseria de los últimos.<sup>200</sup>

<sup>196</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 388-389.

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, págs. 389-390.

<sup>198</sup> Cf. *ibid.*, págs. 390-391.

<sup>199</sup> Cf. *ibid.*, págs. 390-391.

<sup>200</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 392-393.

Esa separación, que tiene por efecto el aislamiento de los hombres y que provoca una lucha despiadada entre ellos, halla su expresión acabada en la competencia.<sup>201</sup>

A fin de defender la economía liberal, los economistas burgueses elogian la competencia como expresión de la libertad, en oposición al monopolio, propio del mercantilismo.

En realidad, dice Engels, desarrollando una tesis que ya había expuesto, no existe oposición fundamental entre la competencia y el monopolio; en efecto, la competencia supone al principio un cierto monopolio de la propiedad privada, que refuerza por la concentración de las riquezas y la eliminación de los competidores más débiles; el monopolio, por otra parte, no sólo no frena la competencia, sino que la engendra.<sup>202</sup>

Lejos de ser un elemento de organización y de armonía, como lo pretenden los economistas liberales, la competencia no sólo falsea las relaciones entre los hombres, oponiéndolos entre sí, sino que determina la anarquía de la producción, al separar la oferta de la demanda. Como consecuencia del desequilibrio que establece entre estas últimas, cuyo libre juego es tan elogiado por los economistas liberales, la competencia es una fuente constante de desorden económico, que se traduce en crisis cada vez más generales y profundas, generadoras de miseria y de inmoralidad.<sup>203</sup> Debido a la anarquía de la producción y a las crisis

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, págs. 392-393.

"La consecuencia inmediata de la propiedad privada fue la división de la producción en producción natural y producción humana, opuestas entre sí, constituida la primera por la tierra, que permanece estéril si no es fecundada por el hombre, y la segunda por la actividad humana, que tiene como condición primera la tierra. Hemos visto luego cómo la actividad humana se dividió en trabajo y en capital, y cómo ambos se opusieron entre sí. A la lucha de estos tres elementos, que se oponen en lugar de cooperar entre sí, se agrega el hecho de que la propiedad privada provoca la disgregación de cada uno de ellos. Toda propiedad territorial se opone, en efecto, a la otra; lo mismo sucede con todo capital y con toda fuerza de trabajo. En otras palabras, como la propiedad privada aísla a cada individuo, cuando en realidad tiene los mismos intereses que su vecino, vemos al terrateniente oponerse al terrateniente, el capitalista al capitalista, el trabajador al trabajador. La inmoralidad de la humanidad en su estado actual queda completada con la contradicción que opone entre sí intereses semejantes, a causa de su misma similitud, y encuentra su expresión acabada en la competencia."

<sup>202</sup> Cf. *ibid.*, pág. 393.

"Lo contrario de la competencia es el monopolio. El monopolio fue el grito de guerra de los mercantilistas, la competencia es el de los economistas liberales. Resulta fácil ver que su oposición es aparente. Todo competidor, ya sea obrero, terrateniente o capitalista, debe anhelar la conquista de un monopolio. Cada grupo de competidores debe anhelar utilizar, en beneficio propio, el monopolio contra los otros. La competencia se basa en el interés que engendra el monopolio, y por lo tanto termina en el monopolio. Éste, por su parte, no puede impedir el desarrollo de la competencia; antes bien, lo engendra, como lo muestran las interdicciones de importación y las tarifas proteccionistas que dan por resultado el desarrollo del contrabando."

<sup>203</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 394.

"La ley de la competencia exige que la demanda y la oferta se complementen siempre, cosa que en realidad jamás sucede, porque siempre están separadas y opuestas entre sí. La oferta sigue siempre a la demanda, sin cubrirla jamás exactamente, siendo siempre o superior o inferior a ella [...] si la demanda es superior a la oferta, los precios aumentan, lo que estimula la oferta; pero no bien ésta se manifiesta en el mercado, los precios bajan, y cuando esa caída es importante, la demanda, por el contrario, es la estimulada entonces [...]. Los economistas encuentran maravillosa esta ley de la oferta y la demanda, que sin cesar deben compensarse [...] y sin embargo es evidente que se trata de una ley natural, no de una ley racional, de una ley que engendra la revolución. El economista

engendradas por la competencia, el régimen capitalista tiende a destruirse a sí mismo, provocando una revolución social.<sup>204</sup> Engels le opone un sistema de organización de la producción, que, al detener las fluctuaciones de la producción, impediría las crisis, sistema que sólo el comunismo es capaz de establecer.<sup>205</sup>

Para impedir las crisis habría que organizar racionalmente la producción, suprimiendo las fluctuaciones de la misma por la eliminación de la competencia. Ello permitiría satisfacer todas las necesidades, porque las posibilidades de producción, que en el régimen capitalista son limitadas, dado que en él la producción está regida por la competencia, son en realidad infinitas.<sup>206</sup>

que viene a predicarnos su bella teoría pretende probarnos que jamás se puede producir demasiado, pero la práctica le responde con las crisis comerciales que se repiten tan regularmente como los cometas y que aparecen, término medio, cada cinco o siete años. Las crisis que se han producido desde hace ochenta años, con la misma regularidad con que antes aparecían las epidemias, han provocado más miseria e inmoralidad que éstas últimas [...] La constante fluctuación de los precios, engendrada por la competencia, despoja al comercio de los últimos vestigios de moralidad. Ya sólo se trata del valor, y ese sistema, que parece darle tanta importancia y que hace el honor de atribuir una existencia particular a esta abstracción del valor que es el dinero, destruye todo el valor inherente a los objetos, cambiando constantemente las relaciones de valor entre ellos. En ese torbellino ¿cómo podría subsistir un intercambio fundado en una base moral?"

<sup>204</sup> Cf. *ibid.*, págs. 394-395-396.

"Mientras continuéis produciendo en esa forma irracional, subordinada al azar, continuarán produciéndose las crisis comerciales, se harán cada vez más generales y nefastas, provocarán la pauperización de una cantidad creciente de pequeños capitalistas y aumentará la clase de las personas que sólo viven de su trabajo, lo que traerá, finalmente, una revolución social, de la que los economistas, con su espíritu cerrado, no se hacen la menor idea..."

"La lucha del capital contra el capital, del trabajo contra el trabajo, de la tierra contra la tierra, provoca una fiebre de producción que trastorna todas las relaciones naturales y racionales. Ningún capital puede resistir la competencia si no alcanza el más alto grado de productividad; terreno alguno puede ser cultivado con beneficio si no se aumenta sin cesar su rendimiento; ningún trabajador puede resistir a sus competidores si no dedica todas sus fuerzas al trabajo. En general, todo hombre comprometido en la lucha determinada por la competencia, no puede mantenerse sin una tensión extrema de sus fuerzas, sin renegar al mismo tiempo de todos los objetivos humanos [...] Cuando las fluctuaciones de la competencia son débiles, cuando la demanda y la oferta, el consumo y la producción, se equilibran, se produce tal superabundancia de fuerzas productivas superfluas, que la gran masa de la nación no tiene nada para vivir, la gente muere de hambre a causa de la abundancia. En esta situación insensata se encuentra Inglaterra desde hace tiempo."

<sup>205</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 394-395.

"Si los productores conocieran exactamente las necesidades de los consumidores, si organizaran la producción repartiéndola entre ellos, las fluctuaciones de la competencia que engendran las crisis se harían imposibles. Producid racionalmente, como hombres y no como individuos aislados, privados de conciencia colectiva, y os libraréis de todas esas contradicciones artificiales e intolerables..."

"La competencia se reduce, en realidad, a la relación entre la capacidad de consumo y la capacidad de producción. En una organización social verdaderamente humana, la competencia sólo existirá en esta forma. La comunidad deberá calcular lo que puede producir con los medios de que dispone, y determinar, según la relación entre la capacidad de producción y la masa de consumidores, en qué medida deberá aumentar o disminuir la producción."

<sup>206</sup> Cf. *ibid.*, págs. 396-397.

"Las fuerzas productivas de que dispone la humanidad son ilimitadas. La productividad de la tierra puede aumentarse hasta el infinito mediante la utilización del capital, el trabajo y la ciencia. La Gran Bretaña 'superpoblada', según los cálculos de los mejores eco-

Como no pueden admitir, sin condenar el sistema capitalista, que las crisis y la oposición entre la riqueza y la miseria son el resultado de la concurrencia, los economistas liberales, lejos de tratar de organizar la producción en forma racional, han imaginado, para explicar su anarquía y desorden, una teoría sobre la población, tan insensata como inmoral.<sup>207</sup> Pretenden, con Malthus, que las crisis, que ellos consideran un fenómeno natural, nacen del aumento de la población que, por ser más rápido que el de la producción, hace que cada vez se pueda satisfacer menos las necesidades de la humanidad.

Esa teoría, que según Engels constituye una blasfemia contra la naturaleza y contra la humanidad, pone al desnudo toda la infamia del liberalismo económico, que trasforma a los hombres en mercancías y llega hasta someter su procreación, como la producción de mercancías, a la ley de la oferta y la demanda. Constituye la digna conclusión de ese sistema en el cual el enorme poder de producción de que disponen los hombres se convierte, bajo los efectos de la competencia, en una calamidad para ellos.

Esa teoría de la población tuvo, sin embargo, el mérito de atraer la atención sobre lo absurdo y la inmoralidad de ese sistema, y mostró la necesidad de abolirlo.

"Malthus, creador de esa doctrina, pretende que la población [...] aumente en la misma medida que la producción, y que su tendencia a crecer por encima de los medios de subsistencia disponibles es la causa de todas las miserias y de todos los vicios. Si existe un excedente de población, los hombres deben ser destruidos, de una u otra manera, sea en forma violenta, sea por el hambre. Se produce entonces un vacío en la población, pero se llena en el acto, reaparece la miseria...

"La consecuencia de ese desarrollo es que, como son precisamente los pobres los que están de más, no hay que hacer nada por ellos, sino facilitarles la muerte por hambre, convencerlos de que no hay remedio posible para su suerte y per-

---

nomistas y estadísticos, puede ser trasformada, en diez años, hasta el punto de alimentar a una población seis veces más numerosa. El capital aumenta día a día, la fuerza de trabajo crece al mismo tiempo que la población, y la ciencia somete cada vez más la naturaleza al hombre. Esa productividad infinita, que dirigida racionalmente, en interés de todos, pronto reduciría al mínimo el trabajo de todos, tiene, cuando queda librada a la competencia, un efecto contrario. Una parte del país está perfectamente cultivada [...] la otra permanece yerma. Una parte del capital circula a un ritmo muy rápido; la otra queda inutilizada en las cajas fuertes. Una parte de los obreros trabaja de 14 a 16 horas por día; la otra está ociosa e inactiva, y muere de hambre. Lo mismo sucede con la circulación de las riquezas; hoy el comercio marcha bien, la demanda es considerable, el capital circula rápidamente, la agricultura es próspera, los obreros se agotan en el trabajo. Mañana, por el contrario, la producción se detiene, la agricultura no paga los gastos, una gran parte del país permanece sin cultivar, el capital no circula ya, hay desocupación entre los obreros, el país entero padece una superabundancia de riquezas y de población.

<sup>207</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, págs. 396-397.

"Jamás pudieron los economistas explicarse esta situación insensata; para explicarla imaginaron la teoría de la población, que es tan absurda como la coexistencia de la riqueza y de la miseria; más absurda aún. Los economistas no podían reconocer la verdad y ver que esa contradicción era el efecto de la competencia, sin demoler todo su sistema [...]. No podían reconocer el desarrollo económico tal como es; para hacerlo tendrían que destruir todo su sistema, basado en la competencia, y reconocer lo absurdo de su idea de la oposición entre la producción y el consumo, entre una superabundancia de riquezas y una superabundancia de población. Como estos hechos eran, sin embargo, innegables, imaginaron, para hacerlos concordar con su doctrina, la teoría de la población."

suadirlos de que para su clase no existe otra solución que disminuir la procreación o, si ello no es posible, crear establecimientos estatales donde los niños pobres serían exterminados. Según esta teoría, dar limosna a los pobres sería un crimen, porque estimula el aumento de la población ya demasiado numerosa; esa teoría, por el contrario, considera muy ventajoso, que se convierta la pobreza en un delito, y los establecimientos para los pobres en penitenciarías, como sucedió ya en Inglaterra con la nueva ley 'liberal' sobre los pobres [...] Vemos aquí la inmoralidad de los economistas llevada al colmo. Las guerras y los horrores del mercantilismo no son nada en comparación con esta teoría que revela la esencia del sistema de la libertad de comercio, cuya caída provocará la de todo el edificio...

"Si Malthus no hubiera considerado las cosas de una manera tan estrecha y parcial, habría visto que el excedente de población o de fuerza de trabajo está siempre a la par de una superabundancia de riquezas, de capitales y de tierras cultivables. No hay exceso de población allí donde hay exceso de fuerzas productivas [...] Si hacemos concordar los intereses ahora opuestos, veremos desaparecer la contradicción entre el exceso de población y el exceso de riquezas; veremos desaparecer, asimismo, ese hecho más extraño que todos los milagros de las religiones, a saber, que una nación se vea reducida al hambre debido a la superabundancia de riquezas, y veremos, al mismo tiempo, derrumbarse esa afirmación insensata de que la tierra no es capaz de alimentar a los hombres [...] Es ridículo hablar de superpoblación [...] mientras sólo una tercera parte de la tierra puede considerarse cultivada, y cuando la productividad de esa tercera parte podría aumentarse en seis veces mediante el empleo de mejoras ya conocidas...

"La teoría de Malthus ha sido, por lo demás, un estadio necesario, que nos ha hecho progresar infinitamente. Gracias a ella y al desarrollo económico, pusimos nuestra atención en la capacidad de producción de la tierra y de los hombres y, al triunfar de la desesperación que la insuficiencia de ésta pudo causar, nos liberamos, para siempre, del temor a la superpoblación. De ella extraemos nuestros argumentos económicos más sólidos a favor de una transformación social, porque, aun si Malthus tuviera razón, habría que realizarla inmediatamente [...] Por ella aprendimos cómo el envilecimiento más completo de la población ha sido provocado por el régimen de la competencia, nos mostró cómo la propiedad privada transformó finalmente al hombre en una mercancía, cuya producción y destrucción sólo dependen, como las de todas las mercancías, de la demanda, y cómo el sistema de la competencia ha sacrificado y sacrifica diariamente a millones de hombres [...] Esto nos empuja a suprimir ese envilecimiento de los hombres por la abolición de la propiedad privada, de la competencia y de la oposición de los intereses." 208

Por su propio carácter y por su desarrollo, el régimen capitalista se destruye, por lo demás, a sí mismo, bajo los efectos de la competencia, que, al mismo tiempo que la concentración de las riquezas, provoca una agravación constante de la miseria de los obreros. En la misma medida en que aumenta el capital y en que se acrecientan los beneficios y la renta territorial, el salario del obrero, cuyo monto está determinado por la competencia, se reduce, en efecto, debido al propio des-

208 Cf. *Mega*, I, c. II, págs. 397-398-399-400.

arrollo del maquinismo, al mínimo necesario para vivir.<sup>209</sup> Al trabajador explotado por el capitalista y por el terrateniente, que obtienen sobre el producto de su trabajo el beneficio y la renta territorial, sólo le toca lo indispensable para vivir, mientras que el capitalista y el terrateniente se apropian de la mayor parte de las riquezas.

La competencia no limita sus efectos nefastos a la clase obrera. Desencadena una lucha general entre los hombres. Aunque golpea con mayor dureza al obrero que no tiene más que su salario para vivir, en tanto que el terrateniente vive de la renta territorial y el capitalista de la ganancia, del capital y de los intereses de éste, no exime a las demás clases sociales, a cuyos miembros contraponen unos con otros, eliminando sin cesar a los más débiles. Debido a ella existe una lucha constante entre los grandes y pequeños capitalistas y propietarios, en el curso de la cual los más débiles, aplastados y despojados de sus bienes por los más fuertes, desaparecen progresivamente.

Al arruinar a la clase media por la eliminación de sus elementos más débiles, en tanto que por otra parte provoca la creciente concentración de la propiedad territorial y de los capitales, la competencia hace que sólo dos clases terminen por subsistir en la sociedad burguesa, que se divide en poseedores, por un lado, y proletarios por el otro.

El sistema capitalista, que engendra una servidumbre general, y con ella una inmoralidad creciente,<sup>210</sup> está condenado a desaparecer por el desarrollo mismo de las fuerzas productivas, que agrava, bajo los efectos de crisis cada vez más profundas, la lucha de clases entre los capitalistas y el proletariado. Será destruido por una revolución social, que quebrará el monopolio de la propiedad privada para instaurar el comunismo, a menos que se pueda impedir esa revolución por medio de una transformación radical de la sociedad.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> Cf. *ibid.*, págs. 403-404.

"En su lucha contra el trabajo, el capital y la tierra tienen todavía una ventaja respecto del trabajo: la ayuda de la ciencia, que en las circunstancias actuales está dirigida contra el trabajo [...]. Siempre que se realizaron investigaciones sobre el trabajo resultó de ello una invención que, aumentando considerablemente la fuerza productiva, tuvo por efecto la disminución de la demanda de trabajo humano. La historia de Inglaterra, desde 1770 hasta hoy, proporciona una prueba constante de ello [...]. Los economistas dicen, correctamente, que el resultado final del desarrollo de las máquinas es favorable a los obreros, pues al disminuir el costo de producción abren un mercado más amplio para sus productos, lo que conduce a la reincorporación de los obreros desocupados. Es exacto, pero los economistas olvidan que la creación de las fuerzas de trabajo está determinada por la competencia, que pesa sobre las posibilidades de empleo y que cuando llegan a producirse aquellas ventajas ya hay una cantidad supernumeraria de obreros que esperan trabajo, cosa que torna ilusoria las ventajas en cuestión, mientras que las desventajas, la pérdida repentina de medios de subsistencia para un sector de obreros y la reducción de los salarios para el otro, son hechos bien reales. Los economistas olvidan, igualmente, que el progreso de las invenciones no se detiene jamás, y ello hace permanentes esas desventajas; y que, debido a la división del trabajo, que aumenta sin cesar, un obrero sólo puede vivir si puede ser utilizado en función de una máquina determinada, para realizar un trabajo parcial, determinado, y que a un obrero adulto le resulta casi siempre imposible cambiar de empleo."

<sup>210</sup> Cf. *Alega*, I, t. II, págs. 402-403.

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*, págs. 401-402.

"La competencia opone así el capital al capital, el trabajo al trabajo, la propiedad territorial a la propiedad territorial, y además, cada uno de estos elementos a los otros dos. En este combate triunfa el más fuerte [...]. La propiedad territorial y el capital son más

De este análisis general del sistema capitalista, Engels concluía, como Marx, pero en un plano diferente, que el comunismo debía resultar del desarrollo mismo de ese sistema.

De entrada tomó posición contra los economistas burgueses, quienes, considerando natural y necesario, defendían el liberalismo económico, con su base, la propiedad privada, y su principio, la competencia, y demostró que era el producto de la evolución histórica y que la competencia, que los economistas liberales oponían al monopolio, en el cual veían la característica del mercantilismo, llevaba igualmente, en realidad, al monopolio.

A partir de esa vinculación necesaria entre la competencia y el monopolio, hacía un brillante análisis del mercantilismo y del libre cambio, señalando que el primero no había visto la necesidad de la competencia y el segundo, la del monopolio. En respuesta a la apología que hacían los librecambistas de la competencia, denunciaba el carácter inhumano e inmoral del liberalismo económico, y de su complemento, la doctrina de Malthus, mostrando cómo, bajo los efectos de la competencia, el excedente de la población y la agravación de la miseria marchaban parejos con el aumento y la concentración de las riquezas, y cómo la competencia, lejos de acercar a los hombres, era causa de discordia general entre ellos y conducía a una guerra universal.<sup>212</sup>

En este análisis del carácter y de los efectos de la competencia basaba su crítica de las categorías fundamentales de la economía política: comercio, valor, precios, costo de producción, dedicándose a demostrar que todas están esencialmente determinadas por la competencia. Ésta, decía, no permite medir el valor en función de la relación entre el costo de producción y la utilidad, ni fijar los precios en forma equitativa, basándolos en el valor real, ni determinar el costo de producción con relación a la utilidad de los productos fabricados. La competencia engendra las crisis, que, en el régimen capitalista, necesariamente acompañan la producción, y que son un elemento determinante de la concentración de las riquezas, de la

fuerzas que el trabajo, porque el obrero debe trabajar para vivir, mientras que el terrateniente y el capitalista pueden vivir de la renta territorial y de la ganancia, y en caso de necesidad, del capital o de las tierras transformadas en capital. La consecuencia es que al trabajador sólo le toca lo indispensable para vivir, mientras que la mayor parte de los productos se reparten entre el capital y la propiedad territorial. Por otra parte, el trabajador más robusto elimina del mercado al más débil, el gran capital y la gran propiedad territorial eliminan asimismo los capitales menores y las propiedades territoriales más pequeñas. La práctica así lo confirma [...]. De ello resulta que ya en circunstancias ordinarias se opera una concentración de la propiedad, debido a que el gran capital y la gran propiedad devoran a los más pequeños, en virtud de la ley del más fuerte. Esta concentración se efectúa con mucha mayor rapidez durante las crisis comerciales y agrarias. Por lo demás, la gran propiedad crece con mucha mayor rapidez que la pequeña, porque una parte mucho menor de la renta es destinada a los gastos correspondientes a la propiedad. Esta concentración de la propiedad es una ley immanente de la propiedad privada, como las otras; las clases medias están condenadas cada vez más a desaparecer, y llegará el momento en que el mundo quedará dividido en millonarios y en pobres, en grandes terratenientes y en jornaleros. Todas las leyes, todas las reparticiones de tierras, todas las divisiones del capital, nada podrán cambiar; esto debe suceder así, y así sucederá, a menos de que previamente se produzca una transformación radical de la sociedad, mediante una fusión de los intereses antagónicos y mediante la supresión de la propiedad privada."

<sup>212</sup> Cf. Federico Engels. *El pensador*, estudios extraídos de la *Gran Enciclopedia Soviética*. Cf. también D. Rosenberg, *Engels como economista*, págs. 240-241.



pauperización de las clases medias y, debido a ello, de la descomposición de ese régimen.<sup>218</sup>

En efecto, al mismo tiempo que aceleran el fortalecimiento del capital y del monopolio, por la eliminación de los competidores más débiles, las crisis precipitan la agravación de la miseria del proletariado, y de la lucha de clases que conduce a la revolución social. Al instaurar el comunismo mediante la supresión de la propiedad privada, dicha revolución permitirá abolir el envilecimiento y la miseria de los hombres por la organización racional del trabajo y su remuneración equitativa.

Este artículo constituía, en cierta forma, la contraparte de los de Marx. Mientras que éste aplicaba con gran maestría el método dialéctico al análisis de la sociedad y del Estado burgués, Engels hacía una aplicación igualmente magistral del mismo en el dominio económico. En sus artículos se advierten los gérmenes de ideas análogas, inspiradas en la crítica de las dos grandes revoluciones burguesas, la inglesa y la francesa. Mientras Marx subrayaba el carácter anárquico e inhumano de la sociedad burguesa en el análisis que hacía de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y de la condición del proletariado, y veía la salvación en la conjunción de la acción revolucionaria de la masa y del pensamiento, Engels hacía resaltar, en su crítica del régimen capitalista, ese mismo carácter anárquico e inhumano de la sociedad burguesa, quería someter la producción a una organización racional, que suprimiría el desorden económico y la explotación de la clase obrera, y pensaba, como Marx, que ello sería la obra de una revolución social proletaria que aboliría la propiedad privada.

Su crítica de la economía política es testimonio de una asombrosa madurez de espíritu. Sin embargo, no constituye más que un esbozo, y las tesis expuestas son de valor desigual. El aspecto más débil de su análisis es el que se refiere a las categorías económicas. Así, en particular, al hacer depender, como Ricardo, el valor del costo de producción, no llegaba a demostrar exactamente —como lo haría Marx más adelante colocando en el centro de sus concepciones la noción de fuerza de trabajo— cómo nace la ganancia, ni cómo se establece el monto del salario.

Su crítica es más sólida cuando denuncia los efectos económicos y sociales del liberalismo económico, y cuando hace derivar todas las contradicciones del régimen capitalista del régimen de la propiedad privada y de la competencia engendrada por ésta. Lo que dice de los efectos inhumanos de la competencia capitalista, de la teoría de Malthus, de las crisis económicas producidas por la anarquía de la producción, del aumento y la concentración del capital, paralelo a la reducción de los salarios y que acentúa la lucha de clases; de los progresos de la ciencia y de la técnica, que en el régimen capitalista sólo sirven para oprimir con mayor dureza a los trabajadores; de las infinitas posibilidades de desarrollo de las fuerzas productivas en el régimen comunista, contiene en germen el socialismo científico, bajo su aspecto a la vez económico y social. Era el precursor inmediato de Marx cuando mostró que la competencia conduce al monopolio, —y esta sería una de las tesis fundamentales del marxismo— y que la agravación de la miseria marchaba a la par de la concentración de las riquezas, y este fue asimismo el embrión de la que sería, para Marx, la ley de la acumulación del capital.

Por su valor desigual, las tesis que exponía indicaban que sólo constituían el co-

<sup>218</sup> Cf. *ibid.*, pág. 242.

mienzo de una concepción nueva de la economía política, considerada desde el punto de vista comunista.

La insuficiencia de su análisis crítico explica que se apoyara aún, en parte, para la solución de los problemas que se le planteaban, en consideraciones éticas;<sup>214</sup> explica también que, en una carta dirigida en abril de 1871 a W. Liebknecht, quien quería reeditar ese artículo en el *Leipziger Volksblatt* (*Gaceta popular de Leipzig*), manifestara que ese artículo, desde el punto de vista teórico, estaba envejecido y lleno de inexactitudes, y que sólo ofrecía interés como documento histórico.<sup>215</sup>

Por lo demás, él mismo tenía conciencia de esas insuficiencias, porque al final de su artículo manifestaba su intención de hacer un análisis más detallado del maquinismo y del sistema fabril, análisis que, efectivamente, sería el objeto de sus próximos trabajos.<sup>216</sup>

A pesar de sus debilidades, el artículo señalaba una fase esencial del desarrollo de Engels, y constituía —dado el remplazo casi total de la filosofía por el estudio económico y social en el análisis de las causas del desarrollo histórico, y por la concepción de la lucha de clases, que nace de las contradicciones económicas, como factor determinante de la historia— un elemento muy importante en la elaboración del socialismo científico. Testimoniaba un extraordinario desarrollo intelectual en Engels, que asombró en esa época a sus amigos,<sup>217</sup> y que lo colocó, no sólo a la par de Marx, sino que en cierta medida lo hizo superarlo.

En su libro sobre Feuerbach, en el cual proclamaba la superioridad intelectual de Marx, Engels quizá demostró demasiada modestia al atribuirse sólo el papel de segundo violín.<sup>218</sup> En efecto, en esa época capital de la elaboración del materialismo histórico, en el dominio de la economía política, en el cual se entablaría la lucha decisiva, fue, al menos al comienzo, el maestro, y Marx el discípulo.

<sup>214</sup> Cf. *ibid.*, págs. 238-239.

"Como los socialistas de su época, Engels consideraba que en la práctica capitalista, el mal fundamental era la violación de los principios y de las categorías planteadas por la economía política. Ponia como ejemplo particularmente significativo la contradicción entre el valor y el precio de venta. Escribía: 'Las fluctuaciones constantes de los precios, determinadas por la competencia, despojan al comercio de sus últimos vestigios de moralidad. No se trata ya del valor...' (Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 305.) Y más adelante: 'Ese mismo sistema que parece atribuir tanta importancia al valor, que hasta hace el honor de conferir a la abstracción del valor, el precio, una existencia particular, destruye, por la competencia, todo valor inherente a las cosas y transforma constantemente las relaciones de valor entre los objetos.' (Cf. *Mega*, *ibid.*) El valor aparece, pues, en Engels, como la expresión de la igualdad, aun hasta de la moralidad; el precio, por el contrario, como un ataque a éstos."

<sup>215</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, Introducción, pág. LXXIII.

<sup>216</sup> Cf. *ibid.*, pág. 404: "Al considerar los efectos del maquinismo, he abordado otro tema, el del sistema fabril, que en este trabajo no tengo deseos ni tiempo de tratar. Espero, por lo demás, tener pronto la oportunidad de exponer, en forma detallada, la inmoralidad abominable de ese sistema, y de denunciar sin piedad la hipocresía de los economistas." Trataría ese tema en su artículo, "La situación de Inglaterra", que apareció en 1844 en el *Vorwärts*, y después, en forma más detallada, en su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, publicado en 1845.

<sup>217</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, Introducción, pág. LXXII. Carta del médico berlinés Julius Waldeck a Johann Jacoby: "Engels se ha transformado milagrosamente; ¡qué diferencia entre la madurez y el vigor de su pensamiento y de su estilo, con lo que era el año pasado!"

<sup>218</sup> Cf. Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Berlín, 1951, Prefacio, pág. 14.

Su artículo, que más tarde Marx calificaría de genial,<sup>219</sup> contribuiría, en efecto, a llevar a éste a criticar la sociedad burguesa desde un punto de vista, no ya solamente político y social, sino, y sobre todo, económico. Engels, en efecto, señalaba toda la importancia del dominio económico, descuidado por los Jóvenes Hegelianos, con su intento de deducir todas las contradicciones del sistema capitalista del régimen de la propiedad privada, y señalaba cómo la sociedad comunista debía nacer del desarrollo mismo de esas contradicciones. A Marx le impresionaría tanto más profundamente el ensayo de Engels, cuanto que la tarea que entonces precisamente se había impuesto era mostrar el papel determinante de los hechos económicos en el desarrollo de la historia.

Una influencia análoga a la de Engels ayudaría igualmente a Marx a superar la concepción aún un tanto abstracta que tenía de la sociedad burguesa, del proletariado y del comunismo: la del artículo de Hess sobre la esencia del dinero.

Hess había participado activamente en la fundación de los *Anales franco-alemanes*. En junio de 1843 Ruge y Froebel fueron a Colonia para invitarlo a colaborar en la revista, y a comienzos de agosto Hess se trasladó a París, con Ruge, para ayudarlo a lanzar la revista y presentarle a los principales teóricos socialistas y comunistas franceses.

Antes de partir de Colonia, su amigo Püttmann, que se había convertido en redactor en jefe de la *Gaceta de Colonia*, lo nombró corresponsal de ese diario en París, lo que le aseguraba una entrada suficiente para vivir.<sup>220</sup>

Los artículos que envió a la *Gaceta de Colonia* no presentan gran interés.<sup>221</sup> Tampoco el artículo que publicó en los *Anales franco-alemanes* "Cuatro cartas de París".<sup>222</sup> Volvía a exponer en ellos, con motivo de una crítica de la prensa francesa y de los partidos políticos franceses, la idea de que la libertad y la igualdad no podrían realizarse efectivamente más que en una sociedad comunista. La historia de Francia después de la revolución se caracteriza, decía, por el desarrollo desparejo de la libertad y de la igualdad, lo que se traduce en la oposición entre la burguesía liberal, que sólo aspira a la libertad, y el pueblo, que reclama también la igualdad.<sup>223</sup> Esa oposición, que durante la Revolución francesa aún no se había manifestado con claridad, resulta ahora evidente. Sólo podrá ser abolida en una sociedad que, al suprimir el egoísmo, realice al mismo tiempo la libertad y la igualdad.<sup>224</sup> En la actualidad, concluía, ni los demócratas, que no quieren suprimir la propiedad privada, ni los socialistas, que permanecen apegados a un materialismo grosero, son capaces de construir una sociedad como esa, porque ni los unos ni los otros pueden liberarse del egoísmo.<sup>225</sup>

<sup>219</sup> Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Berlín, 1951, pág. 40.

<sup>220</sup> H. Püttmann, de tendencia liberal, remplazó en mayo de 1843 a Hermes como redactor en jefe de la *Gaceta de Colonia*, y se rodeó de colaboradores liberales y demócratas como Börnstein, Rutenberg, Brüggemann y Hess. Debido a su tendencia, no pudo conservar ese cargo durante mucho tiempo y fue remplazado, en el otoño de 1843, por el conservador Karl André.

<sup>221</sup> Cf. *Gaceta de Colonia*, 19 y 25 de agosto, 5 y 27 de setiembre, 14 de octubre.

<sup>222</sup> Cf. Zlocisti, Moses Hess. *Sozialistische Aufsätze*, págs. 87-97.

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*, págs. 87-90. Carta del 2 de enero de 1844.

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, págs. 90-93. Carta del 4 de enero de 1844.

<sup>225</sup> Cf. *ibid.*, págs. 93-95. Carta del 5 de enero de 1844.

Otro artículo "Sobre la esencia del dinero", que había escrito para los *Anales franco-alemanes*, pero que debido a la rápida desaparición de la revista sólo apareció un año más tarde en los *Anales renanos para la reforma social*, dirigidos por Püttmann, presenta un interés mayor.<sup>226</sup>

Como en sus artículos anteriores, partía de la idea fichteana de que la actividad constituye lo esencial de la vida humana, pero ahora consideraba la actividad, no en forma idealista, como manifestación de la autonomía del individuo, sino bajo la forma del trabajo, de la actividad social.

La sociedad, decía, es el medio necesario al hombre, que sólo vive verdaderamente como miembro de la colectividad, en y por su actividad social;<sup>227</sup> por tal razón, el desarrollo de esa actividad constituye el de la humanidad. La actividad humana no ha sido hasta ahora una actividad racional. Tuvo al principio un carácter inorgánico, debido al aislamiento de los hombres; después, cuando se estableció el régimen de la propiedad privada, adquirió, en la antigüedad, la forma de la esclavitud; luego, en la sociedad moderna, la del asalariado, que es una nueva forma de la esclavitud.<sup>228</sup>

En esa sociedad, donde, bajo los efectos de la Revolución francesa, se suprimieron las corporaciones, que constituían el vínculo entre la vida colectiva y la vida individual,<sup>229</sup> el individuo, por su aislamiento y por el predominio del egoísmo, se convirtió en un fin en sí, mientras que la sociedad, la colectividad, fue transformada en medio, en instrumento, del que se sirve el individuo para realizar sus fines particulares.<sup>230</sup>

Ese aislamiento y esa oposición entre los individuos engendró una lucha general entre los hombres, que se traduce en la exasperación de la competencia y el triunfo

<sup>226</sup> Cf. *Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform*, 1845, t. I, págs. 1-34; *Über das Geldwesen*. Este artículo fue reproducido en: Zlocisti, *op. cit.*, págs. 158-187.

Cf. Revista *Die Gesellschaft (La sociedad)*, 1913, fasc. 2, pág. 178. J. P. Mayer, *El doctor Graziano o el doctor A. Ruge en París* (Manuscrito de Hess referente a su controversia con Ruge).

"Cuando se fundaron en París los *Anales franco-alemanes*, me hice entregar por los fundadores de esa revista, Foebel y Graziano [Ruge] un adelanto de dinero en concepto de los artículos que ya había remitido a la revista, y por aquellos relativos a la esencia del dinero, la mayor parte de los cuales ya había enviado a la dirección de la revista, pero que sólo aparecieron un año y medio después en los *Anales renanos* de Püttmann, debido a la desaparición de los *Anales de Graziano* poco después de su fundación."

<sup>227</sup> Cf. Zlocisti, *op. cit.*, pág. 160.

<sup>228</sup> Cf. *ibid.*, pág. 162.

<sup>229</sup> Cf. *ibid.*, págs. 164-165.

Cf. igualmente, pág. 178: "Las corporaciones, aunque eran asociaciones egoístas, tenían un carácter social y un espíritu colectivo a decir verdad limitado. El individuo podía integrarse, a través de ellas, en su dominio de actividad social, y por lo tanto, en cierta medida, en la comunidad. Las cosas son muy diferentes ahora, cuando la vida de los hombres se halla desprovista de todo instinto noble."

Cf. C. Marx, *El problema judío*, *Mega*, I, I<sup>a</sup>, págs. 596-597. [35-36].

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, págs. 164-165.

"El individuo ha sido elevado al rango de fin, la especie rebajada al rango de medio; es una inversión de la vida natural humana [...] Sobre esta vida se basa la concepción natural que en la vida de la especie ve la vida real y en el individuo un simple medio de realizar ésta. Es una concepción invertida del mundo, que predomina en el régimen del egoísmo, reino de un mundo al revés."

del egoísmo, sancionado por los Derechos del Hombre, que proclaman que el hombre verdadero es el individuo aislado y egoísta.<sup>231</sup>

En la sociedad burguesa, donde la colectividad fue así destruida, se produce, bajo otro aspecto, la misma alienación de la esencia humana que en la religión. Mientras en la religión dicha alienación se efectúa en el plano teórico, por la exteriorización en Dios de las cualidades de la especie humana, en la sociedad moderna se produce en el plano práctico, por la exteriorización del producto de la actividad humana en el dinero, que desempeña, en esta sociedad, el mismo papel que Dios en la religión. En realidad, la alienación religiosa no es más que el reflejo ideológico de la alienación efectiva de la esencia humana en la sociedad burguesa, en la cual los trabajadores alienan su esencia, el producto de su trabajo, en los objetos que fabrican, pero que no poseen. Esos objetos se oponen a ellos, adquiriendo la forma de capital, de dinero, que se convierte, como Dios, en una fuerza ajena a los hombres, que los domina y avasalla.<sup>232</sup>

Así como en la religión el hombre se disminuye y empobrece al exteriorizar su esencia en Dios, así también en la sociedad actual se disminuye y empobrece al alienar lo mejor de sí, el fruto de su actividad, de su trabajo, en el dinero.

La dominación del dinero, que separa al hombre del fruto de su trabajo, no permite hacer de éste un bien verdaderamente humano: ello, en efecto, sólo puede resultar de la unión de la actividad del hombre y de su producto; igualmente torna ilusorio, por esa separación que subordina el pobre al rico, el régimen de igualdad y de libertad, que permanece puramente teórico; por último, hace imposible toda vida social, al eliminar de la sociedad todo lo que es humano por la generalización del egoísmo, que convierte de la búsqueda de beneficios y la competencia en la gran ley de la vida humana, y que opone a los hombres entre sí, aislándolos de la colectividad.<sup>233</sup>

<sup>231</sup> Cf. Zlocisti, *op. cit.*, págs. 172-173.

"Se sancionó el egoísmo práctico haciendo de los hombres individuos aislados, declarando que el hombre verdadero era el hombre abstracto, proclamando los Derechos del Hombre como derechos del hombre independiente, declarando así que la independencia de los hombres unos de los otros, su separación y su individualización, constituía la esencia de la vida humana y de la libertad, y haciendo de los individuos aislados los hombres verdaderos, naturales y libres [...] Sólo entonces pudo generalizarse en la vida el principio de la esclavitud, de la alienación de la esencia humana por el aislamiento de los individuos y el envilecimiento de esa esencia rebajada al nivel de medio de existencia de esos individuos."

Cf. C. Marx, *El problema judío*, *Mega*, vol. cit., págs. 593-595 [32-34].

<sup>232</sup> Cf. *ibid.*, págs. 166-167-170.

"El dinero es para la vida práctica, en el mundo invertido, lo que Dios para la vida teórica de este mundo; es la fuerza alienada del hombre, su actividad vital vendida en pública subasta. El dinero es el valor humano expresado en cifras, el síntoma de nuestra esclavitud, el estigma indeleble de nuestra servidumbre. Los hombres que podemos comprar y vender sólo son esclavos. La esencia del mundo moderno del negocio no es más que la realización de la esencia del cristianismo." Cf. C. Marx, *El problema judío*, *Mega*, vol. cit., pág. 601 [40].

<sup>233</sup> Cf. Zlocisti, *op. cit.*, págs. 172-175.

"Sólo había más que elevar la alienación práctica de la vida, como la alienación teórica, a la altura de un principio, para instaurar en la tierra el reino del egoísmo celestial. Y así se hizo. Se sancionó el egoísmo práctico, haciendo de los hombres individuos aislados y declarando que el hombre verdadero era el hombre abstracto [...] La persona fue así proclamada sagrada, no porque constituyera un ser humano [...] sino porque era un Yo. Por lo demás, la propiedad fue igualmente santificada, no porque tuviera carácter

Debido al triunfo del egoísmo, en la sociedad actual se produce una explotación del hombre por el hombre, que obliga a los más débiles a crear riquezas que no les pertenecen, y asistimos a la paradoja de que la miseria, que antes provenía de la insuficiencia de la producción, resulta ahora de la superabundancia de ésta.<sup>234</sup>

En la sociedad presente, donde desempeña un papel capital, el dinero constituye el bien supremo, el único valor verdadero. Para adquirirlo y para poder vivir, los hombres deben venderse, y sólo tienen valor en la medida en que se venden.<sup>235</sup>

De ello nace una servidumbre generalizada, que pesa sobre todos los hombres, igualmente sometidos al poder del dinero. Esa esclavitud no se limita, en efecto, a los hombres explotados, a los trabajadores, sino se extiende igualmente a los explotadores.

Como la mayoría de los hombres se ven obligados, para vivir, a alienar su libertad y a venderse, la esclavitud, el tráfico de la libertad y de la vida humana se ha generalizado.<sup>236</sup>

Esa generalización de la explotación recíproca de los hombres, que ha destruido los vínculos sociales y la vida colectiva, hace de la sociedad actual un mundo ilusorio y engañoso, un mundo de animalidad en el que los hombres se han convertido, por la competencia, en fieras que se devoran entre sí.<sup>237</sup>

Para poner fin a este estado de cosas y devolver al hombre su libertad y su dignidad, es necesario suprimir la propiedad privada, y con ella la competencia y la

---

humano, sino, por el contrario, porque era un medio de asegurar una existencia egoísta. Pero el egoísmo, que sólo se orienta a defender al individuo considerado en sí, independientemente de su medio natural y social [...] asegurándole una existencia inorgánica [...], limitada, en realidad destruye la existencia verdadera del individuo. Esos prudentes legisladores cristianos no se dieron cuenta de que el hombre no puede ser separado de la atmósfera en que vive sin ahogarse en su aislamiento, que toda la naturaleza es parte de su vida y que todos los productos de la vida social son necesarios para su actividad intelectual y social. No vieron que el hombre, separado de su ambiente, es un ser aislado, inútil..."

<sup>234</sup> Cf. *ibid.*, pág. 163.

<sup>235</sup> Cf. *ibid.*, pág. 166: "Cualquiera sea nuestra liberación teórica de la conciencia de este mundo invertido, mientras no nos liberemos prácticamente de este mundo, deberemos alienar continuamente nuestra esencia, nuestra vida, nuestra actividad; para poder proseguir nuestra miserable existencia necesitaremos comprar incesantemente, al precio de nuestra libertad, nuestra existencia individual."

<sup>236</sup> *Ibid.*, pág. 176.

"Estáis obligados a utilizar vuestra libertad natural para procuraros los medios de vida. Os los procuráis alienando esa libertad, ¿pero lo hacéis voluntariamente! [...] El comercio de los hombres, el tráfico que tiene por objeto la libertad y la vida humanas, ha adquirido en nuestros días un carácter universal..."

<sup>237</sup> Cf. Zlocisti, *op. cit.*, págs. 180-182.

"El mundo de los negocios es el mundo práctico de la ilusión y de la mentira. Bajo la apariencia de independencia absoluta, es pobreza absoluta; bajo la apariencia de relaciones sociales vivas, es el aislamiento mortal de los hombres; bajo la apariencia de la propiedad absoluta asegurada a todos los individuos, en realidad se los despoja de todas sus riquezas; bajo la apariencia de una libertad universal, es la esclavitud generalizada [...]. Esa separación, esa división, ese aislamiento de los individuos, es el caso característico del mundo de la animalidad, del egoísmo [...]. Ahora hemos llegado a la cúspide, al punto culminante de esa animalidad; ahora somos fieras sociales, egoístas acabados y concientes que santifican, por la libre competencia, la guerra de todos contra todos, con los pretendidos Derechos del Hombre los derechos del individuo aislado, de la persona privada [...]; la libertad de la industria la explotación de los hombres por los hombres y la sed de dinero, que no es otra cosa que la sed sanguinaria de las fieras sociales."

ganancia, que se oponen al establecimiento de una organización social colectiva basada en el altruismo, en la que el reino del dinero sea remplazado por el del amor.<sup>238</sup>

Así como la supresión de la religión permite que el hombre recupere su esencia alienada en Dios, la supresión de la propiedad privada y de la dominación del dinero devolverá al hombre su verdadera naturaleza, mediante la organización de la vida colectiva. Esta organización es posible desde ahora, debido a que los hombres, que dominan las fuerzas de la naturaleza, pueden, por medio de la instauración de un orden social nuevo, por el establecimiento del comunismo, regular racionalmente la producción, y con ella la vida social.<sup>239</sup>

Este artículo señalaba en la evolución de Hess, el momento en que, pasando de Fichte a Feuerbach, trataba de dar una interpretación feuerbachiana de los hechos sociales a través de la aplicación de la doctrina de la alienación. Constituía, respecto de los artículos de las *Veintinueve hojas de Suiza*, en los que consideraba el capitalismo como la negación de la actividad libre y el comunismo como la realización de ésta, un progreso importante de su pensamiento, debido a ese intento de trasponer la oposición entre el capitalismo y el comunismo al plano económico, y dada la mayor importancia que asignaba entonces al modo de producción en el desarrollo histórico.

Sin embargo, como carecía de un conocimiento profundo de la economía política, y si bien entreveía la dependencia de la organización social del desarrollo de las fuerzas productivas, Hess no concedía a éstas una importancia decisiva. Por tal motivo subordinaba aún las formas de sociedad a categorías filosóficas y morales, reduciendo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado a la oposición entre el egoísmo y el altruismo, y por consiguiente no lograba desembarazarse del dogmatismo y del utopismo.

En dicho artículo desarrollaba numerosas ideas sobre la esencia del dinero, los derechos del hombre, el carácter y el papel de las corporaciones y de los "Estados", que también se encuentran en los escritos de Marx de entonces, cosa que sin duda se explica por sus estrechas relaciones en París, lo que les permitió intercambiar ideas.<sup>240</sup>

Pero mientras Marx y Engels, participando cada vez más activamente en la

<sup>238</sup> Cf. *ibid.*, pág. 186.

"En el estadio de desarrollo al que hemos llegado, no podremos hacer otra cosa que explotarnos y destruirnos recíprocamente, si no nos unimos bajo el signo del amor. No pasarán muchos siglos, ni siquiera décadas, como lo imaginan los liberales de cortas miras, antes de que el desarrollo infinito de las fuerzas productivas hunda en la miseria a la gran mayoría de los que tienen que vivir de sus manos, porque éstas se habrán vuelto inútiles, mientras una pequeña minoría, que se dedica a acumular continuamente capitales y que vive en la abundancia, se perderá en sus placeres, a menos de que antes no obedezca a la voz del amor y de la razón, o no se vea obligada a ceder a la violencia."

<sup>239</sup> Cf. *ibid.*, pág. 163.

"Ahora, al final de esta dura lucha por la afirmación de nuestro ser verdadero, podemos imaginar una sociedad humana que no se destruya a sí misma. Las fuerzas de la naturaleza no se alzan ya ante el hombre como fuerzas extrañas y hostiles; las conoce y las utiliza para realizar los objetivos humanos."

<sup>240</sup> Cf. sobre los "Estados": Hess-Zlocisti, pág. 178. Marx, "El problema judío", *Mega*, I, t. I, págs. 596-597 [35-36]. Sobre los derechos del hombre: Hess-Zlocisti, págs. 172-173. Marx, *ibid.*, pág. 593 [32]. Sobre la esencia del dinero: Hess-Zlocisti, pág. 166. Marx, *ibid.*, pág. 603 [41].

lucha de clase del proletariado, deducían, de una crítica cada vez más profunda de la sociedad burguesa y del régimen capitalista, los primeros elementos del materialismo histórico y una nueva concepción del comunismo basada en éste, Hess reducía más o menos la lucha de clases a una oposición de orden espiritual y moral, y continuaba creyendo en el poder determinante de la razón, lo que hacía que conservara una concepción utópica y sentimental del comunismo.

En efecto, consideraba posible, y aun probable, la transformación de la sociedad mediante la toma de conciencia de la clase dirigente, que la llevaría a comprender la necesidad de abolir la propiedad privada y la dominación del dinero, desprendiéndose del egoísmo para obedecer la gran ley del amor<sup>241</sup> y para hacer reinar la fraternidad entre los hombres.<sup>242</sup> Consideraba la eventualidad de una revolución social, engendrada por la creciente oposición entre la miseria de los trabajadores y la riqueza de los capitalistas, sólo si éstos no renunciaban espontáneamente a explotar a la clase obrera.<sup>243</sup>

Ello explica la forma un tanto simplista con que imaginaba, según Ruge, la revolución social, y que permite medir toda la diferencia que lo separaba de Marx y de Engels. Relatando una conversación que tuvo con Hess en la diligencia que los conducía a París, escribe Ruge en sus *Memorias*: "Pregunté al rabino comunista [era el sobrenombre de Hess] si los comunistas eran revolucionarios. La revolución, me dijo, es un medio político caduco, los motines son actos de locura y las victorias en las calles, superfluas. La mayoría está ya conquistada para la idea de la comunidad de bienes. Un buen día realizaremos un *pronunciamento*, todos los hombres se frotarán los ojos y despertarán de un mal sueño que les hacía creer que todos los tesoros del mundo estaban hechizados. Se llevarán la mano a la cabeza y no hallarán ya su vieja coleta, la propiedad privada, pero, por el contrario, se verán dotados de un nuevo cráneo, desprovisto de todo individualismo y egoísmo. El mundo es nuestro. Bastará un toque de clarín que resuene desde Londres hasta China, del Polo Norte hasta el Cabo de Buena Esperanza, anunciando simplemente la comunidad total de los bienes, y todo quedará realizado. Después, sólo tendremos que cortarles la cabeza a algunos individuos particularmente cerrados y obstinados, banqueros, judíos, capitalistas, propietarios de bienes raíces y de casas. En el sistema comunitario, en efecto, cada uno puede pensar lo que quiera, siempre que tenga concepciones económicas ortodoxas y sea partidario de la abolición de la propiedad privada y del dinero."<sup>244</sup>

Pese a sus defectos, el artículo junto con la crítica de la economía política de Engels, ejercería —por la concepción del carácter y del papel del dinero, considerado como encarnación de la esencia humana, y por la exposición de los efectos de la competencia en el régimen capitalista— una profunda influencia en

<sup>241</sup> Cf. Zlocisti, *op. cit.*, pág. 165: "En todas partes donde aparece, el amor es más fuerte que el egoísmo."

<sup>242</sup> Cf. *ibid.*, final del artículo. "No tenemos más que reconocer el reino de la luz y suprimir a los guardianes de la noche para estrecharnos alegremente las manos."

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, pág. 186. Esta eventualidad fue, por lo demás, igualmente encarada por Engels, aunque en forma atenuada, en su crítica de la economía política. (Cf. *Mega. I*, t. II, pág. 402).

<sup>244</sup> Cf. A. Ruge, *Obras completas*, 2ª ed. Mannheim, 1847, t. V: *Estudios y recuerdos de los años 1843-1845*, págs. 34-35.



Marx, y lo llevaría a dar a su concepción del comunismo una base, no sólo política, sino también económica.<sup>245</sup>

Hess, por lo demás, tenía conciencia de la importancia de su artículo para la comprensión del papel del dinero en la sociedad moderna, porque en su diatriba contra Ruge escribía: "Los mejores escritos recientes sobre la esencia del dinero han adoptado las ideas expuestas por nosotros, a saber, que el dinero representa, en el mundo práctico, lo que Dios en el mundo teórico; que constituye la alienación de la idea del valor social encarnada, a la manera católica, en la moneda metal, o diluida, a la manera protestante, en el papel moneda; que, en otras palabras, no es sino el símbolo de nuestra producción social actual, de carácter inorgánico, que se ha sustraído a nuestra voluntad racional y que por ello nos domina."<sup>246</sup>

La tendencia comunista de los artículos de Marx y de Engels, así como los ataques de Heine al rey de Baviera, al cual ridiculizaba en una serie de poemas,<sup>247</sup> contribuyeron al fin de la revista, cuya existencia fue muy breve, ya que sólo apareció un número doble a fines de febrero de 1844.

El gobierno prusiano, cada vez más inquieto al ver propagarse el comunismo en el país,<sup>248</sup> y deseoso de impedir la publicación en el extranjero de órganos radicales que reemplazaran a los que él acababa de suprimir en Prusia,<sup>249</sup> se esforzó por obtener de Guizot la prohibición de los *Anales franco-alemanes*, de cuyas tendencias subversivas se había enterado muy pronto por sus agentes.

Como sólo obtuvo de Guizot una respuesta dilatoria, comenzó por prohibir la entrada en Prusia de todas las publicaciones del *Comptoir littéraire*; luego, cuando se enteró, el 8 de marzo de 1844, que habían aparecido los *Anales franco-alema-*

<sup>245</sup> En este sentido importa poco que Marx haya conocido o no este artículo, del cual Hess dice que había enviado la mayor parte a la Redacción de los *Anales franco-alemanes*, porque Hess, a quien veía frecuentemente, sin duda lo había puesto al corriente de sus concepciones.

<sup>246</sup> Cf. *Die Gesellschaft*, t. VIII, 1913, núm. 2, pág. 178. J. P. Mayer, *Il dottor Graziano o el doctor A. Ruge en París*.

<sup>247</sup> Cf. *Anales franco-alemanes*, págs. 41-44. *Poemas en homenaje a Luis de Baviera*, por E. Heine.

<sup>248</sup> Cf. Archivos secretos del Estado. Actas del ministerio del Interior concernientes a las asociaciones revolucionarias de artesanos (1841-1843), Rep. 77. Lit. D. núm. 10, páginas 195-196. Carta del ministro del Interior von Arnim al presidente von Schaper, del 20 de agosto de 1843, para llamarle la atención sobre la actividad revolucionaria de los antiguos redactores de la *Gaceta renana*, en particular sobre Hess.

Cf. Archivos secretos del Estado. Ministerio del Interior. Departamento de policía. Personas sospechosas desde el punto de vista político Lit. H. núm. 130. Informe del embajador von Arnim al ministro de Relaciones extranjeras von Bulow, París, 26 de setiembre de 1843. "El doctor Hess estaba ya aquí como corresponsal de la *Gaceta renana*. Es uno de los jefes comunistas de París, y el más capaz de ellos. Fue él quien, en nombre de ellos, redactó recientemente una comunicación al doctor Bluntschli, de Zurich, para agradecerle su gran contribución al conocimiento de los comunistas a través de su informe. Si juzgamos la publicación del informe de Bluntschli de acuerdo con los resultados que tuvo aquí, desgraciadamente no podemos negar que favoreció la propaganda comunista, en lugar de frenarla. Ese informe, en efecto, encantó a los comunistas y sumó a su grupo alrededor de 300 nuevos miembros. En su mayoría éstos son artesanos alemanes, en especial sastres, guarnicioneros, ebanistas y mecánicos. Entregan sus cotizaciones —cada uno da uno o dos céntimos por semana—, con lo que imprimen toda suerte de pequeños folletos."

<sup>249</sup> Por un decreto de enero de 1844, el ministro del Interior von Arnim prohibió la divulgación, por la prensa y los libros, de las doctrinas comunistas.

nes, el 18 de abril invitó a los presidentes de provincia a que los hicieran secuestrar en la frontera y a que arrestaran a los redactores principales, Ruge, Marx, Heine y Bernays, acusándolos de alta traición y del crimen de lesa majestad, no bien entraran al territorio prusiano, y confiscándoles sus papeles.<sup>250</sup>

Una vigilancia activa permitió secuestrar 100 ejemplares de la revista en un barco renano, y 214 cerca de Wissemburg, en la frontera del Palatinado.<sup>251</sup>

Fue un golpe tanto más grave, cuanto que los *Anales franco-alemanes* no hablaban en París el apoyo que esperaban. Como no lograron asegurarse el concurso de colaboradores franceses, no consiguieron tampoco interesar al público, y sólo algunos diarios y revistas, como la *Revista independiente*, se ocupaban brevemente de su publicación.<sup>252</sup>

El diario de los emigrados alemanes en París, el *Vorwärts (Adelante)*, al que echaban sombra, atacó violentamente su tendencia revolucionaria.<sup>253</sup> En fin, gra-

<sup>250</sup> Cf. Archivos secretos del Estado. Prov. Bez. Rep. 70. Actas de la presidencia de policía de Berlín. Tit. 94. Lit. B, núm. 494. Circular del ministro del Interior, Berlín, 16 de abril de 1844.

"El contenido de los dos primeros cuadernos de los *Anales franco-alemanes* publicados en París por A. Ruge y C. Marx constituye, tanto por su tendencia como por numerosos pasajes, un crimen de alta traición y de lesa majestad. Los responsables son los editores y los autores de los diferentes artículos. Ruego a Vuestra Excelencia ordenar a las autoridades policiales que arresten sin demasiado escándalo al doctor Ruge, a C. Marx, Enrique Heine y F. C. Bernays no bien crucen la frontera, que les secuestren sus papeles y me hagan conocer en el acto su arresto, enviándome al mismo tiempo los papeles secuestrados a fin de iniciar un proceso judicial contra ellos."

<sup>251</sup> Cf. Carta de Ruge al doctor Köchli, París, 24 de marzo de 1844 (Instituto de marxismo-leninismo, Moscú).

"Los cuadernos primero y segundo están por ser introducidos de contrabando en Alemania. Desde ya constituyen una rareza, porque muchos se pierden. Hice imprimir 3.000. Doscientos catorce fueron secuestrados cerca de Wissenburg, cuando se pidió autorización para despacharlos a Stuttgart. Los gendarmes y los guardas fronterizos se han muerto de risa leyendo las alabanzas al rey de Baviera."

Cf. Carta de G. Jung a C. Marx, Colonia, 16 de junio de 1844.

"Por desgracia los 100 ejemplares fueron secuestrados en el barco por el gobierno de Badden."

<sup>252</sup> Cf. *La revista independiente*, t. XII, págs. 481-486. *La escuela de Hegel en París*, por Pascal Duprat. *Anales de Alemania y de Francia* publicados por A. Ruge y C. Marx. "El objetivo de sus redactores es establecer, en cierta forma, un puente sobre el Rin y trabajar por la unión de ambos países."

<sup>253</sup> Cf. *Vorwärts*, 8 de marzo de 1844. H. Börnstein, *Anales franco-alemanes*.

"Nuestra opinión de conjunto es que no sólo no fueron superadas nuestras esperanzas, sino que ni siquiera las logramos [...] Esperábamos, ante todo, que realizarían ese ideal de libertad de prensa que Ruge definió tan magníficamente diciendo que su ley está en la belleza, sus límites y su fin en la verdad [...] Nos equivocamos: la pasión, la cólera, el resentimiento por las persecuciones padecidas en Alemania introdujeron cosas que habríamos preferido no encontrar, en particular *Los cantos de alabanza al rey Luis de Baviera* de E. Heine, y la *Crónica escandalosa de la Corte de Baden*, de Bernays."

"Esperamos que los próximos números de la revista sean purgados de estas lamentables excrecencias. Los excelentes artículos de C. Marx, *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que se destaca por la agudeza de su dialéctica y la sutileza de sus análisis, y de F. Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política*, que es un magnífico trabajo, merecen un análisis más detallado de lo que permiten las dimensiones de nuestro diario [...] Hemos leído ese primer número sin prevenciones y repetimos nuestro juicio: esperábamos más y mejor. Esperábamos una nueva revelación, y sólo vimos las trompetas que debían derrumbar los muros de Jericó; reclamábamos algo positivo, nuevas verdades recogidas del árbol del conocimiento, y sólo encontramos una negación de todo cuanto

ves dificultades financieras y profundas diferencias entre Ruge por una parte, y Hess y Marx por la otra, le dieron el golpe de gracia.

Froebel, que había enviado a Zurich 2.000 francos para la impresión de los *Anales franco-alemanes*, manifestó que en adelante no estaba dispuesto a cargar con los gastos que implicaba la publicación de la revista, ni estaba en condiciones de hacerlo, y se retiró de una empresa cuya tendencia ya no aprobaba.<sup>254</sup> Partidario de reformas democráticas que debían tener sobre todo como fin la educación del pueblo,<sup>255</sup> no podía por menos de rechazar el comunismo revolucionario de Marx y de Engels. El retiro de su apoyo financiero hacía casi imposible la continuación de la publicación de los *Anales*, tanto más cuanto que en el mismo momento también Ruge se retiraba de la empresa.<sup>256</sup>

Ruge, que era un liberal, pudo entenderse con Marx en el plano del humanismo sólo mientras, por su imprecisión, se lo podía interpretar tanto en un sentido liberal y democrático como en un sentido comunista. La divergencia de sus opiniones, evidente ya en la correspondencia en la que trataron de precisar las tendencias de la revista y que servía de introducción a ésta, no fue obstáculo inmediato para su colaboración. Pero al conocer el comunismo en París, no ya bajo la forma vaga y sentimental del humanismo, sino en su verdadero aspecto,

---

existe, y en su lugar construcciones tenues y quiméricas; vemos destruir todo y no reconstruir nada."

Cf. *Vorwärts*, núm. 50, 22 de junio de 1844. H. Börstein, Carta abierta a M. A. Ruge. "Usted ha visto qué efecto mediocre, exceptuando algunos círculos, ha producido en Alemania su última publicación. Creo que es culpa suya, usted es demasiado abstracto, demasiado filosófico; para influir en el pueblo hay que ser comprensible, práctico y positivo."

<sup>254</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, I, pág. 352. Carta de Ruge a Fleischer, París, 20 de mayo de 1844.

"Una vez aquí, pensé que Froebel no tendría posibilidades de hacer imprimir los *Anales*, pues me enteré que los liberales de Colonia y de Königsberg no querían apoyarnos, y con los 6.000 táleros que yo había colocado en el *Comptoir* no podríamos ir muy lejos. Luego de conversar con Marx pregunté nuevamente a Froebel si quería y podía continuar sosteniendo nuestra empresa, y le propuse asociar a un conocido mío, si él no podía hacerlo solo. Me dijo que iniciáramos la publicación, y a ese efecto me envió 2.000 francos en letras de cambio. Usted sabe que sólo logramos hacer aparecer un número para los dos primeros meses, porque en ese lapso Froebel cambió de idea sobre nuestra empresa y manifestó que no podía continuar. Después de algunos intentos infructuosos de encontrar un nuevo editor, abandonamos el negocio."

<sup>255</sup> Cf. J. Froebel, *El crimen de lesa religión según la ley del cantón de Zurich*, Zurich, *Comptoir littéraire*, 1844, pág. 119.

<sup>256</sup> Cf. *Gaceta general de Augsburgo*, núm. 111, 20 de abril de 1844.

"Los rumores difundidos en diversos diarios alemanes sobre la interrupción de la publicación de los *Anales franco-alemanes* me llevaron a declarar que la editorial suiza que publicaba los *Anales* se había retirado repentinamente de la empresa por razones financieras, lo que hacía imposible, por el momento, la publicación de la revista." París, 14 de abril de 1844, Carlos Marx.

Enterado de las dificultades financieras que amenazaban la existencia de la revista, G. Jung, antiguo co-gerente de la *Gaceta renana*, trató de ayudarla con suscripciones. Pero chocó con la opinión de sus amigos, en particular con la de Mevissen, que el 20 de marzo, y luego el 20 de abril de 1844, le escribió que los *Anales* no podrían ser mantenidos por medio de suscripciones, y que para sacarlos a flote había que reorganizarlos por completo. El dinero producido por las suscripciones fue enviado, en partes iguales, a B. Bauer y a C. Marx. Cf. Archivos históricos de la ciudad de Colonia, Actas concernientes a la *Gaceta renana*.

como doctrina del proletariado, Ruge se apartó del mismo completa y definitivamente, le tomó horror y lo criticó cada vez con mayor aspereza en sus cartas.<sup>257</sup>

Casi inmediatamente después de su llegada a París cayó enfermo y no pudo colaborar de manera activa en la Redacción de los *Anales franco-alemanes*, a fin de darles la forma y el contenido que él deseaba, y ni siquiera llegó a publicar un artículo.

Cuando apareció el primero y único número de la revista, lo recibió con tibieza. Le criticó, en conjunto, la tendencia, reconociendo al mismo tiempo que contenía cosas notables que, decía, causarían sensación en Alemania.<sup>258</sup>

Esa divergencia de opiniones, así como razones financieras, provocaron la ruptura de Ruge con Hess primero, y después con Marx.

Ya durante su viaje a París, Ruge había tenido una discusión con Hess sobre el comunismo, que relata en sus *Memorias*.<sup>259</sup> De opiniones liberales, sólo se orientaba a una transformación del Estado en un sentido democrático, y pensaba que la

<sup>257</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, I, pág. 341. Carta de Ruge a su madre, 28 de marzo de 1844.

"Lo peor que existe son los comunistas alemanes, que quieren liberar a los hombres convirtiéndolos en artesanos, y abolir la propiedad privada por medio de la comunidad y una equitativa distribución de bienes, pero que por el momento asignan la mayor importancia a la propiedad, en particular al dinero."

Cf. *ibid.*, pág. 346. Carta de Ruge a Feuerbach, 15 de mayo de 1844.

"Ni los complicados proyectos de los fourieristas, ni la supresión de la propiedad por los comunistas, pueden formularse claramente. Ambos terminan en un Estado policial y en la esclavitud. Para liberar intelectual y físicamente al proletariado del peso de la miseria, se sueña con una organización que generalizaría esa miseria y haría que todos los hombres soportaran su peso."

<sup>258</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 341. Carta de Ruge a su madre, París, 28 de marzo de 1844.

"Te enviamos los dos primeros cuadernos de los *Anales* [...] Estaba enfermo cuando se publicaron y por esa razón no pude hacer lo que habría querido y debido. Por eso se han deslizado algunos artículos inconvenientes que yo hubiese corregido [...] hay también cosas muy notables que harán sensación en Alemania."

Cf. *ibid.*, pág. 364. Carta de Ruge a Stahr, París, 11 de julio de 1844.

"Reconozco que la empresa ha fracasado [...] Los artículos doctrinarios de la revista son importantes, pero están mal redactados, en forma demasiado grosera o demasiado estilizada: demasiado grosera por lo que se refiere a los artículos que no son de Marx, demasiado estilizada en lo que concierne a sus artículos, que tienen forma epigramática. Por consiguiente, habría que haber evitado ambos defectos, pero no hubo continuación y nada pude remediar."

Cf. Ruge, *Obras completas*, t. V, págs. 138-139.

"Desde el primer número, los *Anales* cayeron en la tendencia de una secta, que en Francia está estrechamente delimitada y que no cuenta con ningún talento importante, y que en Alemania no tiene razón de ser y sólo está apoyada por un puñado de artesanos. A ello se añadía que en ese número se afirmaban algunas personalidades demasiado fuertes para Alemania. Cuando el hilo se rompió debido al fracaso de la editorial, resultó imposible reanudarla debido al contenido de la revista."

<sup>259</sup> A. Ruge, *Obras completas*, 2ª ed., t. V: *Estudios y recuerdos de los años 1843-1845*, Mannheim, 1847, pág. 39.

Ruge. — Nuestra práctica está asimismo constituida por la propaganda, y, no importa lo que digáis, nuestras reformas son tan eficaces como las vuestras.

Hess. — No lo creo. Todas las frases sobre la libertad y las reformas políticas están gastadas. La república, los jurados, la prensa libre, sólo sirven, en definitiva, para mantener la tiranía de los poseedores y la esclavitud de la mayoría. Las reformas políticas, aun las más radicales, no tienen fuerza para vencer el mal fundamental de la sociedad y ya no interesan a la gente. Lo único esencial, lo único que les interesa, es la reforma social.

Alianza franco-alemana favorecería esa reforma en Alemania, en tanto que Hess concebía, por el contrario, la realización del comunismo como objetivo de esa alianza.

Esto explica probablemente, al menos en parte, la opinión desfavorable sobre Hess que Ruge había emitido en una carta a Marx; le negaba todo talento de escritor, mientras que Heine, por el contrario, mejor conocedor que él en la materia, en esa misma época recomendaba a Hess a su editor Campe como redactor en jefe del *Telégrafo*, diciendo que era una de las mejores plumas de Alemania.<sup>260</sup>

A esa divergencia de opiniones, que se acentuaría debido a la hostilidad cada vez más marcada de Ruge frente al comunismo,<sup>261</sup> se añadían diferencias de orden financiero que provocaron una ruptura con Hess.

Al perder su cargo de corresponsal de la *Gaceta de Colonia* y encontrarse sin recursos en París, Hess le pidió un adelanto de dinero por los artículos que había escrito, o que debía escribir para los *Anales franco-alemanes*. Ruge le hizo el adelanto, y exigió a Hess que le entregara sus muebles en prenda; después de la partida de Hess que, por falta de dinero tuvo que regresar a Colonia, le reclamó repetidas veces que le devolviera una suma de 100 francos que todavía le debía.<sup>262</sup>

Como no estaba de acuerdo con la tendencia comunista que Marx había dado a los *Anales*, Ruge tuvo más o menos la misma actitud hacia él. Después que Froebel se retiró de la empresa y luego de buscar en vano un nuevo editor, se

<sup>260</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>2</sup>. Carta de Ruge a Marx, 11 de agosto de 1843.

"Hess tiene un espíritu un poco pesado; si bien posee sentido práctico, no tiene sentido de la forma, y difícilmente se convertirá en un gran escritor."

Cf. Zlocisti, *Moses Hess*, Berlín, 1921, pág. 136. Carta de H. Heine a Campe, 29 de diciembre de 1843, a propósito del *Telégrafo*, al que Campe quería dar una orientación política más definida.

"Si está usted decidido a transformar el diario en ese sentido, aproveche la ocasión que se ofrece de asegurarse la colaboración de los antiguos redactores de la *Gaceta renana*, en particular del doctor Hess. El doctor Hess es una de las mejores plumas que conozco, y aun sería capaz de asumir la dirección de la redacción."

<sup>261</sup> Esas divergencias de opinión fueron pronto lo bastante notorias como para ser señaladas por el embajador von Arnim en un informe al ministro de Relaciones exteriores, París, 23 de setiembre de 1843.

"El doctor Ruge se encuentra aquí desde hace un tiempo, estudia la situación en Francia y pasa por ser, no comunista, sino liberal y querer una Constitución para Prusia; conoce desde hace tiempo al doctor Hess y lo frecuenta, pero sin compartir la mayor parte de sus ideas." (Cf. Archivos secretos del Estado. Rep. 77. D. núm. 10, pág. 237.)

Cf. A. Ruge, *Dos años en París*, Leipzig, 1846, t. I, págs. 60 y ss.

<sup>262</sup> Cf. *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, 1913, fasc. II. J. P. Mayer, *El dottor Graziano o el doctor A. Ruge en París*.

"No pude recibir de Graziano [Ruge] el adelanto que le solicité por mis artículos, sin darle una garantía. Como la publicación de los *Anales* se retrasaba sin cesar y mis recursos no me permitían permanecer durante más tiempo en París, me vi obligado a partir, entregando antes mis muebles en prenda a Ruge, para recibir de él el adelanto de dinero de que hablé. Poco después zozobraron los *Anales franco-alemanes*. Graziano [Ruge] me escribió entonces que debía encargar a alguien de la venta de mis muebles y pagarme a él en contante la suma de alrededor de cien francos que le debía, alegando que tenía necesidad de dinero. Ruge, que poco antes había aumentado su capital mediante felices especulaciones y que había pagado a su co-redactor, el doctor Marx, los honorarios que le debía, no en dinero sino en ejemplares de la revista, quería que yo, que no poseía capital alguno, le pagara en contante; no dejaba de enviarme a París cartas para recordarme la deuda, en las que no omiría una sola oportunidad de hacer chistes sobre el comunismo y los comunistas."

negó a comprometer más capital para salvar la revista, que no respondía a la esperanza que había puesto en ella.<sup>263</sup>

Marx le reprochó con amargura que abandonara la publicación de la revista, contrariamente al compromiso que había tomado ante él, y que lo dejara prácticamente sin recursos en el momento en que esperaba el nacimiento de su primer hijo.

Este reproche era tanto más fundado cuanto que Ruge, que había recuperado casi todo su dinero por la venta de la revista,<sup>264</sup> y que por otra parte acababa de aumentar su fortuna mediante felices especulaciones, tuvo entonces el gesto poco elegante de pagar a Marx el saldo de lo que le debía en ejemplares de la revista, para que los vendiera.<sup>265</sup>

El motivo inmediato de su ruptura fue una discusión a propósito de Herwegh, a quien Ruge le reprochaba, lo mismo que a Heine, su falta de carácter.

Después de la diatriba de Heine contra Börne, Ruge emitió un severo juicio sobre el primero, a quien calificó de pillo, y apoyó a Börne contra él, mientras que Marx veía en Heine un poeta genial y consideraba que no se había hecho justicia con él en ese asunto.

Las mismas divergencias los separaban respecto de Herwegh. En el curso de una discusión a propósito de este poeta, Ruge le reprochó su vida frívola y disoluta, que perjudicaba sus dotes poéticas, en tanto que Marx, criticando la estrechez de Ruge, decía que no se podía juzgar a los poetas de genio por su vida privada y predecía a Herwegh un gran porvenir.<sup>266</sup>

En dicha oportunidad, Ruge tenía razón. Herwegh disipaba entonces su talento con la ligereza de su conducta. El fondo de la discusión, en realidad, estaba

<sup>263</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, I, pág. 342. Carta de Ruge a Fenerbach, 15 de mayo de 1844.

"El mal principal de toda esta empresa fue la falta de dinero y el alejamiento de París. Marx, mi co-redactor, que siempre tenía que luchar con dificultades económicas, contaba, equivocadamente, con la ayuda de la empresa [...] Ésta quebró. Aunque yo había prestado a Froebel 6.000 rúblers al ingresar como comanditario en el *Comptoir littéraire*, y perdí, además de esa suma, las rentas que la revista debía asegurarme, cosa que aquí, en París, es algo muy sensible, Marx me reprocha el giro que ha tomado esta empresa y me pide que siga desempeñando el papel de editor, como me lo obligarían, dice, mis vinculaciones con Zurich, cosa que por mi parte siempre he discutido."

<sup>264</sup> En una carta inédita a Froebel del 30 de mayo de 1844, Ruge le decía que todos los gastos habían sido arreglados, salvo los honorarios que se le debían a Hess y a Engels, y un adelanto de 1.500 francos que él había hecho.

Cf. Carta de Ruge a Köchly, París, 24 de marzo de 1844. "Casi he recuperado aquí los 400 rúblers que me costaron los *Anales*. Falta todavía esperar para ver qué giro toma el asunto en Alemania."

<sup>265</sup> Hay que señalar, para ser justos, que en sus memorias Froebel hace el elogio del comportamiento de Ruge con él. Cf. Froebel, *Mi vida*, Stuttgart, 1890, t. I, págs. 100-101.

"Ruge no estaba dispuesto, creo, a arriesgar grandes pérdidas en ese asunto [...] Conmigo siempre se comportó hasta el final, en negocios, como amigo generoso, y cuando finalmente, al asumir todas las cargas de la editorial trasladada a Leipzig, perdió la mayor parte de su considerable fortuna, soportó con gran dignidad esa dura pérdida."

<sup>266</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 350. Carta de Ruge a su madre, 19 de mayo de 1844.

"Una tarde se nos ocurrió hablar de las relaciones de Herwegh con la condesa de Agoult. Precisamente yo estaba preocupado por sacar a flote los *Anales*. Me sentía irritado por el modo de vida de Herwegh y por su ocio. Repetidas veces lo traté de bribón y dije que cuando uno se casaba debía saber lo que hacía [...] Marx no dijo nada, y amigablemente se despidió de mí. Pero al día siguiente me escribía que Herwegh era un genio

en que Marx continuaba considerando a Herwegh un poeta revolucionario, cosa que Ruge no quería ver. Por lo demás, éste no fue más que el pretexto de su ruptura, cuya causa profunda era la divergencia total de sus concepciones políticas y sociales.

Esta disidencia significó la ruptura definitiva de Marx con la izquierda hegeliana liberal. Después de separarse de los "Liberados" por su crítica abstracta y estéril, y por su tendencia al individualismo, rompía ahora con Ruge y con el liberalismo que defendía los intereses de clase de la burguesía. Ruge no era, ciertamente, un espíritu mediocre y había desarrollado una buena batalla por la causa de la libertad. Si no escribió un libro que hiciera historia, como la *Vida de Jesús* de Strausz o *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, participó, en cambio, decisivamente en la lucha contra la reacción en Prusia a través de los *Anales de Halle* y de los *Anales alemanes*. Al defender el liberalismo, sólo aceptó el socialismo bajo su forma filosófica; al descubrir, en los artesanos alemanes y en los obreros franceses, el verdadero aspecto del comunismo, se separó de él, tan deliberadamente como Marx se acercaba a él, y ese mismo año saludaría el libro anarquista de Stirner como una liberación del comunismo, que ahora simbolizaba a sus ojos el envilecimiento de la humanidad.

La ruptura con Ruge, que sucedió a la ruptura con los Liberados, señalaba para Marx el fin de su período joven hegeliano. De todas las ramificaciones de la izquierda hegeliana, sólo la que él representaba con Engels demostraría ser fecunda, mientras que las otras, ya agotadas, se debilitaban.

En adelante Engels se convertiría en su compañero de pensamiento y de lucha, y con él Marx emprendería, cada vez más resueltamente, la senda del comunismo revolucionario, que basaba, como él, en el materialismo histórico.

---

de gran futuro y que le había indignado oírse tratarlo de bribón, agregando que yo tenía concepciones mezquinas e inhumanas."

Cf. *ibid.*, pág. 345. Carta de Ruge a Feuerbach, 15 de mayo de 1844. "Marx se separó formalmente de mí con una carta, y aprovechó para ello el hecho de que yo me había expresado un poco demasiado duramente sobre el siberitismo y el espíritu desilusionado de Herwegh, que contrastan con su carácter. Defendió a Herwegh diciendo que era un genio, y que tenía un gran porvenir ante sí."

## CONCLUSIÓN

El desarrollo del pensamiento y de la acción de Marx y de Engels se operó primero en el marco de la izquierda hegeliana. Su papel particular, durante ese período, fue tratar de unir, más estrechamente que los demás Jóvenes Hegelianos, el pensamiento a la realidad concreta y a la acción.

Llevado, como Engels, por su tendencia democrática a participar con mayor eficacia en la lucha política, Marx encontraría su primer campo de acción en la lucha desarrollada por la *Gaceta renana*, gran diario de oposición liberal que aparecía en Colonia, en el centro de la cuenca industrial renana, ya en vías de gran desarrollo.

La colaboración en este diario, cuya dirección asumiría pronto, fue para él su aprendizaje político. Colonia era un medio muy diferente de Berlín. En lugar de tratar los problemas políticos a la manera de los Jóvenes Hegelianos, desde un punto de vista filosófico, se discutían en forma concreta y realista con el enfoque de los intereses de clase de la burguesía. En la continua lucha contra la censura y contra el gobierno, Marx comprendió cada vez mejor que los problemas políticos y sociales no podían encontrar, desde el punto de vista filosófico, otra cosa que la solución teórica de una simple crítica del estado de cosas existente, y que su solución real exigía la lucha política.

Este hecho lo alejó de sus primeros compañeros de pensamiento y de lucha, los "Liberados" de Berlín, quienes, limitándose a una crítica teórica que progresivamente se convertía en un fin en sí, evolucionaban hacia el individualismo y el anarquismo.

Por el contrario, se acercó a Ruge y a Feuerbach, quienes, desprendiéndose igualmente de los "Liberados", adoptaban una actitud de oposición política e ideológica cada vez más decisiva.

Al tener que ocuparse no sólo de problemas políticos, sino también de problemas económicos y sociales (ley sobre el robo de leña, situación de los campesinos de Mosela), Marx comenzó a ver que el problema esencial no era el político, sino el social, cuya solución exigía, no tanto la transformación del Estado, como la de la sociedad.

La clausura brutal de la *Gaceta renana* le mostró que el Estado, que hasta entonces había considerado, como Hegel, la encarnación de la Razón y el elemento determinante de la historia, no tenía ese carácter racional y no desempeñaba ese papel histórico que le adjudicaba Hegel.

Durante esa época Engels continuaba en Berlín, participando en la actividad



de los Jóvenes Hegelianos. El problema primordial seguía siendo, para él, el de la relación entre la razón y la fe, la ciencia y la religión, el Estado y la Iglesia. Ese era el fondo de todos sus escritos, en particular de su crítica de Schelling y del Estado cristiano, y de su defensa de B. Bauer. Sin embargo, ya se separaba de sus amigos de Berlín por su crítica de la Joven Alemania, a la cual le reprochaba no haberse comprometido, siguiendo el ejemplo de Börne, en la acción política, lo que constituía una crítica indirecta a los Jóvenes Hegelianos. Ello habría debido acercarlo a Marx; pero en la ocasión de su primer encuentro, Marx, que acababa de romper con los "Liberados" y que veía en él a uno de sus principales representantes, lo recibió muy fríamente, lo que impidió todo entendimiento entre ellos, y se encaminaría, por vías diferentes, hacia el comunismo y el materialismo histórico, bajo la influencia determinante, al comienzo, de Feuerbach.

Después de mostrar, en *La esencia del cristianismo* (1841), que en la religión se produce una inversión de las relaciones entre el sujeto y el atributo, de modo que el hombre, creador de Dios, se convierte, por la exteriorización y la alienación en él de las cualidades eminentes de la especie humana, en creación de Dios, Feuerbach exponía, en sus *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* (1843) y en sus *Principios de la filosofía del futuro* (1843), que la filosofía idealista tenía el mismo carácter que la religión: la Idea, producto del espíritu humano, se convierte en ella, como Dios, y por una inversión análoga de las relaciones entre el sujeto y el atributo, en el sujeto creador y regulador del mundo.

De esta crítica de la religión y del idealismo, que lo llevó a invertir la concepción idealista de las relaciones entre el pensamiento y el Ser, dedujo —y ese fue su mérito principal— una concepción materialista del mundo, cuyo defecto consistía en tener, como el materialismo del siglo XVIII, un carácter no histórico, sino todavía semimetafísico.

Feuerbach, que en esencia tenía en cuenta las relaciones naturales y descuidaba las relaciones sociales, veía el verdadero ambiente humano, no en la sociedad, sino en la naturaleza. Al hacer del hombre el producto de la naturaleza y de las relaciones humanas relaciones naturales, no llegaba —como lo harían Marx y Engels— a concebir la actividad humana, considerada bajo el aspecto de las relaciones económicas y sociales, como el vínculo entre el hombre y su medio, y la interacción entre el hombre y el mundo como el elemento determinante del desarrollo de la historia.

Por tal motivo, su concepción conservaba un carácter semidealista y metafísico, que aparecía, en particular, en la doctrina social del humanismo, que él deducía de su crítica de la religión.

Feuerbach consideraba que el mal fundamental de la sociedad era la alienación en Dios de las cualidades eminentes de la especie humana, que al hacer de Dios la encarnación ilusoria de ésta, separa al hombre de la colectividad y hace de él un individuo aislado y egoísta, y pensaba que la tarea primordial que se le planteaba a la humanidad era devolver al hombre, por la abolición de la religión, las cualidades de la especie alienadas en Dios, y así permitirle, integrándolo de nuevo en la colectividad, llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza.

Al mismo tiempo que el idealismo especulativo de Hegel, rechazaba su concepción histórica y dialéctica del mundo, y por ello su humanismo se reducía a una utopía idealista y sentimental. La especie se convertía, como el Espíritu del

mundo en Hegel, en una suerte de entidad, de Ser absoluto, y el amor en el principio fundamental que debía regular todas las relaciones sociales.

Feuerbach influyó en los Jóvenes Hegelianos progresistas que se desprendían del liberalismo, en especial por su humanismo, que les permitía acceder a una nueva concepción política y social, y que, como debido a su carácter impreciso, podía ser interpretado en formas diversas, les permitía permanecer, al menos al principio, unidos en la acción.

Aquellos que, como Ruge, seguían siendo liberales, lo interpretaban en el sentido de un liberalismo democrático, que no excluía el comunismo, y consideraban que la batalla fundamental debía entablarse contra el egoísmo. Querían transformar el Estado, dándole un carácter democrático, por la lucha contra la religión y por la educación del pueblo, sin lesionar la base de la sociedad burguesa, la propiedad privada.

Hess interpretaba el humanismo en el sentido de un comunismo utópico. A diferencia de Feuerbach, planteaba el problema de la alienación, no en el plano religioso, sino en el social. Para crear una sociedad que respondiera a la verdadera naturaleza humana, no bastaba, decía, con abolir la religión; había que suprimir también su fundamento real, la sociedad burguesa, basada en la propiedad privada, que a través de la sed de ganancias y el egoísmo que engendra, separa al hombre de la colectividad y hace de él un individuo aislado.

Esto sólo podría llevarse a cabo por la realización simultánea de la libertad y de la igualdad, del anarquismo y del comunismo.

En la elaboración de su doctrina, Hess no se colocaba en el plano de la historia, y conservaba en ella el carácter utópico y sentimental del humanismo de Feuerbach. Su mérito consistió en haber abierto la senda que llevaba de la filosofía de Feuerbach a las doctrinas socialistas y comunistas francesas.

Estas teorías se difundían entonces en Alemania principalmente por influencia de Weitling, artesano revolucionario que tuvo el mérito de unir el comunismo, que conservaba en él un carácter utópico, a la lucha de clase del proletariado.

También se difundían en los medios intelectuales, por el libro de Stein *El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea*. Aunque hostil a esas doctrinas, Stein ofrecía un claro resumen de las mismas, subrayando en particular la diferencia entre el socialismo reformista y el comunismo revolucionario, y el papel de la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía en el desarrollo histórico moderno, y las hacía accesibles a los lectores en una época en que eran casi desconocidas en Alemania.

La influencia de Hess se ejerció primero sobre Bakunin, que tomó de él su concepción anarquizante del comunismo, exagerando los defectos, antes de ejercer sobre Engels, a quien Hess mostró que el comunismo era la consecuencia necesaria del humanismo, pero que, a diferencia de Bakunin, se despojó muy pronto de los elementos idealistas y utópicos de la doctrina de Hess.

Luego de desprenderse del liberalismo con su crítica del "Justo término medio", y de la tendencia anarquizante de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, Engels recibió al principio con entusiasmo las concepciones de Hess. Pero el comunismo sentimental de éste no podía satisfacer su naturaleza combativa, y se liberó de él no bien llegó a Inglaterra. Este país era entonces el más desarrollado desde el punto de vista económico y social; rápidamente comprendió que lo que determinaba la

vida política y social no eran las ideas, las teorías abstractas, como en Alemania, sino los intereses económicos y sociales que se traducían en luchas de clase. En su análisis de la situación de Inglaterra, señalaba que los partidos políticos: *torys*, *whigs* y *cartistas*, defendían los intereses de las diferentes clases de la población: grandes terratenientes, comerciantes e industriales, obreros, y que la agravación de las crisis y de las luchas de clase debía conducir a una revolución social que remplazaría la sociedad burguesa por una sociedad comunista.

A pesar de los restos de idealismo, que se manifestaban en particular en el hecho de que aún consideraba la filosofía como un motor esencial de la historia, ya se orientaba hacia el materialismo histórico, y comprendía cada vez mejor que el movimiento histórico era determinado, antes que nada, por el desarrollo económico y social, lo que daba una base más concreta a su concepción comunista.

En esa misma época, Marx pasaba, mediante una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, del democratismo político a un democratismo social que lo llevaría al comunismo. El problema esencial que se le planteaba, después de la clausura de la *Gaceta renana*, era el del carácter del Estado y de la sociedad, y el de la naturaleza de sus relaciones. Como había tomado de Hegel su concepción del Estado y de la sociedad, en la revisión de esa concepción, procedería a un análisis crítico de la filosofía hegeliana del derecho. En dicha crítica partía de la inversión de la filosofía idealista, realizada por Feuerbach, separándose sin embargo de éste en un aspecto esencial. En efecto, a diferencia de Feuerbach, consideraba al hombre ante todo como un ser social, y debido a ello colocaba en el primer plano, no las relaciones naturales, sino las relaciones sociales entre los hombres.

Ello lo llevaba a no rechazar, como Feuerbach, al mismo tiempo que el idealismo de Hegel su concepción del desarrollo histórico y dialéctico del mundo, sino a darle un fundamento, ya no idealista, sino materialista. Además del principio materialista de Feuerbach, conservó su concepción de la alienación como problema fundamental. Pero en lugar de limitar ese problema al dominio religioso, lo consideraba bajo su aspecto social, y pensaba que la alienación de la esencia humana estaba determinada, no tanto por concepciones religiosas cuanto por la organización social del momento, y que su abolición exigía, al mismo tiempo que la supresión de la religión, una transformación radical de la sociedad, lo que lo llevó a rechazar el humanismo sentimental y utópico de Feuerbach.

En su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, mostraba primero, inspirándose en la crítica feuerbachiana de la filosofía idealista, cómo Hegel había construido esa filosofía sobre el modelo de su Lógica, en la cual, por una inversión de las relaciones entre el sujeto y el atributo, la Idea se convertía en el elemento creador del mundo, y el Estado tenía en esa filosofía el papel de la Idea en su Lógica. Por una inversión análoga a la que había operado Feuerbach en el dominio religioso, Marx mostraba que en realidad no era el Estado, sino la sociedad la que desempeñaba el papel determinante, y que la filosofía hegeliana del derecho constituía una mistificación de la realidad jurídica, política y social.

Pasaba después al análisis detallado del sistema, y subrayaba que Hegel utilizaba esa mistificación para ororgar un valor absoluto al Estado considerado en sí, y justificar, a través de él, el absolutismo prusiano, haciendo de la monarquía prusiana la encarnación de ese Estado.

El análisis del carácter del Estado prusiano le hacía ver que su papel esencial era defender la propiedad privada, cuya forma acabada era el mayorazgo, y que ésta constituía el elemento determinante de la organización política y social. Extendiendo su análisis del papel de la propiedad privada al estudio de la sociedad y del Estado burgués, mostraba que ambos estaban determinados por aquélla. Consideraba, como Hegel, que a la sociedad burguesa, esfera de los intereses privados, se opone el Estado, esfera de los intereses generales. Pero mientras Hegel confería al Estado el carácter de un universal concreto, él mostraba que el Estado, tal como realmente existía, bajo la forma de Estado político, constituía, como encarnación ilusoria de la esencia humana, análoga a la que se opera en Dios, no un universal concreto, sino un universal abstracto, en el cual el hombre lleva sólo en apatencia, en forma quimérica, como en el cielo, una vida conforme a su verdadera naturaleza. De ahí, decía Marx, la oposición que se establece entre el burgués que vive en la sociedad, como el hombre en la tierra, su vida real en tanto que individuo aislado y egoísta, y el ciudadano que, como el creyente en el cielo, hace una vida ideal pero ilusoria. Para suprimir esta oposición entre la sociedad burguesa y el Estado político, y con ella la alienación de la esencia humana en esa forma de Estado, es preciso abolir ambos y remplazarlos por un Estado democrático, que, al reunir en sí la vida política y la vida social, no será ya un universal abstracto, sino un universal concreto, donde el hombre vivirá, en forma no ya ilusoria, sino efectiva, una vida colectiva, conforme a su verdadera naturaleza.

Con esta concepción Marx no llegaba aún al comunismo, sino a un democratismo radical basado en la crítica de la propiedad privada y de sus efectos políticos y sociales, y las reformas que proponía casi no superaban el marco del democratismo burgués.

Esa crítica de la filosofía del derecho, así como la de la sociedad burguesa y del Estado político, lo llevaba, al mismo tiempo que a una concepción nueva de la sociedad y del Estado, y de sus relaciones, a una nueva visión del desarrollo histórico, que ahora le parecía determinado, no tanto por las ideas como por las relaciones económicas y sociales.

Por otra parte, su concepción de la democracia, que se desprendía de su crítica de la propiedad privada y que se diferenciaba totalmente de la concepción burguesa de la democracia, lo llevaría pronto al comunismo, debido a su interés cada vez mayor por la lucha de clase del proletariado y por las doctrinas socialistas y comunistas.

Esa etapa del democratismo social al comunismo la franquearía en sus artículos de los *Anales franco-alemanes* que aparecieron a fines de febrero de 1844 en París.

En su primer artículo, *El problema judío*, que escribió en el verano de 1843, inmediatamente después de su crítica de la filosofía hegeliana del derecho, retomaba las ideas fundamentales de esa crítica, mostrando que a la sociedad burguesa, en la cual el hombre lleva la vida de un individuo aislado y egoísta, se opone el Estado político, en el que vive en forma ilusoria una vida colectiva, y que esa oposición se traduce en la diferenciación entre el burgués y el ciudadano. Se basaba en esta oposición para subrayar la insuficiencia de la emancipación política que se conforma con modificar la forma del Estado sin transformar la sociedad, y le oponía la emancipación total, la emancipación humana, que implica

la abolición de la sociedad burguesa y del Estado político, y que sólo podía resultar, pensaba, de la supresión radical de la propiedad privada.

En su segundo artículo, *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, escrito en París a fines de 1843, bajo la influencia de la lucha de clase del proletariado francés, en la que comenzaba a participar activamente, y del extraordinario desarrollo de las doctrinas socialistas y comunistas, se despojaba de los últimos vestigios de la ideología joven hegeliana y daba un paso decisivo por la senda del materialismo histórico y del comunismo científico.

Así como en *El problema judío* había expuesto las conclusiones que extrajo de su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en este artículo desarrollaba las conclusiones de *El problema judío*, a saber, la necesidad de suprimir la propiedad privada para transformar la sociedad, supresión, pensaba ahora, que sólo puede ser obra de una revolución proletaria.

Mostraba que debido al atraso de Alemania, la emancipación sólo podría realizarse allí por la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que desde el punto de vista ideológico había colocado a ese país al mismo nivel que Inglaterra y Francia. Por ello, criticar esa filosofía equivalía a criticar la organización política y social de los países más avanzados. Por lo demás, dicha crítica sería ineficaz si no hallaba apoyo en las masas, en particular en el proletariado, clase excluida de la propiedad privada y por ello mismo la única capaz de abolirla radicalmente y abolir con ella la sociedad burguesa. Esta clase, decía Marx, sería apoyada en su acción por los pensadores revolucionarios, y el comunismo, que emanciparía a la humanidad, nacería de una revolución social, obra de su acción conjunta.

Debido al papel preponderante que atribuía a la lucha de clases y a la revolución social en el desarrollo de la historia, dicho artículo señalaba una etapa importante en la elaboración del materialismo histórico.

Para llegar a una concepción a la vez más concreta y más exacta del proletariado, de la lucha de clases y del comunismo, le faltaba aún proceder a un análisis profundo de la sociedad burguesa y de su base, el sistema capitalista. Lo ayudaría un artículo de Engels, *Esbozo de Crítica de la Economía política*, aparecido en la misma revista, y un artículo de Hess, *Sobre la esencia del dinero*, también destinado a ella.

Durante su estada en Inglaterra, que desempeñó para él el mismo papel que para Marx su estada en París, Engels profundizó sus ideas con una rapidez extraordinaria. Luego de exponer en un artículo del *New Moral World* el desarrollo del comunismo en Francia, Suiza y Alemania, en un primer artículo en los *Anales franco-alemanes* presentó, a propósito de una crítica de Carlyle, un cuadro de la situación en Inglaterra en el que mostraba que ese país se encaminaba al comunismo bajo los efectos de la acentuación de las crisis y de la lucha de clases.

En un segundo artículo, mucho más importante, *Esbozo de crítica de la economía política*, analizaba más a fondo el sistema capitalista y mostraba cómo éste llevaba, por su descomposición, al comunismo. El sistema liberal, que sucedió al mercantilismo, tuvo, decía, el mérito de poner al desnudo las taras del sistema capitalista, que los economistas burgueses trataron de justificar. Criticando sus doctrinas, Engels mostraba que las categorías esenciales del sistema capitalista: comercio, valor, precio, costo de producción, no tenían, como lo pretendían ellos, un valor absoluto, sino que estaban determinadas por la compe-

tencia, que es la categoría fundamental de la economía burguesa. Alzándose contra la apología que los economistas burgueses hacían de la competencia, Engels mostraba que su efecto era desencadenar una guerra despiadada entre los hombres, y que llevaba a un monopolio peor que el del mercantilismo. Su resultado es, igualmente, provocar crisis cada vez más profundas, que al concentrar las riquezas en las manos de una ínfima minoría, por la eliminación de las clases medias, y al agravar la lucha de clase entre la burguesía y el proletariado, llevarían a una revolución social, y a través de ella al comunismo.

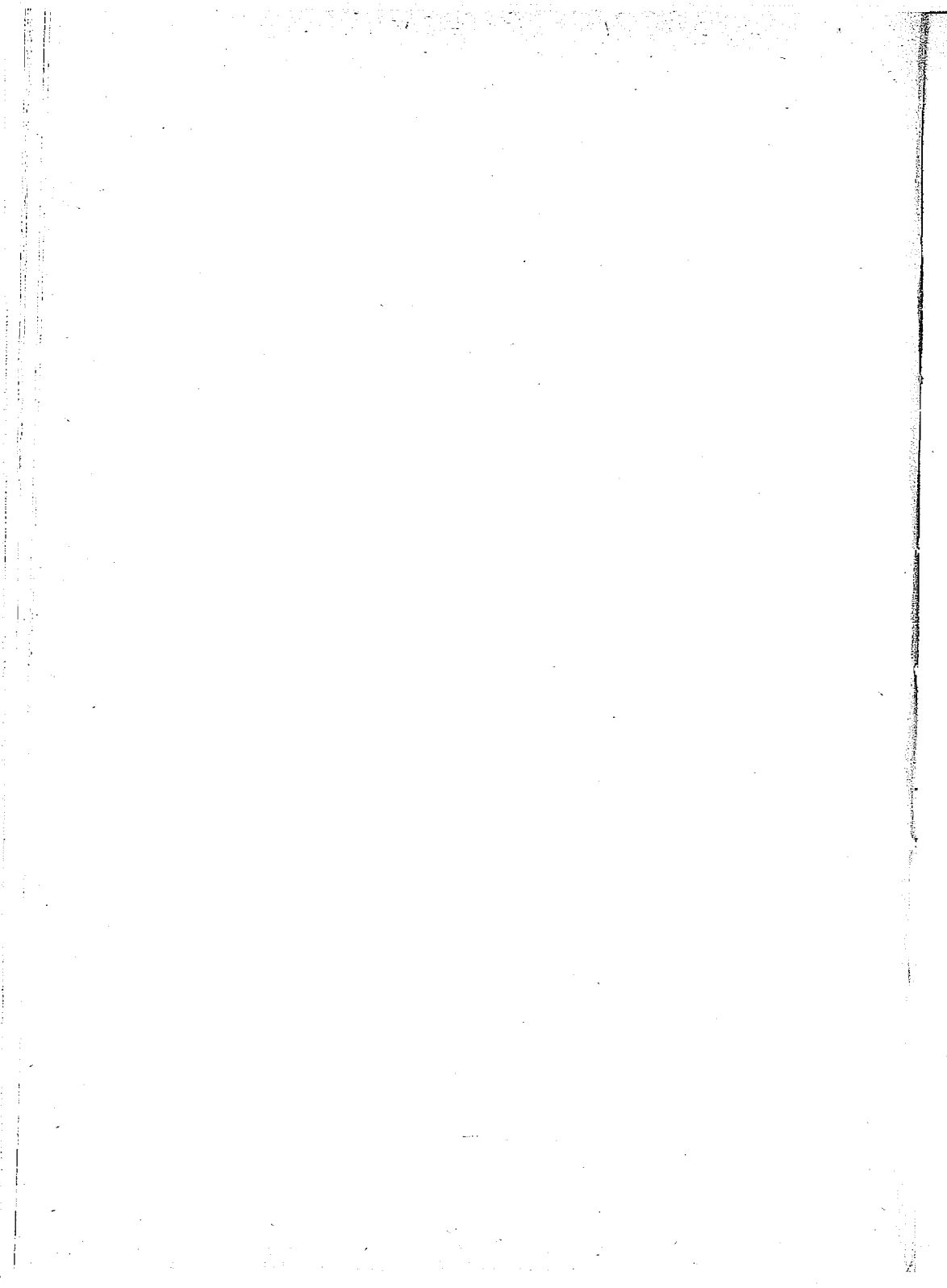
La influencia que este artículo tuvo en Marx se completaría con la del artículo de Hess sobre la esencia del dinero. Éste exponía en él que la alienación religiosa, analizada por Feuerbach, era el reflejo ideológico de la alienación real que se produce en la sociedad burguesa, en la cual los obreros excluidos de la propiedad, los proletarios, exteriorizan y alienan su ser verdadero, su actividad, su trabajo, en mercancías, que no les pertenecen y que, al adoptar la forma de dinero, de capital, se convierten, como Dios, en una fuerza ajena a ellos, que los avasalla. El dinero es el Dios verdadero de la sociedad burguesa, el Dios en quien los hombres adoran su esencia alienada.

De este nuevo análisis de la alienación Hess concluía que ésta sólo podía ser abolida por la destrucción de la propiedad privada y de la sociedad burguesa, y por el remplazo de ésta por una sociedad comunista, en la cual, mediante la supresión del egoísmo, el amor se convertiría en la ley fundamental de los hombres y regularía las relaciones sociales.

Estos artículos, al dar a las ideas de Marx el fundamento económico que aún le faltaba, le permitirían, a través de una transformación que las acercaba a las de Engels, llegar a una nueva concepción del mundo.

Los artículos de los *Anales franco-alemanes* señalaron para Marx y para Engels el final de su período joven hegeliano, y el comienzo de uno nuevo. Después de separarse de los "liberados", rompían ahora con los liberales, como Ruge, que defendían los intereses de clase de la burguesía. Luego de elaborar su nueva concepción del mundo, combatirían a todos aquellos que bajo una u otra forma: anarquistas, reformistas, socialistas utópicos, se oponían a los verdaderos intereses de clase del proletariado.

La primera elaboración de esta nueva concepción sería esencialmente obra de Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, escritos en París durante el verano de 1844. Desarrollando la crítica de la economía política iniciada por Engels, a la luz de la noción nueva de la alienación planteada por Hess, Marx terminaría, a través de la inversión de la filosofía idealista, en la concepción de que la economía política es la clave de todos los problemas filosóficos, políticos y sociales. Habiendo llegado por vías diferentes al comunismo, Marx y Engels, comprobaron entonces la profunda identidad de sus opiniones, y juntos se dedicaron a desarrollar la doctrina del materialismo histórico y dialéctico, y del socialismo científico, convirtiéndose, al participar cada vez más activamente en las luchas de la clase obrera, en los guías esclarecidos del proletariado.

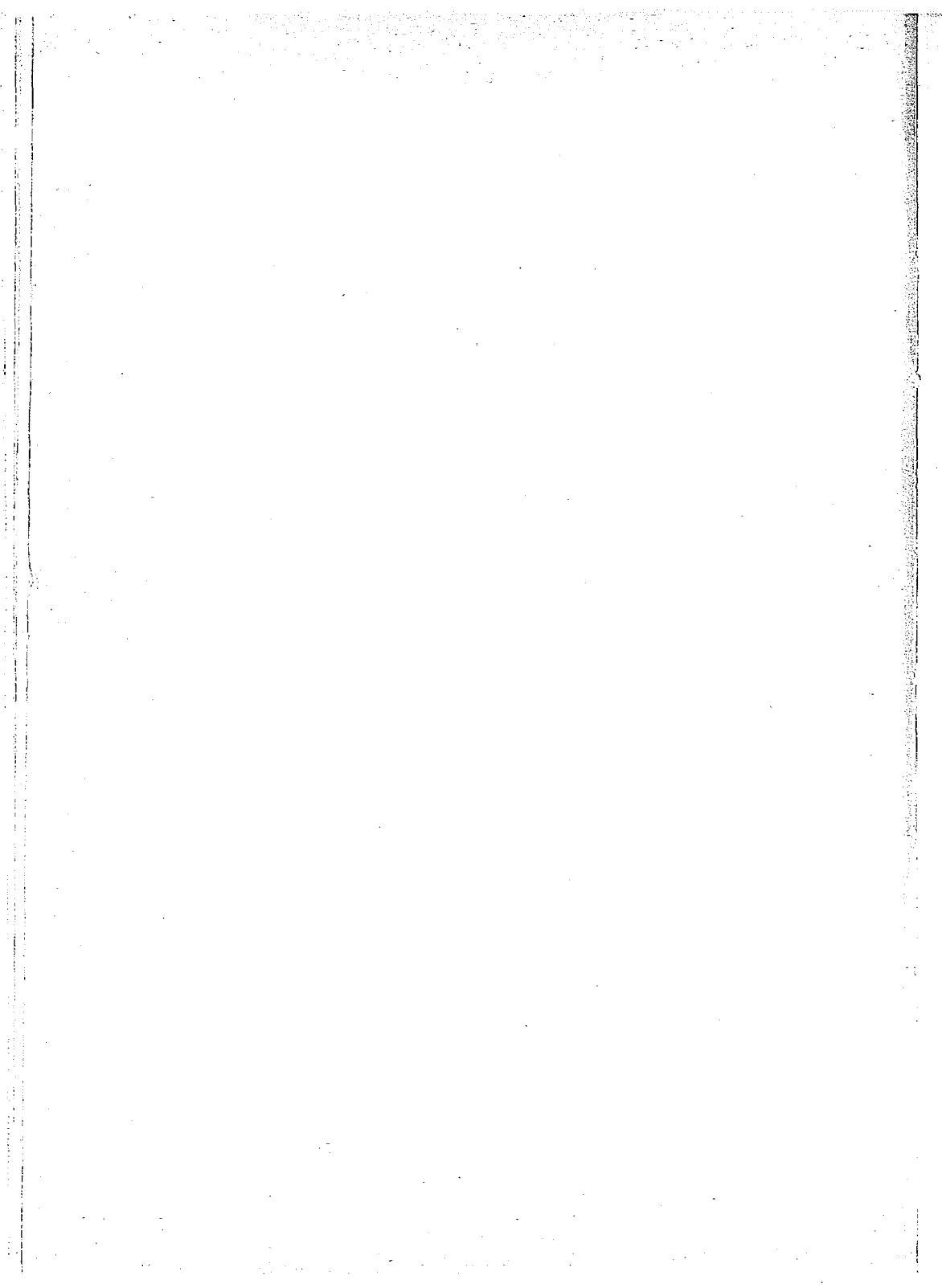


TOMO

III

MARX EN PARIS





## CAPÍTULO I

### LA VIDA DE MARX EN PARÍS

Con su crítica de la filosofía del derecho de Hegel y con sus artículos de los *Anales franco-alemanes*, Marx había comenzado a sentar las bases del materialismo histórico y del socialismo científico.

Conservaba de Hegel la concepción del desarrollo dialéctico de la historia determinado por leyes objetivas, pero consideraba, a diferencia de Hegel, que ese desarrollo no era obra del Espíritu absoluto, sino de la actividad política y social, y comenzaba a comprender el papel primordial de la propiedad privada en la constitución de la sociedad burguesa y de las luchas de clase en la transformación social.

Con ello superaba, al mismo tiempo que el idealismo hegeliano, el humanismo de Feuerbach. Aunque aún consideraba, como éste, que la supresión de la alienación era condición necesaria de la emancipación humana, a diferencia de Feuerbach, concebía el problema de la alienación, no desde un punto de vista religioso, sino social, lo que determinaba en él una concepción nueva del individuo, de la sociedad y del Estado.

En su crítica de la filosofía del derecho de Hegel entendía que el hombre no puede llevar, ni en la sociedad burguesa, ni en el Estado político, una vida conforme a su verdadera naturaleza, y concluía de ello que era necesario su remplazo por una nueva forma de sociedad y de Estado, que él llamaba la "verdadera" democracia.

En sus artículos de los *Anales franco-alemanes*, *El problema judío* e *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, franqueaba la etapa de la "verdadera" democracia al comunismo.

Subrayaba, en *El problema judío*, el carácter imperfecto de la emancipación política, que dejaba subsistir la dualidad entre la sociedad burguesa y el Estado político, y le oponía la emancipación humana, que debía realizarse a través de la abolición radical de la propiedad privada, causa fundamental de la alienación.

En su segundo artículo, *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho*, escrito cuando, al pasar del democratismo al comunismo, comenzaba a sentir con mayor fuerza la influencia del proletariado revolucionario, señalaba que la abolición de la propiedad privada sería la obra de una revolución proletaria que instauraría el comunismo.

Por su concepción del papel determinante de las luchas de clase en el desarrollo histórico, Marx se apartaba cada vez más de la ideología feuerbachiana y realizaba

un importante progreso en la elaboración del materialismo histórico. Sin embargo, al no tener noción clara de la forma en que el régimen capitalista lleva a una revolución social debido a la agravación de la lucha de clases, consideraba esa lucha de una manera algo dogmática, viendo en el proletariado la encarnación del destino de la humanidad que, caída con él en el último grado de la deshumanización, está llamada a recuperar, a través de él, su esencia alienada.

Para llegar a una concepción más justa de la lucha de clases, de la revolución social y del comunismo, le era necesario adquirir, con el análisis del régimen capitalista, un conocimiento más profundo de ese régimen y de sus leyes de desarrollo.

### MARX Y EL PARÍS REVOLUCIONARIO

A esta tarea se dedicó por los estudios filosóficos, históricos y económicos que le permitirían llegar a una concepción nueva del mundo basada en los principios del materialismo dialéctico e histórico.

En París Marx vivía con su joven esposa en la calle Vaneau 38, sobre la orilla izquierda del Sena, en una casa en la que también habitaba German Mäurer, uno de los dirigentes de la Liga de los Justos.

Aunque con la desaparición de los *Anales franco-alemanes* perdió su fuente de recursos, Marx pudo continuar dedicándose a sus estudios gracias al producto de la venta de la revista que Ruge le había entregado en pago de los honorarios que le debía,<sup>1</sup> y gracias también al producto de una colecta organizada por sus amigos de Colonia, cuyo monto, de 1.000 táleros, le fue enviado a mediados de marzo de 1844.<sup>2</sup> Recibió asimismo, el 31 de julio de 1844, de G. Jung, una suma de 800 francos en concepto de indemnización por 100 ejemplares de la revista que habían sido secuestrados.<sup>3</sup>

Pudo así asegurar momentáneamente la subsistencia de su familia. El 1 de mayo de 1844 Jenny dio a luz a su primer hijo, una niña que recibió el nombre de Jenny; poco después la joven madre fue a Alemania a fin de presentar la niña a su familia.<sup>4</sup>

Jenny, que hasta entonces sólo había conocido la atmósfera asfixiante de las pequeñas ciudades alemanas, se desarrollaba ahora rápidamente en el plano intelectual y político, al lado de su marido. Novia aún, había sido conquistada por él para las ideas democráticas, que ella defendió contra los miembros reaccionarios de su familia; bajo la influencia de Marx, evolucionaba ahora rápidamente hacia el comunismo y se convertía en una luchadora revolucionaria. Con el mismo valor que había demostrado durante su noviazgo, ayudaba y apoyaba a su marido en las duras luchas que entablaba, cosa entonces en todo sentido excepcional en las mujeres pertenecientes a clases acomodadas.

<sup>1</sup> Cf. t. II del presente trabajo, pág. 488.

<sup>2</sup> Cf. Carta de Claessen a Marx, 13 de marzo de 1844. (Cf. C. Marx, *Crónica de su vida*, Moscú, 1934, pág. 21).

<sup>3</sup> Cf. Carta de G. Jung a C. Marx, Colonia, 31 de julio de 1844 (cf. C. Marx, *Crónica de su vida*, op. cit., pág. 24).

<sup>4</sup> Sobre la vida de Jenny Marx en París, cf. L. Dornemann, *Jenny Marx*, Berlín, 1953, págs. 48-56.

Marx halló en París —donde permaneció hasta su expulsión en febrero de 1845, y que desempeñó para él un papel análogo al de Londres para Engels— tres elementos que constituían un poderoso estímulo para su pensamiento: un desarrollo económico mucho más avanzado que el de Alemania, donde la industria apenas salía de su estadio artesanal y manufacturero, lo que le permitió comprender mejor el carácter que adquiriría el régimen capitalista en el período de la revolución industrial; un proletariado ya numeroso, que tenía, al mismo tiempo que una gran tradición revolucionaria, una clara conciencia de sus intereses de clase; y, por último, la experiencia de una gran revolución social, la Revolución de 1789, completada por la de 1830.

París estaba entonces en plena efervescencia revolucionaria. Con la Revolución de 1830, que le había asegurado la victoria definitiva sobre la monarquía absoluta y la aristocracia terrateniente, la burguesía francesa, o más exactamente el sector dirigente de ésta, la burguesía industrial y financiera, alcanzó el poder y en el acto lo puso al servicio de sus intereses de clase, excluyendo del gobierno, no sólo a los proletarios, sino también a las clases medias, lo que le valía estar expuesta a violentos ataques.<sup>5</sup>

Los repetidos fracasos de los levantamientos de los obreros y artesanos parisienses, que se venían sucediendo desde 1830, no habían disminuido su fervor revolucionario, y París constituía entonces un poderoso centro de agitación revolucionaria, donde se desarrollaban en profusión las doctrinas socialistas y comunistas que remplazaban el sansimonismo y el fourierismo, superados por el desarrollo económico y social.

Contrariamente a Saint Simon y a Fourier, que se mantuvieron al margen de las luchas políticas y sociales, los doctrinarios y agitadores socialistas y comunistas participaban resueltamente en ellas. Asumían, cada vez con mayor decisión, la defensa de los intereses de las clases medias y del proletariado, criticando duramente el régimen capitalista, que agravaba sin cesar la proletarización de las clases medias y la explotación del proletariado.

Alzándose a la vez contra el gran capital y contra el proletariado, que les parecía presentaba un peligro igual para las clases medias, los doctrinarios socialistas se ingeniaban para adaptar, en sus sistemas, el régimen capitalista a los intereses de esas clases. Se podía hallar entre ellos a los representantes más diversos del socialismo utópico. Junto a economistas burgueses socializantes como Sismondi y Buret había socialistas cristianos como Lamennais y Buchez, sansimonianos como Bazard, que había reunido en una doctrina los elementos socialistas del sansimonismo, fourieristas como V. Considérant, quien en su libro *El destino social* (1837) y en su diario *La democracia pacífica* exponía las ideas fundamentales del fourierismo. Había, asimismo, cierto número de doctrinarios como Vidal, Leroux, Pécqueur, partidarios de la socialización de los medios de producción, que según pen-

<sup>5</sup> Cf. C. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, París, 1936, pág. 34. (Ed. castellana: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. Cartago, Bs. Aires, 1957, página 87).

"La que dominó bajo Luis Felipe no fue la burguesía francesa, sino una fracción de ella: los banqueros, los reyes de la Bolsa, los reyes de los ferrocarriles, los propietarios de minas de carbón y de hierro, y de explotaciones forestales, y una parte de la propiedad territorial aliada a ellos: la llamada *aristocracia financiera*. Ella ocupaba el trono, dictaba leyes en las Cámaras y adjudicaba los cargos públicos desde los ministerios hasta los estancos."

saban se lograría por medio de una propaganda pacífica destinada a persuadir a las clases poseedoras de que una reforma social era necesaria. A pesar de sus aires revolucionarios, Proudhon se alineaba con ellos, puesto que igualmente quería realizar la reforma social, no por medio de la supresión del régimen capitalista, sino por su adaptación a los intereses de las clases medias.

Estos doctrinarios socialistas preconizaban, en general, una reforma de la sociedad mediante una nueva organización del trabajo en el marco del régimen capitalista, reforma que, conservando el sistema de la propiedad privada, debía asegurar la prosperidad de las clases medias y dar mayor lugar a los intereses de los obreros. Su mérito principal consistió en señalar, con sus críticas del régimen capitalista, cómo ése, a través de las crisis y de la proletarianización de las clases medias que engendraba, llevaba a una revolución social, que las reformas por ellos propuestas permitirían evitar.

Su acción era apoyada por el partido socialdemócrata, dirigido por Louis Blanc, Ledru-Rollin y Flocon. Como el cartismo, este partido preconizaba la conquista de los poderes públicos como el mejor medio de resolver el problema social. Partidario, como los doctrinarios socialistas, de una organización del trabajo en el marco de la sociedad burguesa, condenaba la revolución social y reducía la acción política a la reivindicación del sufragio universal, que debía llevar al pueblo al poder.

A los socialistas se oponían los comunistas, quienes, defendiendo los intereses del proletariado, querían, no reformar, sino destruir la sociedad burguesa, para remplazarla por una sociedad comunista. Los principales doctrinarios y agitadores comunistas eran Cabet, Dezamy y Blanqui. De tendencia religiosa, Cabet consideraba la democracia como el camino hacia el comunismo, el sufragio universal como el objeto de las reivindicaciones inmediatas del pueblo, y quería, como los socialistas, realizar el comunismo por la propaganda y la educación.<sup>6</sup> Dezamy rechazaba todo compromiso con la burguesía y predicaba un comunismo ateo.<sup>7</sup>

Bajo la influencia de Buonarroti, Blanqui retomaba la tradición revolucionaria de Babeuf y apelaba a la lucha de clase del proletariado, que, pensaba, sólo podría liberarse con una revolución social. Como Babeuf, organizaba conjuraciones y motines que debían dar el poder al pueblo.<sup>8</sup>

La acción de los socialistas y comunistas era apoyada por diarios y revistas como *El popular*, *El porvenir*, *La democracia pacífica* y también, en cierta medida, por *La reforma* de Flocon.

Por atrayentes que pudieran ser para Marx las doctrinas comunistas, ninguna

<sup>6</sup> Etienne Cabet (1788-1856) estudió, en oportunidad de una estada en Inglaterra, la utopía de Tomás Moro y sufrió la influencia de R. Owen. En 1840, luego de su regreso a Francia, escribió *El viaje a Icaria*, que tuvo un gran éxito. Publicaba *El almanaque icariano* y *El popular* que eran muy leídos.

<sup>7</sup> Théodore Dezamy (1803-1850), publicista y teórico comunista.

<sup>8</sup> Auguste Blanqui (1805-1881). Después de participar activamente en la Revolución de 1830, organizó la sociedad secreta de las "Estaciones" y dirigió el motín de 1839. Condenado cuatro veces a muerte por su acción revolucionaria, pasó más de 35 años de su vida en la cárcel. cf. Stalin, *Obras*, t. IV, Berlín, 1951, pág. 278. "La historia conoce, en los períodos revolucionarios, jefes proletarios, hombres de acción, valientes y abnegados hasta el sacrificio de sus vidas, pero que no fueron más que débiles teóricos [...] Se cuenta entre ellos Lassalle en Alemania y Blanqui en Francia."

podía, sin embargo, guiar su pensamiento y su acción, porque todas, en distinto grado, tenían un carácter utópico que oponía a la sociedad burguesa una sociedad ideal, en lugar de buscar en ella las razones de su destrucción y de su remplazo por una sociedad comunista.

De entrada rechazó las doctrinas socialistas tendientes a consolidar las clases medias, y también la doctrina de Cabet, que, como éstas, condenaba las luchas de clase y la revolución social; tampoco podía satisfacerle la doctrina de Blanqui, que, al no concebir el paso dialéctico del régimen capitalista al régimen comunista por la agravación de las crisis y de las luchas de clase, pensaba poder realizar el comunismo a través de motines, lo que no impedía, por lo demás, que Marx tuviera la mayor admiración por el revolucionario que defendía con valor indomable la causa del proletariado.

La influencia de Blanqui, como la de Cabet y de Lamennais, era muy profunda, no sólo entre el proletariado francés, sino también entre los miembros de la Liga de los Justos (Bund der Gerechten), sociedad secreta que agrupaba a los obreros y artesanos alemanes revolucionarios de París.<sup>9</sup>

Luego del fracaso del levantamiento de los días 12 y 13 de mayo de 1839, organizado por Blanqui, la Liga de los Justos fue disuelta. Parte de sus miembros, entre ellos Wilhelm Weitling, se refugiaron en Suiza; otros, como el tipógrafo Karl Schapper, el relojero Joseph Moll y el zapatero Heinrich Bauer, fueron a Londres, donde fundaron una filial de la Liga de los Justos: "La Unión de los Obreros alemanes". Los que quedaron en París se agruparon en torno del médico cabetista Hermann Ewerbeck y del doctor G. Maurer.<sup>10</sup>

Estos tres grupos, que mantenían entre sí una correspondencia activa, constituían el embrión de la futura "Liga de los Comunistas".

Desde que llegó a París, Marx se relacionó tanto con los miembros de la Liga de los Justos, que se reunían en diferentes cafés<sup>11</sup> donde se dedicaban a la pro-

<sup>9</sup> Sobre el movimiento comunista alemán en París. Cf. F. Engels. *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas*. Prefacio del folleto de C. Marx, *Revelaciones sobre el proceso comunista de Colonia*, Berlín, 1914, pág. 30 y siguientes (ed. castellana, C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., págs. 668-681); Cf. C. Audler, *El Manifiesto comunista. Introducción histórica y comentarios*, París, s. d., págs. 6-20; Cf. K. Kaler, *Wilhelm Weitling*, Hottinger, Zurich, 1887, págs. 1-30; Cf. *Archivos secretos de Estado*, rep. 77, tit. 537, núm. 41, asuntos concernientes a la censura, núm. 111. En la década del 40 alrededor de 100.000 alemanes vivían en París; la mayoría eran artesanos: sastres, zapateros, ebanistas, que, después de una estada más o menos prolongada en esa ciudad, regresaban a Alemania. Los más avanzados de ellos participaban activamente en el movimiento obrero revolucionario y eran miembros de la Liga de los Justos.

<sup>10</sup> Doctor H. Ewerbeck (1816-1860) emigrado en París, miembro de la Liga de los Justos, después de la Liga de los Comunistas, en 1848-1849 fue corresponsal parisiense de la *Nueva gaceta renana*. El doctor German Maurer (1815-1855), después de estudiar filosofía en Berlín, emigró a París en 1833, donde fue uno de los fundadores de la Liga de los Proscritos, luego de la Liga de los Justos. Convertido en miembro de la Liga de los Comunistas, militó de 1848 a 1851 en Francfort del Maine. Arrestado en 1851, fue expulsado de Alemania después de una larga detención, y regresó a Francia para establecerse allí, luego de una estada en Suiza.

<sup>11</sup> Cf. *Archivos secretos de Estado*, rep. 77, tit. 500. Extracto de un informe dirigido al Ministro del Interior prusiano sobre los comunistas alemanes de París. París, 5 de junio de 1845. Jefe de los comunistas: doctor Ewerbeck (calle de Fleurus núm. 8). Lugar de reunión: Café Scherger (calle des Bons-Enfants núm. 20); café Schiewer (calle Saint-Pierre-Amelot XVIII); Restaurant Schreiber (calle Pierre-de-l'Écor núm. 22); Hotel de

paganda comunista,<sup>12</sup> como con los dirigentes de las sociedades secretas francesas.

Aunque frecuentaba la Liga de los Justos, Marx no adhirió, sin embargo, a la misma.<sup>13</sup> La razón fue, sin duda, que no podía adoptar la doctrina de esa Liga, compuesta de una mezcla confusa de blanquismo y cabetismo, de socialismo cristiano y humanismo feuerbachiano.<sup>14</sup> Consideraba, por otra parte, como Engels, que esas sociedades secretas obstaculizaban la organización del conjunto de los trabajadores y, por su carácter ilegal, daban al gobierno pretexto para medidas represivas.<sup>15</sup>

No dejaba de tener una profunda simpatía y una gran admiración por esos obreros y artesanos revolucionarios, cuyo valor, energía, generosidad y espíritu de sacrificio contrastaban con la debilidad y la cobardía de la burguesía alemana, que no había esbozado el menor gesto de rebelión cuando la supresión de la prensa liberal: "Cuando se reúnen los obreros comunistas —escribía—, el objeto inmediato de su reunión es la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo nace en ellos una nueva necesidad, una necesidad de sociabilidad, y lo que al principio no era sino el pretexto para reunirse se convierte en el fin. Cuando vemos a los obreros socialistas franceses reunidos, podemos comprender mejor los notables resultados de su movimiento. Fumar, beber, comer, no son más que los motivos secundarios de sus reuniones; el objetivo verdadero son las discusiones que desarrollan el espíritu de comunidad y de solidaridad. La fraternidad entre

la Comiète (calle de la Comiète núm. 7); Café Gaisser (calle de l'Arbre-Ser núm. 46). En dicho informe se menciona una correspondencia con Karl Shapper en Londres (King Street, Sobó 24.)

<sup>12</sup> *Archivos secretos de Estado*. Ministerio del Interior. R. 77, D. núm. 10, pág. 81. Actas concernientes a las asociaciones revolucionarias de artesanos alemanes. Informe de la policía sobre la actividad de los comunistas alemanes. París, 1 de febrero de 1845. "Es realmente deplorable [...] ver cómo algunos intrigantes abusan de los pobres artesanos alemanes, y también de los jóvenes comerciantes y empleados para guiarlos al comunismo [...] Los comunistas alemanes se reúnen todas las semanas frente a la Barrière du Trône, en el salón de un vendedor de vino que da a la calle; es la segunda o tercera casa a la derecha, sobre la avenida de Vincennes, viniendo de la Porte. A veces se reúnen 30, a menudo de 100 a 200 alemanes. Han alquilado el salón y pronuncian discursos en los que predicán abiertamente el regicidio, la abolición de toda propiedad privada, la supresión de los ricos y de la religión; en una palabra, horrores. Podría nombrar a jóvenes alemanes de familias honorables que el domingo son allí arrastrados y corrompidos. La policía sabe ciertamente que tantos alemanes se reúnen allí el domingo, pero quizá ignora el objetivo político de esas reuniones. Le escribo esto a toda prisa, a fin de que los Marx, Herwegh, A. Weill, Börnstein, no sigan haciendo la desgracia de estos jóvenes."

<sup>13</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, Berlín, 1886, t. I, pág. 359. Carta de Ruge a Fleischer, París, 9 de julio de 1844. "Marx se ha volcado al movimiento comunista alemán de aquí; quiero decir con esto que frecuenta a los comunistas, aunque no creo, sin embargo, que él pueda adjudicar la menor importancia a la lamentable actividad política de éstos." Cf. C. Marx, *El Señor Vogt* (Londres, 1860). Berlín, 1933, pág. 75. "Durante mi primera estada en París mantuve relaciones personales con los jefes de la Liga de los Justos, así como con los de la mayor parte de las asociaciones obreras secretas, pero sin adherir a ninguna de esas asociaciones."

<sup>14</sup> Cf. F. Mehring, *Historia de Alemania*, Berlín, 1946, pág. 171. "La doctrina secreta de la Liga de los Justos constituía una mezcla confusa de filosofía alemana y socialismo francés."

<sup>15</sup> *Mega*, I. t. II, pág. 440. Fr. Engels, *New York Herald*, "Los progresos de la reforma en el Continente. I. La France".

los hombres no es en ellos una simple frase, sino la expresión misma de la realidad, y en sus rostros endurecidos por el trabajo se refleja toda la nobleza humana."<sup>16</sup>

Los comunistas que frecuentaba tenían igualmente gran estima por él. Así es como H. Ewerbeck, uno de los dirigentes de la Liga de los Justos, escribía algunos años más tarde, en su libro *Alemania y los alemanes*: "Carlos Marx es, sin duda, un genio crítico al menos tan importante como G. E. Lessing. Dotado de una inteligencia extraordinaria, de una amplia erudición, de un carácter de hierro y de una gran perspicacia, Carlos Marx se ha dedicado al estudio de los problemas económicos, jurídicos, políticos y sociales."<sup>17</sup>

### LOS ESTUDIOS DE CARLOS MARX EN PARÍS

Vinculado al movimiento revolucionario, al que se incorporaba cada vez más firmemente, Marx procedía entonces a una revisión total de sus concepciones. Después de haber reconocido en el proletariado la única fuerza capaz de derrocar a la sociedad burguesa, el problema esencial que se le planteaba era comprender las causas objetivas de la revolución proletaria. En sus artículos de los *Anales franco-alemanes* había subrayado la necesidad de ésta, pero sin ver aún en qué condiciones el proletariado se convierte en una clase revolucionaria.

Emprendió primero un estudio profundo de la Revolución francesa, que le brindaba el mejor ejemplo, en los tiempos modernos, de una revolución total, de carácter a la vez económico, político y social.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> *Mega*, I, t. II, pág. 135. *Manuscritos económico-filosóficos*. Cf. *ibid.*, pág. 256. *La Sagrada Familia*. "Es necesario haber conocido el afán por estudiar, la sed de saber, la energía moral y el deseo profundo de desarrollarse sin cesar que animan a los obreros franceses e ingleses, para hacerse una idea de la nobleza humana que los caracteriza." Cf. *Problemas de la paz y del socialismo*, Berlín, 1938, fascículo 2. *Carlos Marx y Feuerbach - Correspondencia de 1843-1844*, publicada por W. Schuffenhauer y W. Heise, pág. 9. Carta de C. Marx a L. Feuerbach, París, 11 de agosto de 1844. "Tendría que haber asistido usted a una reunión de obreros franceses para poder darse cuenta del ardor juvenil y de la nobleza de carácter que se manifiesta en estos hombres abrumados por el trabajo. También el proletariado inglés hace gigantescos progresos, pero le falta la base cultural que poseen los franceses. Sería injusto no subrayar igualmente los méritos de los artesanos alemanes en Suiza, en Londres y en París, en el plano teórico. Su único defecto consiste en que aún están demasiado impregnados de espíritu artesanal. Sea como fuere, la historia va formando entre estos 'bárbaros' de nuestra sociedad civilizada el elemento revolucionario que emancipará a la humanidad."

<sup>17</sup> Cf. Ewerbeck, *Alemania y los alemanes*, París, 1951, págs. 587-588.

<sup>18</sup> Cf. *La Pensée*, 1939, núm. 3, págs. 24-37. Jean Montreau, *La Revolución francesa y el pensamiento de C. Marx*. Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 343. Carta de Ruge a Feuerbach, París, 15 de mayo de 1844. "Él [Marx] lee mucho. Trabaja de una manera extraordinariamente intensa. Tiene un talento de crítico que a veces degenera en un puro juego dialéctico, pero no termina nada, interrumpe cada investigación para hundirse en un nuevo mar de libros [...] Está más excitado y violento que nunca, sobre todo cuando enfermó a fuerza de trabajar y no se acostó durante tres y hasta cuatro noches seguidas." Cf. *Tägliche Rundschau*. Unterhaltungsbeilage, núm. 168, 22 de julio de 1921. Carta de Ruge a M. Dunker, París, 29 de agosto de 1844. "Marx quería criticar el derecho natural de Hegel desde el punto de vista comunista, luego escribir una historia de la Convención y por último una crítica de todos los socialistas. Siempre quiere escribir sobre lo último que lee, pero prosigue sus lecturas sin parar y hace nuevos extractos. Todavía creo posible que escriba un gran libro, no demasiado abstracto, en el que volcará todo lo que ha acumulado."



Nacido en una provincia cuya estructura económica y social había sido profundamente modificada por la Revolución francesa, desde su infancia se había familiarizado con las ideas fundamentales de ésta. Durante su período joven hegeliano, marcado por un radicalismo democrático, consideró al partido más avanzado de la Convención, la Montaña, como el partido revolucionario modelo.<sup>19</sup> Cuando se orientó hacia el comunismo, en 1843, comenzó a estudiar de una manera profunda la historia de la Revolución francesa, que ahora le parecía el tipo acabado de una revolución burguesa.<sup>20</sup>

Expuso en *El problema judío* el carácter fundamental de esa revolución, y señaló sus limitaciones. A la emancipación política realizada por la revolución burguesa francesa, que dejaba en pie la oposición entre la sociedad y el Estado, entre el burgués y el ciudadano, opuso la emancipación humana, fruto de una revolución, no ya política, sino social, que debía suprimir, con la abolición de la propiedad privada, la oposición entre la sociedad y el Estado, otorgando a ambos un carácter humano.

En su artículo *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* mostró que el éxito de la burguesía en esa revolución se explicaba por el hecho de que había encarnado primero, como clase en ascenso, los intereses generales del pueblo. Inmediatamente después de su victoria sobre el antiguo régimen, la burguesía acaparó el poder, lo que puso en evidencia las limitaciones de la emancipación política, que sólo beneficia a la clase victoriosa. Al rechazar esta forma de emancipación, Marx pensaba que ahora le estaba reservado al proletariado la realización de la emancipación humana mediante una revolución comunista.

A pesar de sus limitaciones e insuficiencias, la Revolución francesa seguía siendo para él el modelo de una revolución total, que transformaba radicalmente las relaciones económicas, políticas y sociales.<sup>21</sup>

Ello explica que en el momento en que se le planteaba el problema de la revolución proletaria, Marx se entregara a un estudio tan extendido y profundo de la Revolución francesa, en particular del período fundamental de ésta, el de la Convención, cuya historia se proponía escribir.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cf. t. I del presente trabajo, pág. 201.

<sup>20</sup> Leyó en julio y agosto de 1843 los siguientes trabajos: las *Memorias* del girondino Jean-Baptiste Louvet, miembro de la Convención; el *Llamado a la posteridad* de Mme. Roland; las *Revoluciones de Francia y de Brabante*, de Montgaillard.

<sup>21</sup> Cf. F. Engels. Prólogo del libro de C. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 159. "Francia es el país en el que las luchas históricas de clase se han llevado siempre a su término decisivo más que en ningún otro sitio [...] Francia pulverizó al feudalismo en la gran revolución e instauró la dominación pura de la burguesía bajo una forma clásica, como ningún otro país de Europa. También la lucha del proletariado ascensional contra la burguesía dominante reviste aquí una forma violenta, desconocida antes. He ahí por qué Marx no sólo estudiaba con especial predilección la historia pasada de Francia, sino que seguía también en todos sus detalles la historia contemporánea, reuniendo los materiales para emplearlos ulteriormente, razón por la cual nunca lo sorprendían los acontecimientos."

<sup>22</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 343. Carta a Feuerbach, París, 15 de mayo de 1844. "Marx quiere, por el contrario, escribir la historia de la Convención; ha reunido a tal efecto la documentación necesaria y ha llegado a concepciones nuevas y muy fecundas. Ha abandonado de nuevo la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel y quiere aprovechar su estada en París para escribir ese libro sobre la Convención, lo que es perfectamente justo." Cf. *ibid.*, pág. 362. Carta a Fleischer. París, 9 de julio de 1844. "...El [Marx] proyectaba hacer un tratado de política, que lamentablemente no ha escrito aún."

Para ello leyó los discursos de Saint-Just y de Robespierre, las *Memorias* del convencional R. Levasseur de la Sarthe, que se referían a la lucha entre los girondinos y los partidarios de la Montaña,<sup>23</sup> las actas oficiales de los debates de la Convención y las obras de Babeuf.

No escribió la historia de la Convención, pero los estudios que realizó con ese propósito contribuyeron en mucho a ampliar y clarificar sus concepciones sobre las luchas de clase, la revolución social y el desarrollo histórico. El estudio de la Revolución francesa le mostró, en efecto, cómo ésta había nacido de luchas de clase, engendradas por el desarrollo económico; cómo el Estado, en tanto que defensor de los intereses de la clase dominante, había ejercido su poder en favor de la burguesía, y cómo, en fin, en el curso de su desarrollo se había acentuado la lucha entre la burguesía y el proletariado, lucha que caracterizaba la época contemporánea. Extrajo igualmente de ese estudio la enseñanza de que una clase dirigente no se deja despojar de sus privilegios sin defenderlos hasta el fin, y que una transformación radical de la organización económica, política y social exige implacables luchas revolucionarias.

Esa concepción del papel determinante de las luchas de clase en el desarrollo histórico se precisaría en él por la lectura de los grandes historiadores burgueses franceses: Agustín Thierry, Mignet, Thiers, Guizot, quienes, al estudiar el desarrollo de la burguesía francesa desde la Edad Media, subrayaban el papel decisivo de las luchas de clase en dicho desarrollo.<sup>24</sup>

Lo que más contribuyó al desarrollo de las concepciones de Marx, junto con el estudio de la Revolución francesa y de las doctrinas socialistas y comunistas, fue el estudio de la economía política, que inició a fines de 1843 y continuó sistemáticamente durante 1844.<sup>25</sup> Analizó los trabajos de los principales economistas modernos franceses e ingleses, que habían reconocido que el trabajo era el único elemento productor de riquezas. Pero contrariamente a esos economistas, que se apoyaban en el análisis que habían realizado del desarrollo económico para hacer la apología del régimen capitalista, terminaba su estudio de ese régimen en el que

---

Quería escribir después una historia de la Convención, y a tal efecto ha leído muchísimo. Ahora parece haber abandonado de nuevo ese proyecto."

<sup>23</sup> *Mega*, I, t. III, págs. 419-434. Extractos de las *Memorias* de R. Levasseur.

<sup>24</sup> V. I. Lenin, *Marx, Engels y el marxismo*, Berlín, 1946, pág. 16. "El período de la Restauración en Francia engendró ya una pléyade de historiadores (Thierry, Guizot, Mignet, Thiers) que, generalizando los datos históricos, no podían dejar de reconocer que las luchas de clase constituyen la clave del desarrollo de toda la historia francesa."

Conviene recordar aquí que Marx jamás pretendió haber descubierto la existencia y el papel de las luchas de clase; su mérito, en esta materia, consiste en haber demostrado que la formación de las clases está determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, y que las luchas de clase se habrían de llevar, en los tiempos modernos, a la constitución de una sociedad sin clases. Cf. C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 47. Carta de C. Marx a J. Weydemeyer, Londres, 5 de marzo de 1852. "En lo que a mí respecta, no ostento el título de descubridor de la existencia de las clases en la sociedad moderna, y tampoco siquiera de las luchas entre ellas [...] Lo que yo hice de nuevo fue demostrar que la existencia de las clases está vinculada únicamente a fases particulares históricas, del desarrollo de la producción."

<sup>25</sup> Cf. F. Engels. Prefacio de *El Capital*, t. II, ed. Cartago, Buenos Aires, 1956, pág. 13. "[Marx] comenzó sus estudios económicos en París en 1843, analizando a los grandes economistas franceses e ingleses."

el obrero asalariado, el proletario, principal productor de riquezas por su trabajo, es explotado y oprimido, con la condena de dicho régimen.<sup>26</sup>

Estos estudios, que daban a su concepción del comunismo y de la historia una sólida base económica, lo inclinaban, conjugándose con los de la Revolución francesa y de las doctrinas socialistas y comunistas, hacia una concepción materialista del mundo. Esa orientación era reforzada por el estudio profundo que realizaba del materialismo francés e inglés, cuyas dos grandes corrientes científica y social, que él hacía derivar de la física de Descartes y del sensualismo de Locke, entonces analizaba. Mostró que dichas corrientes se habían desarrollado bajo los efectos del desenvolvimiento de la producción y de la lucha entablada por la burguesía contra el antiguo régimen, y que de la segunda había surgido una tendencia socializante cuya culminación era el comunismo. Superando las limitaciones del materialismo mecanicista del siglo XVIII, derivadas de las de la ideología burguesa, en los trabajos que entonces escribía Marx sentó las bases de una nueva concepción del materialismo, de carácter dialéctico e histórico.<sup>27</sup>

### MARX Y LOS JÓVENES HEGELIANOS

La participación cada vez más activa de Marx en el movimiento revolucionario,<sup>28</sup> que en él fue acompañada por una profunda transformación ideológica, determinó su actitud tanto frente a los Jóvenes Hegelianos anarquizantes y los demócratas por el estilo de Ruge y Herwegh, como frente a los socialistas reformistas como Proudhon y los comunistas utópicos como Bakunin, Hess y Weitling.

En tanto que ya asumía una posición clara contra los "Jóvenes Hegelianos" anarquizantes y los demócratas como Ruge, que combatían abiertamente al proletariado y al comunismo, su actitud era menos clara frente a los socialistas y a los comunistas utópicos. Se apartaba de ellos en la medida en que veía que sus doctrinas no respondían a las exigencias de la lucha de clase del proletariado, pero como no comprendía aún exactamente cuál era la causa y cuál la naturaleza de

<sup>26</sup> Sobre el detalle de los estudios de economía política de Marx, cf. *Mega*, I, t. III, págs. 107-110 y 437-583, y el capítulo II de este libro. Cf. C. Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía política*. Berlín, 1951, Prefacio, pág. 12. "Mis estudios [se trata del análisis crítico de la Filosofía del Derecho de Hegel y de los estudios posteriores] me llevaron a la conclusión de que las relaciones jurídicas, como las diferentes formas de Estado, no pueden explicarse por sí mismas ni por un pretendido desarrollo general del espíritu humano, sino que están determinadas por las condiciones materiales de vida que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, resume con el nombre de sociedad burguesa, y que la anatomía de esa sociedad está constituida por la economía política."

<sup>27</sup> Sobre el materialismo francés del siglo XVIII, cf. M. D. Tsebenko. *La lucha de los materialistas franceses del siglo XVIII contra el idealismo*, París, 1955. Sobre el análisis crítico del materialismo del siglo XVIII hecho por Marx, cf. capítulo III de este libro, *La Sagrada Familia*. Sobre la superación del materialismo mecanicista por Marx y la elaboración del materialismo dialéctico e histórico, cf. capítulo II de este libro: *Manuscritos económico-filosóficos*.

<sup>28</sup> El 23 de marzo de 1844 participó en un banquete donde se discutió el problema de la propaganda internacional democrática; cf. Carta de A. Ruge a Köchly, 24 de marzo de 1844. (Original en el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú.) Cf. C. Marx, *Crónica de su vida*, op. cit., pág. 21. Además colaboró en el diario parisiense-alemán *Vorwärts* [Adelante], cuando éste adquirió un carácter revolucionario.

sus errores, su crítica no tenía el carácter tajante que adquiriría poco tiempo después, cuando su doctrina quedó fijada en sus grandes líneas.

Su adhesión al comunismo revolucionario acentuaba su ruptura con los "Jóvenes Hegelianos" de Berlín, quienes se aventuraban cada vez más por el camino del anarquismo.

Después de haberse negado a colaborar en los *Anales franco-alemanes*, Bruno Bauer se apartó definitivamente del movimiento progresista y se dedicó, con su hermano Edgard, a una crítica del liberalismo y de la Revolución francesa. El trabajo que entonces escribió, *Historia de la política, de la cultura y del racionalismo en el siglo XVIII*,<sup>29</sup> era aun más débil que el anterior: *Acontecimientos memorables de la historia desde la Revolución*,<sup>30</sup> igualmente escrito en colaboración con su hermano Edgar.

Este trabajo, compuesto por una sucesión de anécdotas deshilvanadas, era testimonio de la incapacidad de B. Bauer para comprender un período histórico.<sup>31</sup>

Junto con su hermano Edgar, Bruno Bauer publicó asimismo la *Gaceta general literaria*, en la editorial de su hermano Egbert en Charlottenburg.<sup>32</sup>

En dicha revista, que en cierto modo constituía la contrapartida de los *Anales franco-alemanes*, Bruno y Edgar Bauer y sus colaboradores exponían sus concepciones individualistas y anarquistas. La facilidad con que el gobierno prusiano yuguló a la prensa de oposición y la indiferencia con que el pueblo, la "masa", aceptó la supresión de todas las manifestaciones del Espíritu, eran para ellos la prueba de que los hombres progresistas habían equivocado el camino al aliarse con la masa y que era necesario tomar un camino nuevo.<sup>33</sup>

Replegados sobre sí mismos y cada vez más inclinados a creer que encarnaban el Espíritu absoluto, la Conciencia universal, consideraban ahora al pueblo, a la

<sup>29</sup> Bruno Bauer, *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*, 2 vols., Charlottenburg, 1843-1845.

<sup>30</sup> Bruno y Edgar Bauer, *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Revolution*, Charlottenburg, 1843.

<sup>31</sup> Cf. la crítica aparecida en *Vorwärts*, núm. 70, 21 de setiembre de 1844. "El segundo tomo de la *Historia del siglo XVIII* de B. Bauer no responde siquiera al mínimo de lo que podía esperarse de ese trabajo [...] Si cuando se publicó el primer tomo podía aún dudarse en cuanto al juicio sobre él, ya no queda la menor duda ahora que se ha publicado la primera parte del segundo tomo. No se puede imaginar nada más aforístico ni más descosido que esa ensalada rusa de anécdotas poco conocidas, nada que demuestre mayor desprecio en la forma de tratar a espíritus eminentes y semejante incompreensión del desarrollo de la Alemania en el siglo pasado."

<sup>32</sup> *Allgemeine Literatur Zeitung*, revista mensual publicada por B. Bauer en la editorial E. Bauer en Charlottenburg. Cuadernos 1 a 12. Diciembre de 1843 a octubre de 1844. Una segunda edición de la *Gaceta general literaria* apareció en forma de libro bajo el título de *Lucha de la crítica contra las contradicciones actuales*, por Bruno Bauer, Edgardo Bauer y otros. Charlottenburg, ed. E. Bauer, 1847.

<sup>33</sup> Cf. E. Bauer, *Angé y decadencia del radicalismo en el año 1842*, 2ª edición, Berlín, 1850, t. III, pág. 170. "Al abandonar Alemania [...] Ruge pudo ver que los gobiernos alemanes, cuando prohibieron las obras que hacían conocer al mundo el pensamiento de la filosofía nueva, tuvieron la aprobación de los representantes del pueblo y el apoyo de la gran masa indiferente", pág. 172. "La indiferencia literaria que se manifestó en esos tristes meses fue de naturaleza muy diferente de lo que pensaba Ruge. Era la indiferencia frente a la literatura, si entendemos por literatura la sucesión de obras creadoras de la aristocracia intelectual y de la cohorte de sus partidarios y adversarios, indiferencia que también se manifestaba respecto de esa aristocracia y que estaba por transformarse en una sublevación contra ella."

"masa", como un obstáculo para el desarrollo del Espíritu.<sup>34</sup> El deber del momento para los hombres progresistas, decían, era apartarse de los movimientos políticos y sociales, y el centro de sus artículos era una crítica inagotable de la "masa", principal enemigo del progreso, a la que atribuían el fracaso de todas las nobles empresas de los hombres.<sup>35</sup>

Esa crítica de la "masa" iba acompañada por una crítica del radicalismo político y social que se apoyaba en ella.

El defecto principal de los radicales era, decían, la falta de valor de que habían dado muestra, en especial durante el período, en su opinión decisivo para el destino de Alemania, constituido por el año 1842. Como no tenían ni la voluntad ni el valor de luchar, se basaron primero en la buena voluntad del Estado para realizar sus designios; luego de la agravación de la reacción, depositaron sus esperanzas en el pueblo, en la "masa", y se plegaron al comunismo, que debía transformar la sociedad y el Estado mediante la abolición del egoísmo, es decir, en realidad, por la supresión del individualismo.

Al radicalismo político y social, a la crítica del Estado y de la sociedad, oponían la crítica pura, libre, absoluta, que rechazaba, al mismo tiempo que las luchas comunes en favor de la soberanía popular y del régimen constitucional, todos los dogmas religiosos, políticos y sociales.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Gaceta general literaria*, cuaderno 5º, abril de 1844, pág. 12. Hirzel, *Correspondencia de Zurich*: "Sólo al finalizar una campaña que coincidió con el término del año 1842 quedó definitivamente establecida la posición de los partidos. Sólo entonces apareció la 'masa' bajo su forma pura; la masa de la cual la crítica había logrado desprenderse mediante una lucha milenaria, creando así una oposición tajante entre ella y la masa, como la historia no había conocido hasta entonces."

<sup>35</sup> Cf. *Gaceta general literaria*, cuaderno 8º, julio de 1844, págs. 18-26: "¿Cuál es ahora el objeto de la crítica?"; cf. *ibid.*, cuaderno 1º, diciembre de 1843. A. Bauer, *Últimos trabajos sobre el problema judío*, pág. 3. "En la masa, y no fuera de ella, hay que buscar el verdadero enemigo del Espíritu"; pág. 2. "El peor testimonio que puede darse de una obra es el entusiasmo que siente la masa por ella"; pág. 3. "Todas las grandes acciones de la historia han estado, a primera vista, destinadas al fracaso y carecido de efectos durables, porque la masa se interesó en ellas y se entusiasmó por ellas. El Espíritu sabe ahora dónde debe buscar a su único adversario: en la fraseología, las ilusiones y la debilidad de la masa." Este desprecio por la masa, por el pueblo, venía en línea directa de Hegel, cf. *Filosofía del Derecho*, Stuttgart, 1838, par. 302, pág. 411. "La posición mediadora de los Estados tiene por efecto principal impedir que los individuos se transformen en una 'masa' y que se alcen, bajo esta forma, por un pensamiento y una voluntad inorgánicos, contra el Estado."

<sup>36</sup> Cf. *Gaceta general literaria*, cuaderno 6º, mayo de 1844. *Correspondencia de la provincia*, pág. 34. "La crítica no toma partido y no quiere constituir un partido. Es solitaria [...] está despegada de todo. Considera todo principio común, necesario para la formación de un partido, como un dogma que en el marco de un partido se vería impedida de criticar y de abolir. Cf. *ibid.*, cuaderno 8º, agosto de 1844, B. Bauer, "1842", pág. 7. "Como ya lo dijimos, la crítica ha dejado de tener un carácter político. Oponía hasta hace poco ideas a ideas, sistemas a sistemas, opiniones a opiniones, y ahora ha rechazado toda idea, todo sistema, toda opinión." Cf. *ibid.*, cuaderno 5º, abril de 1844. *Las conferencias políticas de Hinrichs*, 2 vols., Halle, 1843, pág. 23. "Los conceptos dogmáticos fueron reverenciados respecto de las potencias divinas, porque los ojos estaban cerrados al mundo real [...], porque no se conocía aún toda la riqueza de las relaciones humanas, el inmenso contenido de la historia y la verdadera significación del hombre. El concepto reemplazó al hombre, la dialéctica de los conceptos se convirtió en un combate divino, el único que conocieron los filósofos que, por no comprender la lucha de la historia, no tenían la menor idea del combate de la masa contra el Espíritu, combate que constituyó la esencia de toda la historia pasada."

Al ejercerse en el dominio de la teoría pura, donde podía determinar a su antojo la marcha de la Historia, la crítica absoluta planeaba con soberano desenfado por encima de las contingencias de la vida real.

Esa crítica absoluta, que limitaba su actividad a observaciones irónicas sobre los acontecimientos y sobre los partidos, resultaba tanto menos peligrosa de ejercer cuanto que dirigía muy prudentemente sus ataques, no contra el gobierno prusiano, sino contra el liberalismo y el comunismo. Liquidaba al primero diciendo que era la expresión de la conciencia burguesa, es decir, una forma particular y por ello imperfecta de la Conciencia universal; en igual forma liquidaba el comunismo, al que atacaba con mayor fuerza aún que el liberalismo.<sup>37</sup>

Al dar a la crítica un carácter absoluto, los "Liberados" le asignaban como tarea extraer la esencia misma de las cosas por medio de la superación de todas las manifestaciones particulares de la Conciencia universal, que para ellos remplazaba la Idea absoluta de Hegel. En tanto que ésta reunía lo real y lo racional, y realizaba su esencia en el desarrollo dialéctico de su ser, la Conciencia universal la realizaba superando, a la manera del Yo de Fichte, todas las manifestaciones particulares de su ser. Al transformar así el desarrollo dialéctico —que en Hegel tenía un carácter objetivo— en un desarrollo subjetivo, determinado por la actividad de la Conciencia universal, la Crítica absoluta, como encarnación de ésta,<sup>38</sup> se hacía la ilusión de poder modificar a su antojo el mundo y determinar así la marcha de la historia. Como en realidad no contaba con medio alguno para detener el mundo real y por lo tanto no podía plantearse objetivos positivos, esa crítica se conformaría con una lucha ilusoria contra un mundo que era incapaz de transformar.

Señalaba la terminación de la evolución política e intelectual de los Liberados. Al no hallar, después de la represión de que había sido víctima el liberalismo a fines de 1842, apoyo alguno en la burguesía, particularmente débil en Berlín, los Liberados, renegando de su propio pasado, durante el cual habían combatido el Estado reaccionario prusiano, daban ahora a su acción un carácter reaccionario, y tenían miramientos con ese Estado y lo justificaban, condenando la lucha llevada contra él.<sup>39</sup>

La *Gaceta general literaria* halló poco eco entre los intelectuales, y ninguno entre la masa, lo que, por lo demás, fue para sus redactores un motivo de orgullo.

Bruno Bauer, que ni siquiera había logrado el concurso de todos los Liberados

<sup>37</sup> Sobre la crítica del liberalismo, cf. *Gaceta general literaria*, cuaderno 3º, febrero de 1844, Carl Reichardt. Defensa de su libro *La burguesía prusiana*. Cf. *ibid.*, cuaderno 4º, marzo de 1844. E. Jungnitz, *Revista mensual para la literatura y la vida pública de Biedermann*, 1842-1843. En estas críticas nunca se citaba el nombre de Marx, aunque en gran medida estaban dirigidas contra la *Gaceta renana* y los *Anales franco-alemanes*.

<sup>38</sup> Después de haber separado la realidad de la Idea reduciendo ésta a la Conciencia universal, los "Liberados" daban ahora a la conciencia universal un carácter subjetivo, encarnándola en algunos individuos escogidos, en una aristocracia intelectual que oponían a la masa, lo que permitiría a Stirner, al llevar el individualismo y el subjetivismo a sus consecuencias extremas, reducirlo todo al Yo y a su actividad.

<sup>39</sup> Cf. *Gaceta general literaria*, cuaderno 10º, setiembre de 1844, págs. 10-20. B. Bauer, "Los folletos literarios de Königsberg". En este artículo, en el cual polemizaba con los liberales de Königsberg, B. Bauer pretendía que no era posible oponer el pueblo al Estado, puesto que estaba incluido en éste.

y que debió contentarse, aparte de su hermano y de J. Faucher,<sup>40</sup> con colaboradores de segundo orden como E. Jungnitz,<sup>41</sup> Szeliga,<sup>42</sup> C. E. Reichhardt<sup>43</sup> y F. Beck;<sup>44</sup> veía además levantarse contra la *Gaceta general literaria* dos revistas competidoras publicadas por L. Buhl:<sup>45</sup> la *Revista mensual de Berlín*<sup>46</sup> y las *Hojas de Alemania del Norte*, de igual tendencia que la *Gaceta general literaria*.<sup>47</sup>

Así fue como en la "Carta abierta" que servía de prefacio a la *Revista mensual de Berlín*, L. Buhl anunciaba su intención de combatir a todos los partidos

<sup>40</sup> Julius Faucher (1820-1878). Sus artículos en la *Gaceta general literaria* se distinguían de los otros por una documentación más sólida.

<sup>41</sup> Ernst Jungnitz (muerto en 1848) publicó en 1843 un libro sobre *La Religión y la Iglesia en Francia hasta la disolución de la Asamblea Constituyente*. En 1844 escribió dos libros: *La Religión y la Iglesia en Francia desde la disolución de la Asamblea Constituyente hasta la caída de Robespierre*, e *Historia de la vida religiosa en Alemania en el siglo XVIII*. En 1847 publicó, en colaboración con los hermanos Bauer, la *Historia de la Revolución francesa hasta la fundación de la República*.

<sup>42</sup> Szeliga, seudónimo de Franz Zychlin von Zychlinski (1816-1900), oficial prusiano que fue luego general de infantería.

<sup>43</sup> Carl Ernst Reichhardt, impresor y encuadernador, publicó a comienzos de 1844 un folleto, *La burguesía prusiana vista por un hombre del pueblo*, en el cual expresaba el descontento de los artesanos. Fue prohibido por la censura, pero consiguió que se le levantara la prohibición mediante un memorial en el que confirmaba su lealtad y elogiaba la censura.

<sup>44</sup> Fritz Beck era el poeta del grupo, con gran perjuicio, por lo demás, para la poesía. Cf. *Gaceta general literaria*, cuaderno 4º, marzo de 1844. F. Beck, "Canción de un sastre".

<sup>45</sup> Ludwig Buhl (nacido en 1814, muerto a principios de la década del ochenta) participó activamente en el movimiento de la izquierda hegeliana, y se plegó al individualismo de B. Bauer y de Stirner. Traducía entonces la *Historia de diez años*, de L. Blanc, publicada en Berlín en 1844 y 1845.

<sup>46</sup> La *Revista mensual de Berlín* (*Berliner Monatschrift*) fue prohibida por la censura. Apareció, en forma de libro, en Mannheim, en 1844, y contenía una parte de los artículos destinados a la revista *El patriota* y suprimidos por la censura. Extracto del índice: L. Buhl. "Carta abierta"; "Los juicios del tribunal superior de la censura"; M. Stirner. "Observaciones provisionales sobre el Estado basado en el amor"; L. Buhl. "El carácter verdadero de la Constitución basada en los 'Estados'"; Gravel. "Memoria sobre la organización de la administración prusiana y sus defectos"; E. Bauer. "Sobre el sentimentalismo"; E. Meyen. "Consideraciones sobre la importancia y las tendencias del movimiento alemán"; L. Buhl. "Una cuestión de propiedad y de derecho"; M. Schmidt (Stirner). "E. Sue, *Los misterios de París*".

<sup>47</sup> *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung*, publicadas de julio de 1844 a abril de 1845. Extracto del índice:

Cuaderno 1º, julio de 1844. "Nuevas revistas críticas", *Anales franco-alemanes*, de A. Ruge; "Revista trimestral", de C. Wigand; "Dos apóstoles del último Evangelio de la humanidad"; Th. Mundt; "Historia de la sociedad, su desarrollo reciente y sus problemas"; K. Grün, "La verdadera cultura".

Cuaderno 2º, agosto de 1844. Szeliga, Crítica de la obra *Este libro pertenece al rey*, Th. Mugge, *Wilhelm Weilling. La nueva generación*.

Cuaderno 3º, setiembre de 1844. E. Bauer: "Un apóstol más. La literatura alemana en Francia".

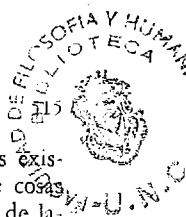
Cuaderno 4º, octubre de 1844. L. Feuerbach. Köppen, "P.-J. Proudhon", 1er. artículo.

Cuaderno 5º, noviembre de 1844, Köppen, "P.-J. Proudhon", 2º artículo. (K.) "La organización del trabajo".

Cuaderno 6º, diciembre de 1844. "Reunión de la asociación local berlinesa para la ayuda de las clases laboriosas".

Cuaderno 9º, marzo de 1845. Szeliga. "Lo Único y su propiedad, de Stirner".

Cuaderno 10º, abril de 1845. "La ayuda a las clases laboriosas".



políticos, porque eran incapaces de criticar radicalmente el estado de cosas existente: "La lucha que desarrollamos está dirigida contra todo el estado de cosas presente. ¿Cómo podíamos asociarnos a aquellos que tienen siempre a flor de labios la palabra progreso, pero que demuestran ser incapaces de deshacerse de este estado de cosas? Rechazamos a todos los que luchan contra éste de una manera formal, pero que no rompen con él y que, por falta de valor y de principios, no pueden alcanzar la libertad [...] No queremos remplazar una forma de Estado por otra, y no hemos formado un partido, porque nuestro fin es sólo convencer. Liberados de todo vínculo, podemos, por nuestra posición puramente histórica, reivindicar el derecho a la libre investigación y esperar, manteniéndonos así fuera de los partidos, escapar a las persecuciones [...] ¿Por qué no podría realizarse aquí una alianza semejante a la que se constituyó en Francia entre legitimistas y republicanos? El hecho de combatir el racionalismo y el liberalismo del "Justo término medio", ¿no tendría que asegurarnos la benevolencia del gobierno?"

"Al reclamar para nosotros una autonomía absoluta, jamás podía ocurrirnos la idea de decidir respecto de los demás. Nuestro principio es que cada uno sea su propio soberano y dicte su propia ley. No nos corresponde decidir si la realización de esta exigencia es posible o imposible, cercana o lejana [...], nos basta con que sea necesaria para que se pueda hablar de verdadera libertad."<sup>48</sup>

Estas hermosas palabras sobre la crítica absoluta y la verdadera libertad, que ocultaban el temor del pequeño burgués en lo referente a emprender auténticos combates,<sup>49</sup> en realidad apoyaban, a pesar de sus aires ultrarrevolucionarios, la política reaccionaria del gobierno prusiano. Uno de los colaboradores de las *Hojas de Alemania del Norte*, F. Köppen, antiguo amigo de Marx, llegaría inclusive a defender la censura diciendo que la interdicción de toda crítica radical y grosera obligaba al escritor a expresar sus ideas en forma más velada y que por otra parte la crítica, al mantenerse al margen de la política, podía muy bien acomodarse a la censura.<sup>50</sup> Por lo demás lo lograron tan bien, que después de la publicación del primer número de la *Gaceta general literaria* el censor pudo declarar que semejante prensa no constituía peligro alguno para el gobierno.<sup>51</sup>

El anarquismo, hacia el que se inclinaban los "Liberados", tenía entonces su teórico en Max Stirner, quien en su libro *Lo Único y su propiedad*, aparecido en

<sup>48</sup> Cf. *Revista mensual de Berlín*, págs. 2, 3, 7, 8, 10.

<sup>49</sup> Cf. G. Mayer, *Zeitschrift für Politik*, 1920, 3er. fasc., pág. 435. "Viendo que se habían aventurado demasiado en la atmósfera peligrosa de la política [...], estos revolucionarios de zapatillas y bata declararon con énfasis que la política era una ocupación de orden inferior, y que la única función digna de un espíritu libre y de la crítica absoluta era la abolición teórica del estado de cosas existente."

<sup>50</sup> Cf. *Hojas de la Alemania del Norte*, cuaderno 2º, agosto de 1844. "Correspondencia de Berlín, 26 de julio", pág. 88. "La crítica se eleva por encima de las pasiones y de los sentimientos, no conoce frenesí ni odio por o contra nadie. Por ello no se alza contra la censura para luchar contra ella"; pág. 89, "La crítica no tiene objetivo positivo, ni carácter práctico, por lo cual no se le puede exigir que combata la censura para asegurar la libertad de prensa."

<sup>51</sup> Observaciones del censor sobre el primer cuaderno de la *Gaceta general literaria*: "Por lo que se refiere a la tendencia de los tres artículos, se puede decir en forma general que los tres están penetrados de un espíritu puramente negativo, sin que por ello su contenido merezca ser censurado."



noviembre de 1844, desarrolló las consecuencias extremas del individualismo.<sup>52</sup> Había expuesto los principios iniciales en un artículo: "Observaciones provisionarias sobre el Estado basado en el amor", publicado en la *Revista mensual de Berlín*.<sup>53</sup> En el prefacio de esa revista L. Buhl sostenía que en lugar de atacar directamente al Estado, como adversario de la libertad, se llegaba al mismo resultado señalando que ninguna forma de Estado y de Constitución respondía al concepto de libertad.<sup>54</sup> Partiendo de esa concepción, Stirner exponía en su artículo que tanto el Estado revolucionario como el cristiano oprimían la libertad. En el Estado revolucionario, decía, el ciudadano está privado de libertad, debido a su sumisión absoluta al Estado. El Estado cristiano, basado en el amor, suprime igualmente la libertad, porque el amor exige que uno ponga su actividad, no al servicio de su individualidad, de su Yo, sino al servicio del prójimo, lo que conduce, por parte de ese Estado, a un avasallamiento aún mayor del individuo.<sup>55</sup>

De esta crítica del Estado revolucionario y del Estado cristiano, Stirner llegaba

<sup>52</sup> Cf. E. von Hartmann, *Fenomenología de la conciencia moral*, Berlín, 1879, pág. 804. "Vemos aquí cómo el valor absoluto asignado por Stirner al Yo es la consecuencia práctica del monismo subjetivo de Fichte, quien colocándose en un punto de vista ético idealista, no podía concebir y menos aún adoptar las consecuencias que implicaban su filosofía."

<sup>53</sup> Cf. *Revista mensual de Berlín*, págs. 34-49. M. Stirner, "Observaciones provisionarias sobre el Estado basado en el amor". Artículo reproducido en J. H. Mackay, *Pequeños escritos de Max Stirner y su respuesta a las críticas de su libro "Lo Único y su propiedad"* (1842-1847), Berlín, 1898, págs. 71-80.

<sup>54</sup> Cf. *Revista mensual de Berlín*, texto citado por J. H. Mackay, *op. cit.*, t. I, pág. 118. "Sabíamos que un poder que se apoya en el principio de autoridad no podría tolerar una crítica que destruyera el estado de cosas existente. Por ello, nos dimos por tarea analizar las bases y pretextos de ese poder: Estado, ley, derecho, orden legal, progreso legal, religión, nacionalidad, patriotismo, etc. Si bien no podíamos atacar al Estado mismo, mostrando que era un instrumento de opresión, llegábamos sin embargo al mismo resultado manifestando que todas las formas de Estado y todas las Constituciones existentes no respondían al verdadero concepto de libertad."

<sup>55</sup> Cf. M. Stirner: "Observaciones provisionarias sobre el Estado basado en el amor". *Revista mensual de Berlín*, págs. 45-47.

"Comparemos el amor con la autonomía o la libertad. En el amor el hombre se determina, se modela a sí mismo, pero lo hace no por amor a sí mismo, sino por amor al prójimo. Esa autodeterminación también depende del prójimo, es también determinación por el prójimo. El hombre libre, por el contrario, no se determina ni para ni por el prójimo, sino sólo para y por él. Sólo se considera a sí mismo y encuentra en sí el impulso necesario para una autodeterminación que le permite actuar a la vez racional y libremente. Ser determinado por el prójimo o, al contrario, por sí mismo, e inspirarse por ello en el amor, o, al contrario, en la razón, son dos cosas absolutamente diferentes. El amor descansa en el principio de que todo lo que se hace, se hace por amor al prójimo; la razón, en el principio de que se actúa sólo por sí; en el primer caso, lo que me hace actuar es la consideración del prójimo; en el segundo, yo mismo constituyo el móvil de mis actos. El que está determinado por el amor actúa por amor a Dios, a sus hermanos, etc., no tiene voluntad propia; el que está determinado por la razón no quiere realizar otra voluntad que la suya, sólo respeta a quien tiene una voluntad propia y no a quien obedece la voluntad ajena. El amor tiene ciertamente razón contra el egoísmo, porque es más noble hacer propia la voluntad ajena y realizarla que obedecer a un deseo provocado por un objeto cualquiera, más noble dejarse determinar por el prójimo que tener una verdadera determinación propia; pero el amor no tiene razón contra la libertad, porque no existe autodeterminación sin libertad. El amor es la forma superior y más bella de la opresión del hombre por sí mismo, la manera más gloriosa de sacrificarse y destruirse, la más dulce victoria sobre el egoísmo, pero al quebrar la voluntad personal, no permite que se desarrolle la voluntad, que es lo único que confiere al hombre su dignidad de hombre libre."

a la conclusión de que todas las formas de Estado eran igualmente condenables, porque todas tenían como consecuencia necesaria la supresión de la libertad.

Después de esta crítica del Estado, en un artículo sobre *Los misterios de París* de Eugenio Sue, igualmente aparecido en la *Revista mensual de Berlín*, Stirner se alzaba contra el cristianismo social, muy en boga entonces, diciendo que el efecto principal de éste era hacer que el oprimido se sometiera a su destino. Por lo demás, demostraba ser incapaz de dar una solución positiva tanto al problema político como al social, y se conformó con afirmar que el Estado y la sociedad burguesa estaban atacados de gangrena a tal punto, que se disolverían por sí mismos.<sup>56</sup>

Después de haber denunciado que el Estado y la sociedad eran dos potencias superiores que, como la religión, dominan y oprimen al hombre que las crea, Stirner exponía en su libro *Lo Único y su propiedad* que el Yo, con su voluntad y su actividad ilimitadas, absolutas, constituye la única realidad humana verdadera.<sup>57</sup> Al no conceder solamente valor al Yo, celebraba el egoísmo como el principio fundamental de la actividad humana y rechazaba todo lo que se oponía a él, pretendiendo imponerle deberes en nombre de un principio superior. Nuevo iconoclasta, derribaba todos los ídolos: Dios, el Espíritu del mundo de Hegel, el Estado, la sociedad, y también la Esencia humana de Feuerbach y la Conciencia universal de B. Bauer, en las que veía nuevas encarnaciones de la Idea absoluta de Hegel. Sus ataques más virulentos estaban dirigidos contra el liberalismo y contra el comunismo, a los que reprochaba sacrificar el individuo a abstracciones tales como el Estado o la sociedad.

Como la crítica de B. Bauer, la de Stirner sólo contenía desprecio por la realidad económica, política y social. Remplazaba el mundo real por un mundo ilusorio y hacía de la historia una fantasmagoría.

Esa crítica desprendida de toda realidad, que flotaba en el Absoluto, con un sentimiento de ironía y de piedad por todas las contingencias, era la negación misma de todos los esfuerzos realizados por los "Jóvenes Hegelianos" para participar en el movimiento progresista. Marx y Engels no podían admitir esa abdicación, y en *La Sagrada Familia* primero, y después en *La ideología alemana*, desenmascararían en forma despiadada la *Crítica crítica*, que, a pesar de su tono altanero, intransigente y soberbio, no era otra cosa que impotencia y esterilidad.

## MARX Y RUGE

Con su adhesión al comunismo, Marx rompería, no sólo con los "Liberados", sino también con Ruge y los demócratas de su estilo, que no mezquinaban concesiones verbales a la clase obrera siempre que pudieran confundir el comunismo con un humanismo vago, pero que tomaban resueltamente posición contra ella no bien comprendían la verdadera naturaleza del comunismo.

La controversia a propósito de Herwegh, que había separado a Marx de Ruge en el momento de la desaparición de los *Anales franco-alemanes*, sólo fue el mo-

<sup>56</sup> Cf. J. H. Mackay, *op. cit.*, pág. 101. Sobre esta crítica de los *Misterios de París*, por Stirner, cf. la crítica de Marx de ese libro en *La Sagrada Familia*; cf. capítulo III de este tomo.

<sup>57</sup> M. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*. O. Wigand, Leipzig, 1844.

tivo accidental de su ruptura, cuya razón verdadera era su diferencia, ahora total, de concepciones, que su común adhesión al humanismo había velado durante cierto tiempo.<sup>58</sup>

Al interpretar el humanismo como expresión del principio de libertad, Ruge lo oponía a la vez al comunismo, que concebía como una manifestación del egoísmo en el plano social, provocada por la envidia y la avidez de los desposeídos, y al patriotismo, en el cual veía una manifestación del egosímo en el plano nacional.<sup>59</sup>

Asociaba el humanismo al cosmopolitismo,<sup>60</sup> pensaba que sería realizado por la educación y la instrucción, que eran para él los únicos medios de asegurar la emancipación verdadera de los hombres, emancipación que, en su opinión, no debía significar amenaza alguna para la sociedad burguesa y la propiedad privada.<sup>61</sup>

Al negar a los obreros y artesanos la capacidad de emanciparse por sus propias fuerzas, les reprochaba su falta de cultura y su egoísmo, que los llevaba a reclamar una igualdad que terminaba en un nivelamiento por lo bajo de toda la sociedad.<sup>62</sup>

Después de su ruptura con Marx, su aversión al comunismo se transformó en verdadero odio. En sus cartas expresaba, con creciente virulencia, su cólera y su rabia contra los adeptos al comunismo, en particular contra los comunistas alemanes.<sup>63</sup> Son, escribía, hombres limitados y ávidos, muy apegados al dinero, que

<sup>58</sup> Cf. artículo de F. Engels sobre C. Marx, en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*. Jena, 1889-1894, t. IV, págs. 1130-1134: "El fracaso [de los *Anales franco-alemanes*] se debió a las grandes dificultades para su difusión en Alemania y también a las profundas divergencias de principios que surgieron entre los dos redactores en jefe. Ruge seguía siendo partidario de la filosofía hegeliana y del radicalismo político, mientras que Marx emprendía el estudio de la economía política, de los socialistas franceses y de la historia de Francia."

<sup>59</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 356. Carta a Stahr. París, 28 de mayo de 1844: "¿Tienen patria la verdad y la libertad, y no es acaso la tierra toda el único marco digno del Espíritu que se libera transformándola? La patria es el símbolo de la división de los pueblos, la libertad el de su reconciliación."

Cf. *ibid.*, pág. 361, Carta a Fleischer, 9 de julio de 1844. "La razón política de destruir todo patriotismo es la libertad [...] Sin la destrucción del patriotismo, Alemania no puede ser ganada para la libertad."

Cf. Ruge, *Obras completas*, 2ª edición, Mannheim, 1847, t. VI, págs. 273 y sigs., *El patriotismo*.

<sup>60</sup> Cf. Ruge, *Polemische Briefe* (*Cartas polémicas*), Mannheim, 1847, págs. 371, 374 y 379.

<sup>61</sup> Cf. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 346. Carta a Feuerbach, París, 15 de mayo de 1844: "Pero el problema fundamental sigue siendo siempre el mismo: cómo generalizar la educación, cómo realizar la emancipación de cada individuo? Este es, en mi opinión, el eterno problema de la historia, y es bueno que se esté tratando ahora de resolverlo directamente."

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, pág. 359. Carta a Fleischer, París, 9 de julio de 1844: "Los artesanos alemanes que sólo quieren suprimir la propiedad porque ellos no poseen nada, son tan incapaces de transformar el estado de cosas existente como lo fueron los miembros de la *Bürgerschaft*."

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, pág. 372. Carta a su madre, París, 12 de noviembre de 1844: "La tendencia repugnante, egoísta, personal, que han seguido aquí los comunistas, como la siguieron en Berlín los Liberados, despierta en mí horror por esa canalla." Cf. *ibid.*, pág. 342. Carta a su madre, París, 28 de marzo de 1844: "Los peores son los comunistas alemanes, que pretenden liberar a todas las personas convirtiéndolas en artesanos, y que quieren reemplazar la propiedad privada por la comunidad de bienes y una equitativa repartición

esperan del comunismo la fortuna y en quienes el misticismo religioso se une a las más bajas inclinaciones.<sup>64</sup> Su crítica era particularmente virulenta respecto de Marx, frente al cual se dejaba llevar por los peores insultos, si bien le reconocía algún talento.<sup>65</sup> Ese odio lo llevó a prohibir a Froebel, en tanto que socio comanditario del *Comptoir littéraire*, que publicara los libros de Marx, con la esperanza de empujar a éste a la miseria.<sup>66</sup>

## MARX Y HERWEGH

Sin llegar, como con Ruge, a una ruptura, las relaciones de Marx con el poeta Herwegh también se debilitaron. Aquél lo había conocido en Colonia, durante el viaje de éste por Alemania a fines de 1842. Expulsado de Suiza a principios de 1843, Herwegh fue, luego de su casamiento con Emma Sigmund, hija de un rico comerciante berlinés, al sur de Francia en viaje de bodas. Luego, después de una corta estada en Ostende, donde conoció a Engels, se dirigió a París, donde permaneció hasta agosto de 1844.<sup>67</sup> Herwegh estimaba mucho a Marx, a quien entonces ayudó,<sup>68</sup> pero como Ruge, aunque en grado menor, sentía aversión por la dureza implacable con que Marx llevaba adelante la lucha revolucionaria.<sup>69</sup>

de las riquezas, pero que, mientras tanto, están ellos mismos muy apegados a la propiedad privada, y en particular al dinero."

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, págs. 358 y sigs. Carta a Fleischer, París, 9 de julio de 1844. Cf. *ibid.*, pág. 404. Carta a R. Prutz, 14 de enero de 1846.

<sup>65</sup> Cf. *Correspondencia*, t. I, pág. 367. Carta a su madre, París, 6 de octubre de 1844: "Marx es un individuo enteramente vulgar y un judío insolente."

Cf. *ibid.*, pág. 381. Carta a Fleischer, 6 de diciembre de 1844: "Marx se proclama comunista, pero en realidad no es más que un fanático del egoísmo. Degollaría, tal como un nuevo Babeuf, rechinando los dientes y riéndose burlonamente, a todos cuantos se atravesaran en su camino."

Cf. *Tägliche Rundschau*, Unterhaltungsbedage, núm. 168, 22 de julio de 1921. Carta de Ruge a Max Dunker, París, 29 de agosto de 1844: "Marx causa horror a los franceses por su cinismo y su arrogancia. Piensa que toda la civilización francesa debe perecer, y como la nueva humanidad al principio sólo podría ser inhumana y bestial, él mismo ha adoptado esas cualidades. Los obreros franceses son infinitamente más humanos que ese humanista que ha roto con la humanidad. Si no se arruina a sí mismo con su vida desordenada, con su orgullo y con el exceso de trabajo, y si no pierde, al querer afirmar su originalidad como comunista, todo sentido de las formas simples y nobles, se puede aún esperar algo de su gran sapiencia e inclusive de su poco inescrupulosa dialéctica."

<sup>66</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 379. Carta a Fröbel, París, noviembre de 1844: "Mientras sea yo socio comanditario del *Comptoir littéraire*, no debe usted publicar libros de Marx, si éste se lo pidiera. Sin duda conoce usted mis relaciones con ese individuo."

<sup>67</sup> Cf. Informe de la policía sobre la estada de Herwegh en París. *Archivos secretos de Estado*. Actas del Ministerio del Interior concernientes a las asociaciones revolucionarias de artesanos (1841-43). R. 77, D. núm. 10. "Herwegh, el poeta de las *Poesías de un ser Viviente*, se encuentra aquí actualmente, frecuenta mucho a Venedey [uno de los fundadores de la "Liga de los Proscritos"] y al parecer ha de permanecer aquí algún tiempo."

<sup>68</sup> Cf. V. Fleury, *El poeta Herwegh* (1817-1875), París, s./t., pág. 126.

<sup>69</sup> Cf. *Correspondencia de G. Herwegh*, publicada por Marcel Herwegh, 2ª ed., Munich, 1898, pág. 328. "Carlos Marx tenía una fisonomía expresiva, ojos oscuros, no muy grandes pero brillantes [...] una abundante cabellera negra sombreaba su frente. Habría podido encarnar perfectamente al último escolástico. Trabajador incansable y muy erudito,

Como Ruge y Froebel, había aceptado el comunismo mientras pudiera confundirse con un vago humanismo, pero lo rechazó, como aquéllos, no bien se le presentó bajo la forma de doctrina revolucionaria del proletariado.<sup>70</sup> Lo que predominaba en él, como en los demócratas burgueses del tipo de Ruge y de Froebel, era un liberalismo teñido de individualismo anarquizante, que él sólo quería limitado por un vago sentimiento de solidaridad humana.<sup>71</sup>

Después de haberlo defendido contra el juicio severo de Ruge, Marx se daba cuenta ahora que Ruge no se había equivocado del todo en su apreciación, porque Herwegh se dejaba arrastrar cada vez más por la vida mundana de París y se apartaba de la lucha política.<sup>72</sup>

Al mismo tiempo que perdía su fuerza revolucionaria, declinaba su genio poético, y ya no volvería a encontrar los acentos líricos que habían hecho de él el bardo de la juventud progresista alemana.<sup>73</sup>

Marx se alejaba por entonces igualmente de Karl Heinzen, antiguo colaborador de la *Gaceta renana*, quien, como Ruge y Herwegh, se convertía en un adversario del comunismo.<sup>74</sup>

---

conocía el mundo más en teoría que por la práctica. Tenía plena conciencia de su valor [...] Los sarcasmos con que perseguía a sus adversarios [...] tenían el hielo y el filo del hacha del verdugo."

<sup>70</sup> Cf. V. Fleury, *op. cit.*, pág. 341. Carta de L. Feuerbach a Kriege, 1845: "Percebo en él [Herwegh] un alma hermana. Es profundamente libre, grave y alegre. Comunista como yo, en el fondo, no en la forma. Nada del comunista de profesión, ortodoxo, doctrinario, intransigente. Todo es noble en su comunismo, nada es vulgar, porque, ¡ay!, las diferencias en la naturaleza humana se manifiestan aquí como en otra parte." Cf. V. Fleury, *Obras póstumas de G. Herwegh*, Saint-Etienne, s./t., pág. 86. Cuaderno de notas de 1842-1843: "Odio a los reyes y al populacho; en ambos el hombre, en forma diferente, queda abolido"; pág. 87: "Odio lo absoluto, comunismo o monarquía, ya sea que se cubra con una gorra o con un sombrero."

<sup>71</sup> Cf. V. Fleury, *Obras póstumas de G. Herwegh*. Cuaderno de notas de 1844, págs. 87-88: "Quería ser libre solo, pero es imposible. La libertad existe únicamente en la solidaridad. Ser libre significa hasta ahora, liberar [...] solidaridad en la libertad. No puedo ser libre sin vosotros, pero no tenéis derecho, por favor, de convertirlos en perros, de hacer de mí un perro. Por ello quiero destruirlos, y ese es el derecho de la individualidad [...] La libertad no existe en partido alguno. Por ello necesito, para hallarla, elevarme por encima del mío. Quiero salvaguardar mi futuro y no enterrarme en un partido."

<sup>72</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 363. Carta a J. Stahr, París, 11 de julio de 1844: "Herwegh [...] que ahora advierte que su lirismo resultó impotente para hacer surgir en Alemania el entusiasmo por la libertad, se deja arrastrar por la más triste indiferencia. Hace una vida de gran señor y persigue a señoras mayores con sus asiduidades. Ya no puede crear nada. Las perturbaciones comunistas en Silesia habrían debido inspirarlo, pero también en esto se dejó adelantar por Heine." Cf. *ibid.*, pág. 451. Carta de Ruge a Fleischer, 20 de mayo de 1844: "Herwegh no es un filósofo. Gira como el viento. Está infinitamente hastiado y carece en absoluto de firmeza de carácter."

<sup>73</sup> Cf. F. Mehring: *Beiträge zur Literaturgeschichte (Contribución a la historia de la literatura alemana)*, Berlín, 1948, pág. 135. En 1847, Heine escribía a propósito de Herwegh: "Tenía cierto don poético que supo aprovechar muy bien; ahora es pobre y vacío como un pródigo al final de su carrera. En adelante se verá obligado a callar y a vivir de su gloria pasada."

Esto no era exacto, porque, sin volver a ser el poeta revolucionario que fue, Herwegh participaría aún activamente en la revolución de 1848 y en la formación del movimiento socialista en Alemania, en la década del sesenta.

<sup>74</sup> Karl Heinzen (1809-1880), empleado de 1840 a 1843 en la Compañía Renana de Ferrocarriles, en Colonia, se convirtió en 1842 en un activo colaborador de la *Gaceta renana* y de la *Gaceta general de Leipzig*. Empleado, de febrero a agosto de 1844, en una

## MARX Y E. HEINE

Las relaciones de Marx con E. Heine se hicieron, por el contrario, cada vez más estrechas y amistosas. A diferencia de Herwegh, cuyo genio poético estaba en declinación, Heine componía entonces sus mejores poemas satíricos en París, adonde había emigrado después de la Revolución de 1830 para escapar a la reacción.<sup>75</sup> Bajo la influencia del sansimonismo,<sup>76</sup> en un primer momento se interesó más por el problema social, que le parecía más importante que los problemas políticos.<sup>77</sup>

Contrariamente a Börne, quien pensaba que el pueblo se emanciparía con la caída de los reyes y el establecimiento de la república, consideraba que la emancipación del pueblo era una cuestión de naturaleza esencialmente económica y social, y que sólo podría resolverse mediante una profunda transformación de la sociedad.<sup>78</sup>

compañía de seguros contra incendios, publicó un libro, *La burocracia prusiana*, en el cual criticaba a ésta violentamente. El libro fue confiscado y su autor perseguido. Para escapar a la cárcel, se trasladó a Bélgica, donde publicó un nuevo libro, *Steckbrief* (*Carta Real*), Schaeferbeck, 1844, en el cual estigmatizaba a la vez a la administración y a la justicia prusianas. Después de haber mantenido, al principio, relaciones amistosas con Marx, se convertiría en uno de sus más feroces enemigos. Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, págs. 321-322. Carta de Heinen a C. Marx, Aix-la-Chapelle, 16 de febrero de 1844. En esta carta le ofrecía a Marx, amistosamente, colaborar en los *Anales franco-alemanes*.

<sup>75</sup> *Correspondencia de Heine*, publicada por F. Hirth, Munich y Berlín, 1917, t. II, pág. 39. Carta de Heine a Varnhagen von Ense, 16 de julio de 1833: "Tenía que elegir entre abandonar las armas o combatir toda mi vida. Elegí esta última alternativa, y no sin preocupación. Si tomé las armas, fue porque me obligó a ello el desprecio de aquellos a quienes ciega el espíritu de casta. Toda la orientación de mi vida estaba ya determinada por mi cuna."

<sup>76</sup> Heine ya había sido ganado, antes de su partida para París, por el sansimonismo, cuyo órgano *El globo* leía. (Cf. *Correspondencia*, op. cit., t. I, pág. 540. Carta a Moses Moser, Potsdam, 22 de abril de 1829.) Frecuentó en París a los redactores de ese diario, y hasta el final de su vida mantuvo relaciones con los jefes sansimonianos Michel Chevalier y Prosper Enfantin, a quien dedicó su libro sobre Alemania.

<sup>77</sup> Cf. E. Heine, *Obras completas*, publicadas por E. Elster, Leipzig, Viena, 1890, t. III, págs. 275-276; *Viaje de Munich a Génova* (1830): "¿Cuál es la gran tarea de nuestra época? [...]: la emancipación del mundo entero, en particular de Europa, que, ya mayor de edad, se libera de la tutela de los privilegiados, de la aristocracia. Algunos filósofos reniegan de la libertad y tratan de forjar los argumentos más sutiles para demostrar que millares de hombres sólo fueron creados para servir de bestias de carga a unos millares de caballeros privilegiados; no podrán convencernos mientras no logren, como dice Voltaire, probar que los unos nacieron con monturas en la espalda y los otros con espuelas en los talones [...]. La Revolución fue la señal de la liberación de la humanidad [...]. También nosotros queremos vivir y morir en esta religión de la libertad."

<sup>78</sup> Cf. *Correspondencia*, Berlín, 1906, t. II, pág. 36. Carta de Heine a H. Laube, 10 de julio de 1833. "Estas cuestiones [los problemas esenciales de la revolución] no se refieren a las formas de gobierno, ni a las personas, ni al establecimiento de la república o a la limitación de los poderes de la monarquía, sino que conciernen al bienestar material del pueblo. La religión espiritualista fue saludable y necesaria mientras la mayor parte de la humanidad vivía en la miseria y sólo tenía como consuelo la religión celestial. Pero después que el progreso de la industria y de la economía permitieron arrancar a los hombres de la miseria, desde entonces [...] usted me comprende. Y la gente nos comprenderá cuando le digamos que de ahora en adelante comerá carne de vaca en lugar de papas, que trabajará menos y bailará más. Créame, los hombres no son asnos."

Cf. *ibid.*, pág. 61. Carta de Heine a H. Laube, Boulogne-sur-Mer, 23 de noviembre

Luego de compartir, al principio, las concepciones de los sansimonianos, quienes veían en el desarrollo de la industria el único medio de asegurar el bienestar del pueblo y consideraban a los obreros e industriales como un grupo homogéneo, unido por los mismos intereses y que no se interesaba en las luchas de clase engendradas por el régimen capitalista, pronto adquirió la noción del papel determinante de las luchas de clase en el desarrollo de la historia y vio, en los socialistas primero y después en los comunistas, a los héroes de los tiempos modernos destinados a liberar a la humanidad.<sup>79</sup>

Este era uno de los temas principales de los artículos que enviaba a la *Gaceta general de Augsburgo*, y en los que subrayaba el papel histórico que pronto desempeñaría la clase obrera.<sup>80</sup>

Aunque convencido de la inevitabilidad de una revolución social y del triunfo final del comunismo, Heine no podía desprenderse de cierta aversión hacia éste, producto de su temperamento aristocrático<sup>81</sup> y del temor que le causaba la dominación del pueblo, que significa para él el fin de lo que le era más querido, el fin de la belleza y del arte.<sup>82</sup> Ello explica que al principio de su estada en París

---

de 1835: "Hay que hacer una distinción muy clara entre los problemas políticos y los sociales. En los primeros se puede hacer todas las concesiones que se quiera, porque las formas políticas de Estado y de gobierno sólo son medios; monarquía o república, Constitución democrática o aristocrática, son cosas en sí mismas indiferentes, mientras el combate por los principios vitales, por el principio mismo de la vida, no haya sido zanjado."

<sup>79</sup> Cf. E. Heine, *Obras completas*, *Lutecio*, París, 1855, págs. 376-377. "Sí, Pierre Leroux es pobre, como lo fueron Saint Simon y Fourier, y la pobreza providencial de estos grandes socialistas enriqueció al mundo con un tesoro de pensamientos que nos abren nuevas perspectivas de goce y felicidad."

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*, *Lutecio*, *op. cit.* Prefacio, págs. XI y XII. "Si los republicanos ofrecían ya un tema muy espinoso al corresponsal de la *Gaceta de Augsburgo*, lo mismo sucedía, y en un grado muy superior, respecto de los socialistas y, para designar al monstruo con su verdadero nombre, de los comunistas. Sin embargo, logré abordar ese tema en la *Gaceta de Augsburgo*, aunque la *Gaceta*, que recordaba el antiguo dicho, 'No hay que pintar el diablo en la pared', suprimió algunas cartas. Pero no podía silenciar todas mis comunicaciones y, como lo dije, encontré la forma de tratar en sus prudentes columnas un tema cuya enorme importancia era completamente desconocida en esa época: pinté el diablo en la pared de mi diario y [...] le hice una buena propaganda. Los comunistas desparados y asilados en todos los países, y privados de una conciencia precisa de sus tendencias comunes, se enteraron por la *Gaceta de Augsburgo* de qué realmente existían, y aprendieron también, en dicha ocasión, su nombre verdadero, que era completamente desconocido a más de uno de los desheredados de la antigua sociedad. Por la *Gaceta de Augsburgo* las comunas dispersas de los comunistas recibieron noticias auténticas sobre el progreso incesante de su causa; se enteraron, con gran asombro, de que en modo alguno constituían una débil comunidad, sino el más fuerte de todos los partidos, que su día, es verdad, aún no había llegado, pero una espera paciente no es una pérdida de tiempo para hombres a quienes el futuro les pertenece."

<sup>81</sup> Cf. *Conversaciones con Heine*, publicadas por H. H. Houben, Porsdam, 1848, pág. 465. Recuerdos de Alex. Weill. "Yo era, dice Heine, un republicano sincero. Pero cuando vi a la hez de mi partido, zapateros y tipos que sirven a lo sumo para reparar orinales, pisotearme con sus zapatos enlodados, tutearme, tratarme de traidor y de judío, condenarme sin apelación mientras esperaban el momento de arrastrarme a la guillotina, si alguna vez caía el poder en manos de esos imbéciles; cuando vi esa casta de ranas surgir de sus setos y pantanos para hacer eco a los sapos y proclamar que su croar republicano era más precioso y sería más duradero que mis cantos de ruiseñor, me aparté de ellos con horror y me aproximé a la monarquía constitucional, que me basta ampliamente."

<sup>82</sup> Cf. E. Heine, *Prefacio de Lutecio*, *op. cit.*, pág. XII. "Esa confesión de que el futuro pertenece a los comunistas, la hice con una aprensión y una angustia extremas [...]"

se mantuviera más o menos al margen del movimiento político y social, y aparentemente se plegara a la monarquía constitucional de Luis Felipe, que, a decir verdad, pronto le parecería una de las fuerzas más viles de la dominación de clase.<sup>83</sup> A pesar de su aversión hacia los demócratas y los comunistas, contribuía en gran medida, con sus escritos, al desarrollo del pensamiento y del movimiento revolucionarios. Luego de señalar en su libro *De Francia* (1832) que a la era de las revoluciones políticas sucedería la de las revoluciones sociales, fue el primero en subrayar, en su *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, la profunda significación política de la filosofía idealista alemana, en la cual veía el reflejo ideológico del movimiento revolucionario francés.<sup>84</sup> Llamaba igualmente la atención sobre el cartismo, que consideraba un movimiento social de alcances más considerables aún que la Revolución francesa.

Después de la prohibición de sus libros en Prusia, en 1841, Heine participó más directa y activamente en las luchas políticas y sociales. Esta actitud estimuló su ardor combativo, y poco después escribía a su editor Campe, que residía en Hamburgo, que en adelante estaba decidido a desarrollar una lucha implacable contra el gobierno prusiano.<sup>85</sup> Poco más tarde escribió a H. Laube que había llegado el momento de participar activamente en la lucha emprendida por los *Anales de Ruge* y la *Gaceta renana*.<sup>86</sup>

En efecto, pienso con horror y espanto en la época en que estos sombríos iconoclastas tomarán el poder; con sus manos encallecidas destrozarán sin piedad todas las estatuas de la belleza, que me son tan queridas, estrellarán todas esas baratijas y perendengues, fantásticos productos del arte que tanto amó el poeta, destruirán mis bosquecillos de laureles y sembrarán papas [...]. ¡Ay!, mi *Libro de Cantares* servirá al almacenero para hacer cartuchos en los que pondrá café y tabaco para las ancianas del futuro. ¡Ay! Preveo todo esto y me siento presa de una indecible tristeza al pensar en la ruina con que el proletariado vencedor amenaza mis versos, que perecerán con todo el viejo mundo romántico. Y sin embargo, lo confieso con franqueza, ese mismo comunismo, tan hostil a todos mis intereses y a mis inclinaciones, ejerce sobre mi alma un encanto del que no puedo defenderme."

<sup>83</sup> Cf. F. Mehring, *Contribución a la historia de la literatura*, Berlín, 1948, pág. 172. "Como [Heine] odiaba desde el fondo del alma la antigua monarquía en la que dominaban los terratenientes y los sacerdotes, y la república le parecía igualmente odiosa a causa de la dominación de la masa, que él temía, la monarquía constitucional era la forma de Estado que lógicamente debía preferir, pero tenía un espíritu demasiado penetrante para no reconocer en ella una de las formas más despreciables de la dominación de clase." Cf. igualmente, P. Reimann, *Principales corrientes de la literatura alemana*, Berlín, 1956, pág. 699.

<sup>84</sup> Cf. F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 685. "¿Era posible que detrás de esos profesores, detrás de sus palabras pedantesamente oscuras, detrás de sus tiradas largas y aburridas, se escondiese la revolución? ¿Pues no eran precisamente los hombres a quienes entonces se consideraba como los representantes de la revolución, los liberales, los enemigos más encarnizados de esta filosofía que embrollaba las cabezas? Sin embargo, lo que no alcanzaron a ver ni el gobierno ni los liberales, lo vio, ya en 1833, por lo menos, un hombre; cierto es que este hombre se llamaba Enrique Heine."

<sup>85</sup> Cf. E. Heine, *Correspondencia*, op. cit., pág. 391. Carta de Heine a Campe, 28 de febrero de 1842: "Pienso que hay que entrar en lucha abierta contra Prusia. No se llega a nada mostrándose conciliador."

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, pág. 395. Carta de Heine a H. Laube, 7 de noviembre de 1842: "No debemos desempeñar el papel de doctrinarios prusianos, sino, por el contrario, coordinar nuestra acción con la de los *Anales de Halle* y la *Gaceta renana*; no debemos esconder



Su espíritu revolucionario se manifestaba en un poema, *Crucero* (1/6/1843), en el cual anunciaba su decisión de participar en la lucha junto a nuevos compañeros.<sup>87</sup> Estos eran los fundadores de los *Anales franco-alemanes*, Ruge y sobre todo Hess y Marx, a quienes se unió al regreso de un viaje a Hamburgo, en diciembre de 1843.<sup>88</sup> Marx y Ruge —que después de haberlo criticado duramente apreciaban ahora su espíritu revolucionario<sup>89</sup>— lo comprometieron a emplear su genio poético para fustigar sin misericordia la reacción.<sup>90</sup>

Fue lo que hizo, y conciente de la nueva orientación que la transformación de sus concepciones políticas y sociales imprimía a su actividad literaria, escribió, el 20 de febrero de 1844, a su editor Campe, que sus poesías tendrían un carácter político más señalado.<sup>91</sup> Ese carácter se manifestó primero en una viva sátira contra el rey romántico y reaccionario Luis de Baviera, publicada en los *Anales franco-alemanes*, así como en los *Poemas actuales* y en los *Nuevos poemas*. Esa nueva orientación de su pensamiento y su actividad literaria se manifestó también en el hecho de que su crítica adquiría un carácter social, particularmente señalado en el célebre poema "Los tejedores de Silesia" aparecido en *Vorwärts*. Celebraba en el levantamiento de los tejedores, no un movimiento de obreros hambrientos, sino la primera manifestación revolucionaria del proletariado alemán, cuyo espíritu de rebelión traducía magníficamente, al mismo tiempo que su miseria.<sup>92</sup>

nunca nuestras simpatías políticas y nuestras antipatías sociales; tenemos que denunciar sin piedad el mal y defender resueltamente el bien."

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, *Obras completas*, t. I, pág. 308.

*Crucero*

"¡Risas y cantos! Las luces del sol danzan y centellean. Las olas mecen el alegre esquife. En él me hallaba, el alma ligera, con mis queridos amigos.

El bote se rompió en mil pedazos. Mis amigos, malos nadadores, zozobraron en la patria, mientras que la tempestad me atrojaba a la orilla del Sena.

Subí a mi nuevo barco con otros compañeros; las olas extranjeras me empujan de aquí para allá; ¡cuán lejana mi patria, cuán angustiado mi corazón!

Pero otra vez cantos y risas. Silba el viento, cruje el empalmetado. Se apaga en el cielo la última estrella. ¡Qué angustiado está mi corazón, cuán remota mi patria!"

<sup>88</sup> Sobre este período de la vida de E. Heine, cf. H. Kaufmann: *Alemania. Un cuento de invierno*, Tesis de doctorado, Berlín, 1956.

<sup>89</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 351. Carta de Ruge a su hermano L. Ruge, París, 28 de agosto de 1843: "Ayer también estuve con Heine. Es increíble la cantidad de ideas radicales que tiene ese zorro en privado, lo mismo que Schelling en Carlsbad."

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, t. II, pág. 346. Carta de Ruge a Kapp, 18 de febrero de 1870: "Esa orientación [hacia la sátira política] se la debe a Marx y a mí. Le dijimos: 'Abandone, pues, sus eternos lamentos de amor y muestre a los poetas satíricos la verdadera forma de obrar, manejando el látigo.'" Cf. *ibid.*, t. I, págs. 335-336. Carta de Ruge a su mujer, París, 11 de setiembre de 1843: "Hay que reconocer que las sátiras de Heine contra el miserable estado político de Alemania son mejores que sus sátiras del amor, la poesía y la religión. Fui yo quien lo alenté a cultivar ese género."

<sup>91</sup> Cf. E. Heine, *Correspondencia*, op. cit., t. II, pág. 474.

<sup>92</sup> *Vorwärts*, 10 de julio de 1844:

*Los pobres tejedores*

Ninguna lágrima en sus ojos tristes.

Sentados frente a sus telares rechinan los dientes.

Vieja Alemania, tejemos tu mortaja.

Tejemos una triple maldición.

¡Tejemos, tejemos!

Una maldición al Dios ciego y sordo

Ese nuevo carácter de su poesía se expresaba asimismo en su gran sátira política y social: *Alemania. Un cuento de invierno*. "Esta obra —escribió F. Mehring— es el poema más audaz que jamás haya escrito Heine, desbordante de espíritu satírico y de entusiasmo. Es una danza de llamas que devoran un mundo, para hacer nacer un mundo nuevo de sus cenizas. En la lucha que lleva el proletariado resonarán sin cesar estos versos triunfantes: 'Amigos, quiero cantar una canción nueva, una canción mejor. Queremos establecer aquí abajo, en la tierra, el reino celestial. Queremos ser felices aquí abajo y no sufrir más miseria, no queremos ver más vientres perezosos engullir el producto de manos diligentes. Aquí abajo hay suficiente pan para todos los hombres de la tierra, y también rosas, mirtos, belleza y placer, sin hablar de las dulces arvejas. Sí, arvejas dulces para todos, cuando se abran las vainas y el cielo se lo dejemos a los ángeles y a los gorriones.'" <sup>93</sup>

Las relaciones entre Heine y Ruge se debilitaron cuando éste, luego de su ruptura con Marx, se orientó de más en más hacia un liberalismo confuso, teñido de antisemitismo.

Por el contrario, sus relaciones con Marx se hicieron cada vez más amistosas y estrechas. Igual que Engels,<sup>94</sup> Marx tenía gran admiración por Heine, a quien había defendido contra los ataques que le valió su libro sobre Börne. Juzgaba sus debilidades con indulgencia, estimando que no se debe aplicar a los poetas el mismo patrón que al resto de los hombres. Apreciaba en Heine, no sólo el genio poético, sino también su profunda intuición, que le había permitido discernir el carácter revolucionario de la filosofía alemana y el papel decisivo de las luchas sociales en la historia contemporánea, así como la valiente lucha que

a quien hemos implorado con fe de niños.

En vano aguardamos y esperamos.

Nos engañó, se burló de nosotros.

¡Tejemos, tejemos!

Una maldición al rey, al rey de los ricos

que nuestra miseria no pudo ablandar,

que nos arrancó nuestro último céntimo,

y nos hace ahora fusilar como perros.

¡Tejemos, tejemos!

Una maldición a la falsa patria,

donde sólo prosperan la mentira y vergüenza,

y de la que se desprende un olor a descomposición.

Vieja Alemania, tejemos tu mortaja.

¡Tejemos, tejemos!

<sup>93</sup> Cf. F. Mehring, *Nachlass*, t. II, pág. 18. Cf. igualmente *Vorwärts*, 19, X, 1844. "Los nuevos poemas de Heine". - "Bajo el título de *Alemania. Un cuento de invierno*, Heine ha publicado en Hoffmann y Campe un pequeño volumen de poemas que es incuestionablemente una de las mejores obras de este poeta, tan pleno de espíritu como de sentimiento. La fuerza de las ideas nuevas lo arrancó de su somnolencia; entra en la arena con todas sus armas, agitando una nueva bandera, y avanza como un valiente tambor tocando a rebato."

<sup>94</sup> Engels, quien primero condenó el libro de Heine sobre Börne y lo consideró un renegado (cf. *Mega*, I, t. II, pág. 535. Carta a W. Gräber, 30 de julio de 1839), modificó luego completamente su opinión. El 5 de octubre de 1844 escribía en el *New Moral World*: "Enrique Heine, el más grande de todos los poetas alemanes que viven actualmente, ha publicado un volumen de poemas políticos, algunos de los cuales hacen el elogio del socialismo. Es el autor de la famosa *Canción de los tejedores de Silesia*, cuya traducción me propongo hacer." Cf. *Mega*, I, t. IV, pág. 341.

desarrollaba por la emancipación humana. Heine, que por su parte ya había reconocido toda la importancia histórica del comunismo,<sup>95</sup> aprendía a conocer más de cerca, por su amistad con Marx, sus objetivos y a sus jefes. Admiraba en Marx al verdadero jefe revolucionario, que unía la profundidad de pensamiento a la energía inflexible, y en él pensaba sin duda cuando describió más tarde a los jefes comunistas como hombres resueltos, dotados de una clara inteligencia y de una voluntad de acero.<sup>96</sup>

Heine, quien se hallaba entonces en el cenit de su producción poética aunque ya sufría los graves ataques de la terrible enfermedad que lo llevaría a la tumba, frecuentaba mucho a Marx, en cuya casa era siempre recibido como un huésped bienvenido. Apreciaba en Marx, no sólo al pensador, sino al escritor, y de buen grado somería sus poesías a la crítica de éste y a la de su mujer, cuyo espíritu penetrante y delicado admiraba.<sup>97</sup> Muchos poemas se convirtieron así en el fruto de una amistosa colaboración, que, por lo demás, no era siempre muy fácil, debido a la gran susceptibilidad del poeta.<sup>98</sup>

A veces, por el contrario, era Heine quien venía en ayuda de la joven pareja. Así fue como al encontrar un día a Marx y a su joven esposa desesperados ante

<sup>95</sup> Cf. E. Heine, *Lutecio*, op. cit., págs. 366-367. *Gaceta general de Augsburgo*, Correspondencia del 25 de junio de 1843 (texto francés). "Vuelvo a hablar de los comunistas, el único partido en Francia que merece realmente una atención continua. Reclamaría la misma atención para los restos del sansimonismo, cuyos adherentes siempre se mantienen vivos bajo banderas más o menos extravagantes, lo mismo que para los fourieristas, que aún se agitan muy activamente, pero esos hombres honorables sólo se dejan arrastrar por la palabra, por el problema social como problema, por la idea; no los mueve una necesidad providencial, no son los instrumentos predestinados que emplea la voluntad suprema del universo para ejecutar sus designios. Tarde o temprano la familia dispersa de los sansimonianos y todo el estado mayor de los fourieristas pasarán al ejército en constante crecimiento del comunismo, y prestando a la necesidad brutal de la palabra que da la forma, asumirán en cierta manera el papel de Padres de la Iglesia."

Cf. E. Heine, pág. 258, *Gaceta general de Augsburgo*, Correspondencia del 20 de junio de 1842. "Comunismo, este es el nombre secreto de ese adversario formidable que opone el reino de los proletarios, con todas sus consecuencias, al de la burguesía. Por nuestra parte, sólo sabemos que el comunismo, aunque por ahora sea poco discutido, es el héroe sombrío a quien le está reservado un papel capital, aunque pasajero, en la tragedia moderna, y que sólo espera su turno para entrar en escena."

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, *Obras completas*, t. VI, pág. 553, Confesiones. "Los jefes más o menos secretos de los comunistas alemanes son grandes lógicos, los más fuertes de los cuales provienen de la escuela hegeliana. Representan, sin duda, los espíritus más capaces y los caracteres más templados de Alemania. Estos doctores en revolución y sus discípulos impaciables y resueltos son los únicos hombres en Alemania que rebosan de vida, y a ellos pertenece el futuro."

<sup>97</sup> Cf. *Neue Zeit*, año IX, t. I, pág. 38, setiembre de 1890. P. Lafargue, *Recuerdos sobre Marx*: "Heine, ese satírico despiadado, temía la ironía de Marx, pero sentía la mayor admiración por el espíritu penetrante y delicado de la mujer de éste."

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, año XIV, t. I, págs. 16-17, *Osterreichischer Arbeiter Kalender für das Jahr* 1895, Brünn, *Recuerdos* de Eleonora Marx-Aveling: "Hubo una época en que Heine venía todos los días a visitar a Marx y a su mujer, para leerles sus versos y conocer su opinión sobre éstos. Marx y Heine podían revisar hasta el infinito un pequeño poema de diez versos, pensando cada palabra, corrigiéndolo y puliéndolo hasta que quedara perfecto y hubiera desaparecido todo rastro de trabajo. Había que tener mucha paciencia, porque Heine era de una susceptibilidad enfermiza respecto de toda crítica. Llegaba a veces a casa de Marx literalmente llorando, porque un oscuro escritor lo había atacado en un periódico. Marx, entonces, no hallaba nada mejor que hacerlo conversar con su mujer, quien con su espíritu inteligente y su gentileza pronto llevaba al poeta a la razón."

su hijita Jenny, de sólo algunos meses de edad, que se hallaba presa de convulsiones, aconsejó un baño caliente que él mismo preparó y metió en él a la niña, a quien, quizá, salvó la vida.<sup>99</sup>

La influencia de Marx sobre Heine fue muy honda durante ese año, uno de los más fecundos de su carrera poética, y Heine le debe sin duda, en parte, su obra maestra política, *Alemania. Un cuento de Invierno*, que Marx se empeñó activamente en hacer conocer y que fue publicada en los últimos números de *Vorwärts*.<sup>100</sup> Heine se había dirigido a él a ese efecto, sabiendo que sería quien mejor lo comprendería y apreciaría.<sup>101</sup> En su carta le manifestaba su alegría de pasar el invierno con él. Esa esperanza se realizaría sólo en parte, porque a comienzos de febrero Marx era expulsado de París. No sin pena se separó de Heine, a quien escribió: "De todos los que dejo aquí, de usted es de quien me separo con mayor pesar. Bien quisiera poderlo llevar con mi equipaje."<sup>102</sup>

Después de la partida de Marx, al que en parte debía el vuelo de su pensamiento y de su lirismo, Heine fue nuevamente presa de la duda entre la certidumbre de la victoria del comunismo y el temor de la misma, y, hundido en los terribles sufrimientos que convertían entonces su vida en un calvario y que lo llevaban a buscar un alivio en el retorno a la religión, conservó hasta el final esa mezcla singular de temor y atracción que le inspiraba el comunismo.

#### MARX Y EL SOCIALISMO "VERDADERO"

FEUERBACH - M. HESS - K. GRÜN

Al vincular cada vez más su pensamiento y su acción a la lucha del proletariado, Marx se vio llevado no sólo a romper con los "Liberados" y los demócratas burgueses, sino también a rechazar todas las variedades del socialismo y el comunismo utópicos, desde el socialismo "verdadero" hasta el comunismo de Weitling.

En el momento mismo en que Marx establecía las bases del materialismo histórico, cierto número de socialistas alemanes emprendían, bajo la influencia de M. Hess, el camino del socialismo "verdadero".

Hess tomaba lo esencial de su doctrina de Feuerbach, quien no alcanzaba a superar el nivel de pensamiento a que había llegado en 1843, con las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*.

<sup>99</sup> Cf. *Neue Zeit*, año XIV, t. I, pág. 17.

<sup>100</sup> Cf. Carta de Marx a Campe, París, 7 de octubre de 1844: "Si está Heine todavía en Hamburgo, le ruego que le agradezca el envío de sus poemas, y dígame que si aún no los he hecho conocer es porque quiero anunciar al mismo tiempo la primera parte, las Baladas."

<sup>101</sup> Cf. *Correspondencia*, t. II, pág. 213. Carta de Heine a Marx. Hamburgo, 21 de setiembre de 1844: "Mi estimado Marx. Mi libro está impreso, pero no será publicado hasta dentro de 10 ó 15 días, para no provocar escándalo inmediatamente. Le envío hoy las pruebas de la parte política, donde está en particular mi gran poema, y ello con una triple finalidad. En primer lugar, para que usted se divierta, para que haga conocer luego el libro a la prensa alemana y, por último, para que, si lo juzga bueno, haga publicar en *Vorwärts* el comienzo del nuevo poema [...] Adiós, querido amigo, disculpe mis garabatos desordenados. No puedo releer lo que he escrito, pero nosotros no necesitamos muchos signos para entendernos."

<sup>102</sup> Cf. *Archivos de Grünberg*, t. IX, 192, pág. 132. Carta de C. Marx a Heine, s./f. (sin duda del 1 de febrero de 1845).

Luego de haberse negado a colaborar en los *Anales franco-alemanes*, con el pretexto de que era preciso avanzar más prudentemente por la senda de la propaganda revolucionaria, para la que Alemania, pensaba, aún no estaba madura, su pensamiento entró en un período de estancamiento.<sup>103</sup>

Su participación activa y fecunda en el movimiento progresista había terminado, al menos provisoriamente. En efecto, al perseverar en su convicción de que lo esencial para la emancipación de los hombres era liberarlos del dominio de la religión, veía en el movimiento democrático, principalmente en el socialista y comunista, un medio de realizar esa emancipación,<sup>104</sup> y consideraba que su participación más eficaz en esa obra consistía en continuar y profundizar su crítica de la religión.

Como pensaba que las ideas ejercían, por la educación y la instrucción, una influencia determinante en el desarrollo humano, seguía siendo materialista en su concepción general del mundo, pero era idealista en lo referente a la del desarrollo de la historia.

Esa concepción idealista, que se explica por su posición antirrevolucionaria que lo acercaba a Ruge y Herwegh, caracterizaba en particular su doctrina social, su humanismo. Éste debía realizarse mediante la crítica religiosa, que daría a todos los hombres la conciencia de su esencia verdadera, de la comunidad humana y de la solidaridad que une a todo individuo con esa comunidad. Había en él algunas observaciones que podían constituir el esbozo de una doctrina socialista, como los siguientes aforismos: "Sólo la miseria humana engendra a Dios."<sup>105</sup> "El Ser divino no es más que una compensación por la ausencia de lo divino en el mundo y en el hombre."<sup>106</sup> "El hombre compensa la esencia humana de que carece por medio de un ser ideal."<sup>107</sup>

Pero como cada vez se aislaba más del movimiento político y social, no alcanzaba a extraer de estas observaciones una doctrina social.

Aunque él mismo no sacaba consecuencias prácticas de estos aforismos, su filosofía conducía sin embargo al socialismo, por la exigencia que implicaba, de una

<sup>103</sup> Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. cit.

<sup>104</sup> Cf. *Correspondencia* de L. Feuerbach, editada por K. Grün. Leipzig, 1874, t. I, págs. 138-139. Carta de L. Feuerbach a F. Kapp, Bruckberg, 15 de octubre de 1844: "El rostro del compañero sastre Weitling forma un contraste a la vez alegre y consolador con todas esas manifestaciones repugnantes de la decrepitud de nuestros Estados. Sólo este verano aprendí a conocer un poco de cerca el comunismo, entre otras cosas por la obra de Weitling, *Garantías de la armonía y de la libertad*. Cuánto me sorprendieron la convicción profunda y el espíritu de ese compañero sastre. En verdad, es el profeta de su clase. A un joven artesano iniciado en el comunismo le debo el haberlo conocido. Y cuánto me sorprendió, igualmente, la seriedad y la sed de saber de ese joven artesano. ¡Qué representa toda nuestra escuela de estudiantes frente a ese bravo mozo! Pronto, en realidad —y ello en el sentido del desarrollo de la humanidad y no de los individuos—, veremos operarse un cambio, los amos se convertirán en servidores y los servidores en amos. Este será el resultado del comunismo, no aquel a que aspira. Nacerán nuevas generaciones de espíritus nuevos, como antes, en el seno de las groseras tribus germánicas, de la masa más inculta pero también más ávida de saber. ¿No vemos ya los comienzos de esa inevitable metamorfosis teórica y religiosa? Mientras los reyes se envilecen convirtiéndose en santurrones y pietistas, los artesanos se elevan al ateísmo, no al antiguo ateísmo insignificante, vacío y escéptico, sino al ateísmo moderno, positivo, activo, religioso."

<sup>105</sup> Cf. L. Feuerbach, *Obras completas*, t. II, pág. 318.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, pág. 315.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, pág. 315.

transformación radical de la sociedad, que aboliera la oposición entre la realidad inhumana del hombre y su esencia verdadera.<sup>108</sup>

Ello explica que el comunismo de Hess, como el de Marx, hayan podido, en su origen, vincularse al humanismo de Feuerbach e inspirarse en él. A diferencia de Marx y de Engels, quienes al orientarse hacia el comunismo revolucionario se alejaban del humanismo de Feuerbach y llegaban, mediante el rechazo del utopismo, a la concepción de la necesidad histórica del comunismo, Hess, por una regresión de su pensamiento respecto de su artículo sobre "La esencia del dinero", que había señalado el apogeo de éste, acentuaría el carácter utópico de su doctrina y se embarcaría en la senda del socialismo "verdadero", basado, como el humanismo, en la concepción de una humanidad socialmente indiferenciada, situada fuera de la historia.

Al perder su cargo de corresponsal de la *Gaceta de Colonia* y hallarse sin recursos, Hess tuvo que abandonar París, y a comienzos de 1844 regresó a Colonia.

Lejos de Marx y sustraído a la influencia directa de los comunistas franceses, acentuó el carácter idealista de su doctrina. Como no comprendía que el remplazo de la sociedad burguesa por una sociedad comunista estaba determinado por el desarrollo mismo del régimen capitalista, justificaba el comunismo oponiendo a la sociedad burguesa —al estilo de los utópicos— una organización social ideal. Continuaba viendo ese ideal social en la realización simultánea de la libertad y de la igualdad, que convertía su doctrina en una amalgama de anarquismo y comunismo.

Expuso sus concepciones en un largo artículo: "Preguntas y respuestas: El trabajo y el placer. El dinero y la servidumbre", que apareció en el *Vorwärts* el 21 y 28 de diciembre de 1844. Dicho artículo resulta sobre todo interesante como precursor del *Manifiesto comunista*, que, como es sabido, había sido primero concebido en el estilo de un Catecismo, como una sucesión de preguntas y respuestas. En ese artículo Hess parte, como en "La filosofía de la acción", del principio de que la emancipación humana debe tener por objeto la actividad libre del hombre. Esa actividad debe unir, como lo sostiene Fourier, el trabajo y el placer, porque sólo de esa unión puede surgir, para el hombre, una vida armónica. Ello exige, dice Hess, que el trabajo sea una actividad libre, porque sólo así puede ser un placer para el hombre.<sup>109</sup>

En la sociedad burguesa la actividad libre es imposible; en realidad sólo reina

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, pág. 358.

<sup>109</sup> Cf. *Vorwärts*, 21 de diciembre de 1844, págs. 3 y sigs. M. Hess: "Preguntas y respuestas - El trabajo y el placer". "Esa armonía del trabajo y del placer sólo se produce dentro de un modo de vida orgánico, en una vida organizada y no en una vida que no lo es."

- 2) ¿Qué tipos de trabajo existen? Existe el trabajo organizado y el que no lo es; en otras palabras, existe la actividad libre y el trabajo forzado, el trabajo libre y el trabajo impuesto.
- 3) ¿Qué es la actividad libre y el trabajo impuesto? La actividad libre es todo lo que es fruto de un impulso interno; el trabajo impuesto, por el contrario, es todo lo que se hace por obligación, por necesidad. El trabajo que es producto de un impulso interno constituye un placer que aumenta la alegría de vivir, una virtud que lleva en sí misma su recompensa. Por el contrario, si el trabajo se realiza por efecto de un impulso externo, constituye una carga que oprime y envilece la naturaleza humana, un vicio engendrado por el deseo de lucro, un trabajo asalariado, un trabajo de esclavo."

el trabajo impuesto, que hace del hombre un esclavo y de la vida humana una vida animal.<sup>110</sup>

Esa deshumanización del hombre en la sociedad burguesa es —y Hess vuelve con esto a la idea central de su artículo sobre la esencia del dinero— el efecto de todo el poderío del dinero, que obliga a los hombres a vender su trabajo y su vida.<sup>111</sup> La dominación del dinero, que representa el precio de compra o el valor de cambio de la vida humana, engendra un comercio generalizado, y con él una explotación y una servidumbre universales de los hombres.<sup>112</sup>

En la sociedad basada en el dinero y dominada por él, los productos de la naturaleza y del trabajo humano son acaparados por bandidos, lo que impide dar a cada individuo la parte de bienes que le corresponde legítimamente y engendra la arbitrariedad y la miseria.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, pág. 4: "En nuestra sociedad, la actividad no es el producto de un impulso interno, el fruto del placer y del amor al trabajo, sino el producto de un impulso externo. En general tiene por causa la necesidad o el ansia de dinero [...] Lo desmesurado del ejercicio de ciertas actividades materiales o intelectuales, que no responde a la verdadera naturaleza humana y que es provocado porque ésta ha sido oprimida, hace que toda actividad de los hombres adquiera ahora un carácter inhumano y bestial.

¿Pueden, en la sociedad actual, desarrollarse todas las fuerzas humanas? Y las fuerzas así desarrolladas, ¿pueden ser utilizadas? De ninguna manera. Estamos, en efecto, trabados tanto en el desarrollo como en la utilización de nuestras capacidades y de nuestras fuerzas. No puede existir en nuestra sociedad educación ni instrucción generalizadas, ni intercambio, ni empleo de nuestras fuerzas. La mayor parte de éstas permanecen inmovilizadas, y las utilizadas en general son oprimidas."

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, pág. 4.

¿Por qué son imposibles en nuestra sociedad actual el desarrollo y la utilización de nuestras fuerzas humanas? Porque nos volvemos mutuamente esclavos comprándonos y vendiéndonos."

<sup>112</sup> Cf. M. Hess. "Preguntas y respuestas. El dinero y la servidumbre", *Vorwärts*, núm. 104, 28 de diciembre de 1844, pág. 3.

- 1) ¿Qué es el dinero? Es el valor expresado en cifras de la actividad humana, el precio de compra o el valor de cambio de nuestra vida.
- 2) ¿Puede la actividad humana medirse y apreciarse en cifras? La actividad del hombre no puede comprarse, ni tampoco el hombre mismo, porque constituye la vida misma del hombre, que es inapreciable y no puede ser compensada por una suma de dinero.
- 3) ¿Quién es el que puede ser vendido o que se vende a sí mismo por dinero? Quien puede ser vendido es un esclavo, y quien vende tiene alma de esclavo.
- 4) ¿Qué debemos concluir de la existencia del dinero? Debemos deducir de él la existencia de la esclavitud, porque es el símbolo de la esclavitud."

<sup>113</sup> Cf. M. Hess, "Preguntas y Respuestas — La riqueza y la servidumbre", *Vorwärts*, núm. 104, 28 de diciembre de 1844, pág. 4.

- 6) ¿Quién acapara sólo para sí los productos de la sociedad y de la naturaleza? El bandido que quita a la sociedad lo que le pertenece y aquello de que debe disponer en interés de todos. Es un asesino, dado que priva a los demás hombres de sus medios de subsistencia y de acción, y les quita la vida o la libertad.
- 8) ¿Puede la sociedad actual garantizar a cada individuo lo que precisa para vivir y trabajar? Sólo se garantiza a los individuos la posesión de lo que pueden adquirir, en ciertas condiciones legales, o robarse recíprocamente, es decir, lo que adquieren por medio de los servicios de esclavos, por el trabajo asalariado, por la herencia, donación, usura, juegos de azar, especulaciones, negocio o dolo.
- 122) ¿Qué es la libertad? Es libre quien no tiene que obligar su naturaleza, y, por el contrario, vive y actúa, conforme a ésta y puede así exteriorizar su ser libremente.
- 13) ¿Puede el hombre en nuestra sociedad vivir y actuar conforme a su naturaleza? No,

Esa sociedad basada en el dinero, que padece todas las consecuencias de la dominación de éste, debe ser remplazada por un nuevo orden social, en el cual el trabajo esté organizado y en el que se dé a todos la posibilidad de desarrollar libremente su actividad conforme a sus aptitudes.<sup>114</sup>

El dinero, es decir, el valor del hombre tasado en moneda, será remplazado por el verdadero valor humano, y al mismo tiempo la competencia dejará paso a la emulación. En esa sociedad nueva, armónicamente organizada, los productos de la naturaleza y del trabajo social no serán ya la propiedad de individuos particulares, sino de la colectividad, lo que asegurará a cada uno, al mismo tiempo que una actividad libre, una parte equitativa de los bienes producidos.<sup>115</sup>

Esa transformación de la sociedad se realizará fundamentalmente mediante la educación y la instrucción, que, al eliminar los malos instintos de los hombres, permitirán organizar racionalmente la producción y la distribución de las riquezas.<sup>116</sup>

sin cesar debe imponerle obligaciones. Ora no puede satisfacer su deseo de saber, ora su sentido artístico, su inclinación al trabajo, su hambre, su sed, sus necesidades físicas elementales.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, "Sobre el trabajo y el placer", *Vorwärts*, núm. 102, 21 de diciembre de 1844, pág. 4.

10) ¿Qué tipos de trabajo son posibles en una sociedad donde la naturaleza humana está desarrollada en todos los hombres y donde cada hombre puede utilizar todas sus facultades? En una sociedad semejante, la única actividad posible es la actividad libre.

Cf. "La riqueza y la libertad", *Vorwärts*, 28 de diciembre, pág. 4.

3) ¿Qué es lo que produce la riqueza? La naturaleza y la sociedad humana.

4) ¿Son los productos de la naturaleza propiedad de individuos particulares? No, constituyen la propiedad colectiva de la comunidad.

5) ¿Son los productos de la sociedad propiedad de individuos particulares? No, son propiedad de la sociedad.

<sup>115</sup> Cf. M. Hess, "Preguntas y Respuestas — Sobre el trabajo y el placer", *Vorwärts*, núm. 102, 21 de diciembre de 1844, págs. 3 y sig.

1) ¿Qué es la riqueza? Se denomina riqueza a los productos de la naturaleza y del trabajo que aseguran a la vez la vida y la actividad humanas.

2) ¿Puede el individuo crear riquezas sin la colaboración de los demás hombres y de las fuerzas naturales? No, el individuo, con todas sus fuerzas, sus capacidades y sus medios, no es sino un producto de la naturaleza y de la sociedad; como individuo aislado es impotente y no puede crear riquezas. El hombre sólo puede vivir y actuar en relaciones estrechas con la naturaleza y la humanidad.

7) ¿Qué es la propiedad individual en la sociedad colectiva? Es la posesión garantizada a cada uno de aquello que necesita para vivir y trabajar.

17) ¿De acuerdo con qué principios debe ser administrada la riqueza colectiva y organizado el intercambio de productos? De acuerdo con las leyes de la naturaleza humana y con sus necesidades.

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, pág. 4.

14) ¿Qué garantizará realmente a los hombres su libertad y su verdadera propiedad, su verdadera riqueza? Ello se realizará en primer lugar por la educación.

15) ¿Qué debe entenderse por educación? Por educación debe entenderse en primer lugar el desarrollo corporal, base de todo desarrollo [...]. En segundo lugar, la instrucción general brindada a todos en establecimientos públicos, donde se cultivarán todos los gérmenes de las virtudes y las capacidades humanas. En esos establecimientos los alumnos pasarán a los centros de actividad de acuerdo con sus inclinaciones y sus talentos particulares. Allí se completará la educación social de los individuos.

16) ¿Qué hay que hacer, además, para que la verdadera propiedad y la libertad sean garantizadas a todos los hombres? Para ello es preciso que la riqueza social no sea



En ese artículo Hess tuvo el mérito de vincular el problema social y su solución a la actividad humana, al trabajo del hombre considerado como expresión esencial, como manifestación fundamental de su vida. Pero, a diferencia de Marx, que extrajo de su análisis del trabajo una nueva concepción del carácter y del papel revolucionario de la "Praxis" en la vida y la historia de los hombres, Hess, al igual que los reformistas, consideró el trabajo y las condiciones de trabajo al margen de las luchas de clase, y no vio en la revolución social, sino en la generalización de la educación y la instrucción, el medio más apto para resolver el problema social. Su artículo constituía un retroceso respecto de sus obras anteriores, en particular de la *Triarquía europea*, donde señalaba que la solución del problema social provendría de la revolución social engendrada por la acentuación de las luchas de clase; respecto de la filosofía de la acción, donde subrayaba la necesidad de pasar de la especulación a la acción para transformar el mundo, y de la Esencia del dinero, donde explicaba por la doctrina feuerbachiana de la alienación, el origen y el carácter de la dominación del dinero. En ese artículo, en el cual destacaba la necesidad de una transformación social para asegurar la libre actividad del hombre, hacía desaparecer su tesis bajo una fraseología vulgar, en medio de una serie de lugares comunes sobre el trabajo libre en oposición al trabajo servil, sobre la organización armónica de la sociedad en oposición a la explotación engendrada por la dominación del dinero. Esas trivialidades que ocupaban el lugar de un estudio preciso de las relaciones económicas y sociales, constituían el mayor contraste con el análisis profundo de la naturaleza del hombre, y de sus relaciones con su ambiente, por medio del cual Marx estableció la misma tesis. La doctrina de Hess, que, como la mayoría de los reformistas de entonces, se proponía cambiar el carácter del trabajo organizándolo, sin tener en cuenta las condiciones reales de esa organización, se componía de una mezcla heteróclita de ideas tomadas de Feuerbach, Fourier y Proudhon. Hess subrayaba, como Feuerbach, la necesidad, para el hombre, de liberarse del individualismo y del egoísmo a fin de realizar su ser verdadero, su ser colectivo; tomaba de Fourier la concepción de una organización armónica de la sociedad mediante la unión del trabajo y del placer, considerando que el trabajo de cada uno debía adaptarse a sus aptitudes y a sus gustos; por último, pensaba, como Proudhon, que la transformación social tenía por objeto esencial garantizar a cada individuo una parte equitativa de las riquezas producidas.

Esta doctrina proporcionaría los elementos fundamentales al socialismo "verdadero", que comenzaba entonces a tomar cuerpo en Colonia, en el círculo formado por Hess y sus amigos.

Aunque sospechoso y sometido a vigilancia policial, Hess pudo vivir en Colonia, sin ser incomodado demasiado, en casa de su padre, que gozaba de la consideración debida a un industrial acomodado.<sup>117</sup> Continuó allí una activa pro-

---

adquirida por los individuos particulares y abandonada al azar, sino, por el contrario, que sea administrada por la sociedad, que asignará a cada uno la parte que le corresponde.

<sup>117</sup> Esto surge de un informe del presidente de la provincia renana, en el que se dice: "Hess vive en casa de su padre, quien tiene fama de ser un hombre de negocios acomodado, hábil y serio; lleva una vida bastante retirada y se ocupa, según se dice, de trabajos literarios. Frecuenta sobre todo a Dagoberto Oppenheim." Cf. Th. Zlocisti, *Moses Hess*, 2ª ed., Berlín, 1921, pág. 160.

paganda y se mantuvo en relación con sus amigos de París, que se dirigían a él en relación con la acción revolucionaria que era preciso desarrollar en Alemania.<sup>118</sup> Después de apartarse de Ruge<sup>119</sup> rompió también con los Jóvenes Hegelianos de Berlín, y a fines de ese año escribió una aguda crítica del libro de Sitrner: *Lo Único y su propiedad*.<sup>120</sup>

En Colonia entabló amistad con Karl Grün y fundó, con él y algunos partidarios del humanismo de Feuerbach, como Hermann Püttmann y G. Jung, un círculo socializante dentro del cual se elaboró la doctrina del socialismo "verdadero".

La tendencia reformista, atenuada en Hess por sus relaciones con Marx y Engels, se manifestaba mucho más claramente en sus amigos, que, reduciendo lo esencial del socialismo al humanismo de Feuerbach, lo despojaban de los elementos concretos que tenía en el socialismo francés.

Esa tendencia reformista era particularmente acentuada en Karl Grün. Nacido en 1817, éste, luego de estudiar filosofía y filología en Bonn y en Berlín, donde conoció a Marx, fue en 1842 redactor de la *Gaceta de la tarde* de Mannheim. Expulsado del Gran Ducado de Baden por causa de la tendencia radical de ese diario,<sup>121</sup> se trasladó a Colonia, donde colaboró en la *Gaceta de Colonia* y en el *Diario de Trèves*. Después de haber sido un demócrata teñido de sansimonismo, Grün se acercó al fourierismo, cuya influencia, que ya se notaba en sus artículos del *Diario de Trèves*, se hizo preponderante en la revista semanal *Der Sprecher* (*El portavoz*),<sup>122</sup> que publicó a partir de julio de 1844. Rechazaba el liberalismo, y en la introducción, compuesta de una recopilación de sus artículos de la *Gaceta de la tarde de Mannheim* que habían sido censurados, hacía profesión de fe fourierista.<sup>123</sup>

Como Fourier condenaba la lucha de clase del proletariado y la revolución social, era posible, sin demasiado riesgo, referirse a él. Ello explica su éxito entre los reformistas, en particular en los pequeños círculos de intelectuales demócratas y socializantes que se formaban entonces en Prusia, especialmente en Renania. El desarrollo de estos círculos, en los que la gente se entregaba a discusiones académicas sobre el socialismo, se hallaba favorecido por la lucha contra el pauperismo, que el gobierno prusiano había sido el primero en iniciar.

Grün había consolidado esa tendencia socializante por medio de las estrechas relaciones que entonces mantenía con Hess, quien lo condujo, a través del humanismo de Feuerbach, al socialismo "verdadero". Aún más alejado que Hess de las concepciones de Marx y de Engels, se dedicó desde entonces a exponer, en un estilo folletinesco, las ideas del socialismo "verdadero", que todavía atenuaba,

<sup>118</sup> Así escribía Heine a Marx el 21 de setiembre de 1844: "Escriba pues a Hes [...] que en cuanto aparezca mi libro lo haga conocer a la prensa, aun a riesgo de hacer gritar a nuestros adversarios. Cf. *Neue Zeit*, año XIV, t. I, págs. 16-17.

<sup>119</sup> Cf. t. II del presente trabajo, págs. 334, 335.

<sup>120</sup> Hess envió este artículo a la *Revista mensual de Bielefeld*, que publicaba K. Grün. Por haber sido suprimida dicha revista, lo transformó en un folleto, *Los últimos filósofos*, que se publicó en Darmstadt en 1845.

<sup>121</sup> Cf. K. Grün, *Mi expulsión de Baden, mi traslado al Palatinado y mi justificación ante el pueblo alemán*. Comptoir littéraire, Zurich, 1844.

<sup>122</sup> *Der Sprecher oder Rheinisch-Westphalischer Anzeiger*, aparecido en Wesel.

<sup>123</sup> *Piedras de construcción*, con un mensaje a sus amigos de Osnabrück, por Karl Grün, Darmstadt, ed. Leske, 1844.

haciendo de la reforma social casi únicamente un problema de educación e instrucción.<sup>124</sup> Ese socialismo "verdadero", que, como el filantropismo, se daba por tarea la de suprimir la pobreza sin lesionar la sociedad burguesa, se difundiría con gran rapidez en Alemania, principalmente entre la pequeña burguesía, y estaría muy en boga hasta 1848.<sup>125</sup>

## MARX Y BAKUNIN

Marx mantuvo en París buenas relaciones con Bakunin y con Proudhon, pues sus divergencias doctrinarias no eran aún lo bastante tajantes como para provocar una ruptura entre ellos. Pero así como sus opiniones divergían cada vez más de las de Hess, igualmente se apartaba de ellos, por motivos por lo demás diferentes: de Bakunin, porque no aprobaba su dilettantismo anarquizante; de Proudhon, porque éste, defensor de las clases medias, no llevaba hasta el fin su crítica de la propiedad privada y de la sociedad burguesa.

En París, adonde llegó en julio de 1844, después de haber permanecido en Zurich de enero a junio de 1843, y luego de partir en esa fecha para Berna y Bruselas, Bakunin fue cordialmente recibido por Börnstein, editor de *Vorwärts*, quien le cedió, en los locales del diario una habitación donde se reunían los colaboradores de *Vorwärts* y se dedicaban a discusiones apasionadas sobre filosofía, política y comunismo.<sup>126</sup>

En la primera época de su estada, Bakunin mantuvo relaciones constantes con

de T. Engels. *New Moral World*, 13 de diciembre de 1844. "Me alegro al mismo tiempo de 125 Sobre el primer florecimiento del socialismo verdadero, cf. Mega, I, t. IV, pág. 339. Bielefeld, a beneficio de los hilanderos pobres de la región de Ravensberg, Darmstadt, 1844. 124 Karl Grün, *La verdadera cultura*, Conferencia pronunciada el 28 de abril de 1844 en poder señalar que el pueblo alemán, aunque como de costumbre se retrasó un poco en plantear el problema social, se esfuerza ahora por recuperar el tiempo perdido. En realidad es sorprendente ver la rapidez de los progresos del socialismo en este país. Hace dos años había apenas dos individuos aislados que se interesaban por el problema social; no hace un año se imprimió la primera obra socialista [...] ¿Cuál es ahora la situación en Alemania? En lugar de esos dos pobres diablos que escribían sobre el socialismo para un público que ignoraba ese problema o no se interesaba en él, hay docenas de buenos escritores que predicán el nuevo Evangelio a millares de personas ávidas de aprender todo lo que se refiere a este problema; poseemos muchos periódicos [...] y no hay revista, fuera de aquellas que el gobierno inspira directamente, que no publique en cada número artículos favorables al socialismo y a los obreros socialistas." Cf. igualmente. Th. Olkers, *El movimiento socialista y comunista*, Leipzig, 1844.

126 Cf. H. Börnstein, *Setenta y cinco años en el antiguo y en el nuevo mundo*, Leipzig, 1881, t. I, pág. 357. "Yo tenía muchas habitaciones desocupadas; en la más grande vivía provisoriamente el ruso Bakunin, es decir, tenía en esa gran habitación una cama de campaña, un baúl y un jarro de estaño; jamás he conocido a un hombre con menos necesidades que él. Cuando se hacían las reuniones de redacción, 12 a 14 personas se juntaban en esa habitación, unos de pie, otros caminando, todos fumando terriblemente y discutiendo con la mayor animación y pasión."

Cf. K. Grün, "M. Bakunin", *Die Wage*, t. IV, 1876, pág. 498: "Bakunin y otros rusos, entre los que recuerdo a un conde Tolstol, pasaban todo el tiempo leyendo periódicos, haciendo del día la noche y de la noche el día. Nunca se levantaban antes de mediodía, tomaban el desayuno, comían después a las 6 y se quedaban en el café hasta las 3, las 4 y aun las 5 de la mañana. Iban entonces a acostarse, y a mediodía recomenzaba la ronda infernal."

Herwegh y con Ruge, a quien había conocido en Dresden en 1842. Trató de ganar a Ruge para su comunismo anarquizante, pero sin éxito, pues éste se había convertido en un furioso adversario del comunismo en todas sus formas. Ruge, que apreciaba su modo de ser cordial, alegre y espontáneo, pero que condenaba la vida de bohemia que llevaba,<sup>127</sup> trató de apartarlo de Marx. Al ver que Bakunin se acercaba a éste, y enojado además porque no parecía tener la intención de devolverle el dinero que le había prestado, Ruge se alejó de él.<sup>128</sup>

Más tarde, cuando había pasado ya mucho tiempo desde su rompimiento, Bakunin evocaría sus relaciones con Marx. Le reconocía mucha profundidad y gran fuerza de pensamiento, pero era duro e injusto en el juicio que hacía sobre su carácter: "Marx y yo —escribía en 1871— somos viejos conocidos. Lo encontré por primera vez en París en 1844. En esa época yo era un emigrado. Fuimos bastante amigos. Era entonces mucho más avanzado que yo, como lo sigue siendo hoy; y no sólo más avanzado, sino incomparablemente más ilustrado que yo. Entonces yo no sabía nada de economía política, aún no me había despojado de mis abstracciones metafísicas y mi socialismo era sólo instintivo. Él aunque más joven, ya era un ateo, un materialista erudito y un socialista reflexivo. En esa época precisamente elaboró las bases de su sistema actual. Nos veíamos con bastante frecuencia, y yo lo respetaba mucho por su saber y dedi-

<sup>127</sup> Cf. A. Ruge. Correspondencia, t. I, pág. 369: Carta de Ruge a Fröbel, París, 16 de octubre de 1844: "Como usted sabe, Bakunin se encuentra aquí. Siempre bien dispuesto, lleno de esperanza y de un buen humor inalterable. Creo, sin embargo, que si bien puede hacerse valer en el plano de las relaciones personales, no sucederá lo mismo en el plano político." Cf. *ibid.*, págs. 374, 376. Carta de Ruge a Fleischer, París, 23 de noviembre de 1844: "El dilettantismo en materia de libertad se convierte en Bakunin en un amoral abandono, que él reivindica para todos, no en la realidad, sino por principio, lo que no le impide dar muestras de tanta amabilidad y humanidad que uno se avergüenza de su propia estrechez de espíritu. Sin embargo, ese abandono elevado a la altura de un principio y también el aire de hastío que pretende ser aristocrático me repugnan tanto como la sarna [...]. El valor real de nuestro amigo Bakunin, poco a poco se vuelve para mí tan problemático como el de von Ribbentropp. Han pasado tantos años desde que anunció los proyectos que se proponía realizar, que temo no trascurra de igual manera el resto de su vida."

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, pág. 385. Carta de Ruge a su madre, París, 17 de diciembre de 1844: "Fíjate que Bakunin, a quien salvé de Siberia y de muchos otros peligros, lo que me costó mucho dinero, se junta a espaldas mías con esa canalla. [Se trataba de Marx y de los comunistas...] No necesito decirte que jamás reanudaré las relaciones con esa gente." Cf. igualmente a Ruge, "Recuerdos sobre Mijail Bakunin", *Neue Freie Presse*, Viena, 28 y 29 de setiembre de 1876.

"Luego de su partida de Dresden se vio en la obligación de contar a su turno con las necesidades materiales, y yo mismo formé parte de esos filisteos que sufrieron las consecuencias. La familia lo abandonó a sus propios recursos y partió, huyendo no sólo de las persecuciones de las autoridades rusas, sino también de sus acreedores. Su actitud negativa en un punto tan sustancial me alejó de él, y cuando en febrero su padre se negó a pagarme el pagaré firmado por su hijo, abrí los ojos y vi que yo era la víctima de nuestra fraternidad en Hegel. Sin embargo, no le guardé rencor. Después de la desaparición de los Anales, volví a encontrarlo en París. Nos reconciamos, pero las cuestiones de dinero fueron expresamente excluidas de nuestras relaciones. Como desquite, el problema económico se convirtió en la base de nuestras discusiones teóricas, que se referían a todas las formas del socialismo. Mis opiniones sobre este punto diferían de las de Marx, mientras que Bakunin se aliaba a él y a los comunistas. Sin embargo, cuando lo encontré más tarde en la calle Rivoli e inicié una discusión con él sobre ese punto, no quiso reconocer esa divergencia conmigo. Por el contrario, me declaró que la revolución se realizaría en el plano político y no en el del socialismo, y que el comunismo era lógicamente imposible."

cación seria y apasionada, aunque siempre mezclada de vanidad personal, a la causa del proletariado, y buscaba con avidez su conversación, siempre instructiva y espiritual, cuando no estaba inspirada en odio mezquino, cosa que sucedía, ¡ay!, demasiado a menudo. Sin embargo, jamás existió una intimidación franca entre nosotros. Nuestros temperamentos no se avenían (*sic*). Decía que yo era un idealista sentimental, y tenía razón; yo le decía que él era un vanidoso pérfido y taimado, y también yo tenía razón."<sup>129</sup>

Dominador, orgulloso y pérfido, pero también muy inteligente e ilustrado: tal fue el juicio de Bakunin sobre Marx desde su primer encuentro, y no cambiaría de opinión sobre él. Esta aparece asimismo en una comparación que hizo entre Marx y Proudhon. Reconocía que el primero, en su concepción general del mundo, era superior a Proudhon, quien no alcanzaba a despojarse de su idealismo, pero estimaba, por el contrario, que Proudhon era superior a Marx por su sentido profundo de la libertad, que, decía, faltaba por completo en éste. "Reconozcamos ahora que Marx es un pensador economista muy serio, muy profundo. Tiene sobre Proudhon la inmensa ventaja de ser un realista, un materialista. Proudhon, a pesar de todos los esfuerzos que ha hecho para quitarse de encima las tradiciones del idealismo clásico, siguió siendo toda su vida un idealista incorregible, que se inspiraba, como se lo dije dos meses antes de su muerte, tan pronto en la Biblia como en el Derecho romano, y siempre metafísico hasta la punta de los dedos. Su gran desgracia fue no haber estudiado jamás las ciencias naturales y no haberse apropiado de su método. Tuvo instintos geniales que le hicieron entrever el justo camino, pero, arrastrado por las inclinaciones malas o idealistas de su espíritu, volvía a caer siempre en los antiguos errores, cosa que lo convirtió en una perpetua contradicción, en un genio vigoroso, un pensador revolucionario debatiéndose siempre con los fantasmas del idealismo y sin haber llegado jamás a vencerlos.

"Marx, como pensador, está en la buena senda. Estableció como principio que todas las evoluciones políticas, religiosas y jurídicas de la historia no son las causas, sino los efectos de las evoluciones económicas. Es un pensamiento grande y fecundo, que él no inventó; fue percibido, expresado en parte por otros. Pero en fin, a él le corresponde el honor de haberlo establecido sólidamente y planteado como base de todo su sistema económico. Por otra parte, Proudhon comprendió y sintió la libertad mucho mejor que él. Cuando no hacía doctrina y metafísica, tenía el verdadero instinto revolucionario. Adoraba a Satanás y proclamaba la anarquía. Es muy posible que Marx pueda elevarse teóricamente a un sistema de la libertad aún más racional que el de Proudhon, pero le falta el

<sup>129</sup> Cf. M. Nettlau, M. Bakunin, *Esbozo biográfico con extractos de sus obras*. In fol., Bib. Nationale, 1901, pág. 71. Manuscrito (francés) de Bakunin: Relaciones personales con Marx (1871). Cf. igualmente Bakunin: *Mensaje a los Hermanos de la Alianza en España*, 1872, pág. 13 (en francés). "Comencemos por hacer justicia a nuestros adversarios en aquello en que merezcan esa justicia. Marx no es un hombre común. Es una inteligencia superior, un hombre de una erudición muy vasta, sobre todo en los problemas económicos, y además un hombre que, por lo que conozco desde 1844, época de mi primer encuentro con él en París, ha estado siempre sincera, enteramente dedicado a la causa de la emancipación del proletariado, causa a la que ha brindado servicios incuestionables, pero que hoy, en cambio, compromete por su enorme vanidad, por su carácter rencoroso, malévolo, y por su tendencia a la dictadura en el seno mismo del partido de los revolucionarios socialistas."

instinto de éste. Como alemán y como judío, es un autoritario de la cabeza a los pies."<sup>120</sup>

Este juicio de Bakunin sobre Marx y Proudhon se explica no sólo por su temperamento y su carácter, sino también, y sobre todo, por su posición frente al movimiento obrero. Contrastaba totalmente con Marx. Era un gigante devorado por una actividad desbordante, que encarnaba, según palabras de Bielinski, el principio del movimiento eterno y que se dejaba llevar por el torrente de una vida desordenada.<sup>131</sup> Agitador y agitado a la vez, capaz de atraer y arrastrar multitudes, y más bien apto para asimilar las ideas ajenas que para dar pruebas de originalidad de pensamiento, fácilmente se dejaba conquistar por una idea que era propenso a llevar al extremo y a la que brindaba la resonancia de su gran talento de orador.

Era un desclasado que simpatizaba con los desclasados, con los intelectuales anarquizantes primero y luego, más tarde, con el "Lumpenproletariado", con el proletariado harapiento en el cual el sentimiento de rebelión contra la sociedad burguesa tenía un carácter más individualista que social. La vida de bohemia que llevaba implicaba, por lo demás, cierta amoralidad. Al mismo tiempo que frecuentaba los medios revolucionarios, era huésped de los salones aristocráticos del bulevar Saint-Germain,<sup>132</sup> lo que no podía dejar de hacerlo sospechoso.<sup>133</sup>

Marx era todo lo contrario. En él, en efecto, todo era orden y disciplina, en el pensamiento y en la acción. Su inteligencia lúcida no dejaba lugar alguno al sentimentalismo, a la imprecisión y a la improvisación, y ponía al servicio de esa inteligencia una implacable voluntad.

A esta diferencia de temperamento correspondía una profunda divergencia de doctrinas. La de Marx se caracterizaba por un creciente rigor científico; la de Bakunin, por el contrario, por un diletantismo anarquizante que lo acercaba a Proudhon y lo alejaba de Marx, cuyo rigor e inflexibilidad doctrinarios interpretaba como señal de vanidad y de autoritarismo. Esa divergencia doctrinaria se explica por su diferente posición frente al movimiento obrero. En efecto, en tanto que Bakunin permanecía, por así decirlo, al margen de ese movimiento, Marx y Engels se vinculaban cada vez más estrechamente a él, sacrificándolo todo al triunfo del proletariado y del comunismo.

Además de Bakunin, Marx frecuentaba también a algunos aristócratas rusos que llevaban la misma vida de bohemia que él y a veces daban muestra de la misma amoralidad.<sup>134</sup> Se encontraba entre ellos el conde Tolstói, amigo de Push-

<sup>120</sup> Cf. M. Nettelau, *op. cit.*, pág. 70. *Bakunin. Mensaje a los Hermanos de la Alianza en España*, 1872, págs. 15, 16.

<sup>131</sup> Carta de Bielinski a Botkin, 7 de noviembre de 1842, citada en el artículo de Dragomanov, "M. Bakunin", *Revista socialista*, noviembre de 1895, pág. 549. "Lo que yace en el fondo de su alma, es el principio del movimiento perpetuo."

<sup>132</sup> C. A. Ruge, *Correspondencia*, *op. cit.*, t. I, pág. 370. Carta de Ruge a Fleischer, París, 20 de octubre de 1844: "Aquí, en el barrio de Montmartre, sus relaciones con el Faubourg Saint-Germain no me estorban en nada."

<sup>133</sup> Cf. nota 135.

<sup>134</sup> Cf. *Neue Zeit*, 1912-1913, t. I, págs. 715 y sig. Riazánov, *Marx y sus conocimientos sobre Rusia en la década del cuarenta*. Cf. Marx, *Cartas a Kugelmann*, París, 1930. Carta de Marx a L. Kugelmann, 12 de octubre de 1868: "La aristocracia rusa pasa su juventud en las universidades alemanas y en París. Busca con pasión todas las ideas extremas que puede ofrecer Occidente, pero por pura glotonería. Así actuaba una parte de la aris-

kin y antiguo decembrista, convertido en 1837 en agente del gobierno ruso,<sup>135</sup> y N. J. Sazonov, antiguo miembro de la primera asociación socialista rusa a la que pertenecían Herzen y Ogariov, quien había venido a París en 1840, después de la disolución de esa asociación en 1834.

## MARX Y PROUDHON

Más estrechas que con Bakunin fueron las relaciones que Marx mantuvo en París con Proudhon, a quien consideraba el más grande socialista francés de entonces. Después de afirmar, en una Memoria sobre la propiedad que lo había hecho célebre, que la propiedad era la fuente de la desigualdad y de las injusticias sociales, Proudhon emprendió, en su libro *Sobre la creación del orden en la humanidad* (1843), una justificación a la vez filosófica, histórica y económica de un socialismo que se basaba en la pequeña propiedad, propia de las clases medias. Lo distinguía de los demás doctrinarios socialistas una tendencia anarquizante que se manifestaba en su condenación del Estado, cuya destrucción era, en su opinión, la condición previa y necesaria de toda verdadera reforma social. El anarquismo, hacia el que se inclinaba Proudhon igual que Bakunin, se explicaba en él, no porque fuera un desclasado, sino porque defendía los intereses de las clases medias, para las cuales el anarquismo es la expresión ideológica de un deseo de liberación que no pueden realizar por sus propias fuerzas.

Proudhon permaneció en París de febrero a abril de 1844, y luego de setiembre a febrero de 1845. Entre los extranjeros frecuentaban principalmente a Ruge, Bakunin, K. Grün y Marx, con quienes discutía en especial sobre filosofía alemana. Podemos hacernos una idea de esas discusiones por Herzen, que relata en sus Memorias una conversación entre Bakunin y Proudhon sobre Hegel que se prolongó durante toda la noche.<sup>136</sup>

rocracia francesa en el siglo XVIII. 'No son para los sastres y los zapateros', decía ya Voltaire hablando de sus ideas liberales. Ello no impide que esos mismos rusos se conviertan en canallas y entren al servicio del Estado."

<sup>135</sup> Cf. *Correspondencia de Marx-Engels*, Mega, III, t. I, pág. 36. Carta de Engels a la Oficina de correspondencia comunista de Bruselas, París, 16 de setiembre de 1846: "Este Tolstoi no es otro que nuestro Tolstoi, ese noble corazón que pretendía querer vender sus bienes en Rusia. Además del departamento, al que nos llevaba, este señor poseía un espléndido hotel en la calle Mathurin, donde recibía a los diplomáticos. Los polacos y muchos franceses lo sabían desde hacía tiempo; sólo los radicales alemanes, ante quienes él consideraba conveniente hacerse pasar por un radical, lo ignoraban. El mismo Bakunin, que debía conocer toda esa historia que los rusos conocían, es muy sospechoso."

Cf. V. Daze: *Marx y Bakunin*. Amsterdam, 1900, pág. 11: "Después de un discurso pronunciado en una reunión realizada a favor de Polonia, Bakunin fue expulsado de París. En esa ocasión el ministro Duchatel pronunció un discurso ambiguo a propósito de Bakunin. ¿Qué era lo que el ministro no quería revelar? Simplemente esto. Ante el pedido de informaciones por parte del gobierno sobre Bakunin, Kiselev, representante de Rusia en París respondió: 'Es un hombre a quien no le falta talento y que hemos utilizado. Pero esta vez ha ido demasiado lejos y no podemos tolerar ya su permanencia en París.' Ese mismo Kiselev procuró, además, difundir entre los emigrados polacos el rumor de que Bakunin no era ni más ni menos que un agente."

<sup>136</sup> Cf. Herzen, *Memorias (Geveneres und Gedachtes)*, Obras, t. XI, pág. 52. "Lo encontré algunas veces [a Proudhon] en casa de Bakunin, con quien estaba íntimamente vinculado [...] Proudhon tenía entonces la costumbre de ir a su casa para escuchar

Sus relaciones con Marx fueron particularmente asiduas durante el otoño y el invierno de 1844-1845. Sus discusiones se referían principalmente al hegelianismo, cuya esencia Marx se esforzaba por inculcarle, sin lograrlo del todo. Veinte años más tarde, al relatar estas discusiones, escribía, en efecto: "Durante mi estancia en París, en 1844, trabé conocimiento personal con Proudhon. Menciono aquí este hecho porque en cierto grado, soy responsable de su sofistería (*sophistication*, como llaman los ingleses a la adulteración de las mercancías). En nuestras largas discusiones, que con frecuencia duraban toda la noche, le contagié, para gran desgracia suya, el hegelianismo, que por su desconocimiento del alemán no pudo estudiar a fondo. Después de mi expulsión de París, el señor Karl Grün continuó lo que yo había iniciado. Como profesor de filosofía alemana me llevaba la ventaja de no entender una palabra en la materia."<sup>137</sup>

Proudhon no menciona sus relaciones personales con Marx, ni en su correspondencia, ni en sus cuadernos de notas. La única alusión que hace a esas discusiones con los intelectuales alemanes se encuentra en una carta del 9 de enero de 1845, en la que dice que éstos lo elogiaron por haber llegado a los mismos resultados que Hegel, a quien, confiesa, nunca había leído.<sup>138</sup>

Contrariamente a Marx, quien, defendiendo los intereses del proletariado quería remplazar la sociedad burguesa por una sociedad comunista, Proudhon, defensor de los intereses de las clases medias, en particular de los pequeños campesinos y de los artesanos, no se proponía destruir la sociedad burguesa, sino reformarla a fin de adaptarla a los intereses de esas clases.

A pesar de sus frases revolucionarias, como sus conocidas palabras: "La propiedad es el robo", que por lo demás había tomado de Brissot,<sup>139</sup> deseaba en esencial proteger a las clases medias contra el gran capital y contra el proletariado.

Empujado por el deseo de preservar y conservar la pequeña propiedad de esas clases, atacaba a la vez el derecho absoluto de propiedad, que reforzaba al gran capital, y el comunismo, al cual consideraba un peligro aún mayor para las clases medias, puesto que se dirigía contra el principio mismo de la propiedad privada.<sup>140</sup>

a Reichel hablar de Beethoven y a Bakunin de Hegel. Las discusiones filosóficas duraban, por otra parte, mucho más que aquellas sobre las sinfonías [...] Una tarde, en 1847, Karl Vogt, que también vivía en la calle de Bourgogne y que iba a menudo a visitar a Reichel y a Bakunin, cansado de escuchar las interminables discusiones sobre la fenomenología, regresó a su casa. Al día siguiente, al ir a buscar a Reichel [...] se asombró de escuchar, a pesar de la hora matinal, una conversación animada. Abrió la puerta y vio a Proudhon y a Bakunin sentados en el mismo lugar, frente al fuego apagado de la chimenea, que terminaban la discusión iniciada la víspera."

<sup>137</sup> Cf. Carta de C. Marx a Schweitzer sobre Proudhon, publicada en *Sozial-Demokrat*, el 16, 17 y 18 de enero de 1865. Carta reproducida en C. Marx, *Miseria de la Filosofía*, ed. Linguas Extranjeras, Moscú, S/f, págs. 188-189.

<sup>138</sup> Cf. Proudhon, *Correspondencia*, París, 1860, t. II, pág. 176. Carta de Proudhon a Bergmann, 19 de enero de 1845: "Según las nuevas relaciones que hice este invierno, una gran cantidad de alemanes me han comprendido muy bien y admiran el trabajo que hice para llegar por mí mismo a lo que afirman que existe en ellos. No puede juzgar todavía qué parentesco existe entre mi metafísica y la lógica de Hegel, por ejemplo, puesto que jamás he leído a Hegel."

<sup>139</sup> Cf. J. P. Brissot, *Investigaciones filosóficas sobre el derecho de propiedad y sobre la tierra considerados dentro de la naturaleza y la sociedad*, Berlín, 1782.

<sup>140</sup> Cf. Proudhon, *Qué es la propiedad, o investigaciones sobre el principio del derecho*



Entendía que el derecho absoluto de propiedad conducía, por el desarrollo de la competencia, al monopolio, a la apropiación injusta del producto del trabajo ajeno, a la expropiación y al aplastamiento de las clases medias, y a la miseria general del pueblo.<sup>141</sup> Condenaba con mayor vehemencia aún la comunidad de bienes, que consideraba causa de servidumbre y envilecimiento.<sup>142</sup> Lejos de reclamar la supresión de la propiedad privada, quería por el contrario su generalización bajo la forma de pequeña propiedad accesible a todos. Al concebir la pequeña propiedad bajo la forma de posesión, especie de propiedad disminuida, que sólo produjera rentas por el trabajo de quien la explotara, la oponía tanto a la propiedad absoluta como a la comunidad de bienes,<sup>143</sup> y la reducía a un derecho limitado de propiedad, a un derecho de usufructo que el Estado tenía el poder de suprimir en caso de abuso.<sup>144</sup>

De origen campesino y artesanal, Proudhon, mediante esa apología de la pequeña propiedad bajo la forma de posesión, que le parecía la única susceptible de asegurar la independencia del trabajador, expresaba las aspiraciones de las clases medias semiproletarizadas, igualmente hostiles al gran capital que las aplasta y al proletariado, del cual las aleja su apego a la propiedad privada.

Como todos los reformadores que defienden los intereses de las clases medias, Proudhon asumía una posición de mediador, de intermediario entre el capitalismo y el socialismo.<sup>145</sup> Se esforzó por establecer, desde esa época —cosa que haría

---

y del gobierno, 1ª Memoria, 1840, págs. 217-244. Carácter de la comunidad y de la propiedad. Determinación de la forma de la sociedad. Conclusión.

Cf. *Correspondencia*, t. II, pág. 231. Carta a Tissot, Lyon, 13 de diciembre de 1846: "He aquí lo que ya entendía yo en mi primera Memoria cuando decía que no era propietario ni comunista, doble negación que significaba: la propiedad y la comunidad son dos antinomias, dos principios a la vez irrealizables y necesarios."

<sup>141</sup> Cf. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* 1ª Memoria. Toda la primera parte.

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, pág. 219: "La comunidad es desigualdad, pero en el sentido contrario de la propiedad. La propiedad es la explotación del débil por el fuerte; la comunidad es la explotación del fuerte por el débil [...] La comunidad es opresión y servidumbre." Denunciaba también "la uniformidad beata y estúpida con la que se quiere encadenar a la personalidad libre, activa, razonadora, insumisa del hombre", que sería, decía, la consecuencia inevitable de la comunidad de bienes.

<sup>143</sup> Cf. *Correspondencia*, t. II, págs. 227-228. Carta de Proudhon a Guillaumin, 21 de noviembre de 1846.

Cf. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* 1ª Memoria, pág. 242: "La posesión individual es la condición de la vida social [...] la propiedad es el suicidio de la sociedad [...] suprímese la propiedad conservando la posesión y [...] se expulsará el mal de la tierra."

<sup>144</sup> Cf. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* Segunda Memoria. Carta a M. Blanqui, profesor de Economía política en el Conservatorio de Artes y Oficios, París, 1841.

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, 1ª Memoria, pág. 217. "Para reducir todo esto a una fórmula hegeliana, diría pues: la comunidad, primer modo, primera determinación de la sociabilidad, es el primer término el desarrollo social, la tesis; la propiedad, expresión contradictoria de la comunidad, constituye el segundo término, la *antítesis*. Queda por descubrir el tercer término, la *síntesis*, y tendremos la solución exigida. Ahora bien, esa síntesis resulta necesariamente de la corrección de la tesis por la antítesis. Es, pues, necesario eliminar, por medio de un último examen de sus caracteres, lo que encierran de hostil a la comunidad; los dos términos formarán, al reunirse, el verdadero modo de asociación humanitaria."

Cf. igualmente *Correspondencia*, t. II, págs. 46-47. Carta de Proudhon a Ackermann, 23 de mayo de 1842. T. II, pág. 158. Carta de Proudhon a Ackermann, 4 de octubre de 1844.

en forma detallada y sistemática en su *Filosofía de la Miseria o Sistema de las Contradicciones económicas* (1846)—, una síntesis del capitalismo y del socialismo, defendiendo, con los economistas burgueses, el principio de la propiedad privada contra los socialistas y criticando con éstos los males del capitalismo.<sup>146</sup>

A ese sistema de mediación, concordante con su posición de clase, correspondía un método de adaptación de los contrarios, que le servía para justificar su actitud mediadora. Por medio de una transformación de la dialéctica hegeliana, hacía surgir, en efecto, la síntesis, no como Hegel y Marx, de una acentuación de los contrarios, lo que hubiera respondido a una posición revolucionaria, sino de su atenuación y acomodación, lo que hacía de la dialéctica, en esa forma transformada y falsificada, el fundamento de una doctrina de compromiso.<sup>147</sup>

Ese método de adaptación de los contrarios, que, al neutralizarlos paralizaba el movimiento dialéctico, diferenciaba fundamentalmente a Proudhon de Marx, quien pensaba, contrariamente a él, que el progreso sólo podía provenir de la acentuación de las contradicciones económicas y de las luchas de clase.

Esa posición mediadora y ese método de compromiso explican su concepción idealista de la historia. En lugar de explicar, como comenzaban a hacerlo Marx y Engels, el desarrollo de la historia moderna por el del régimen capitalista y por la acentuación de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, lo subordinaba, al estilo de los utópicos, a la realización de un ideal moral y social, en particular al de la idea de justicia, de la que hacía a la vez el elemento motor y la finalidad de la historia.

Ello explica asimismo su hostilidad fundamental respecto de la revolución social, que determinó su actitud política vacilante y a veces profundamente contrarrevolucionaria, que se manifestaba ya en esa época con su elogio de Luis Felipe,<sup>148</sup> y que más tarde habría de manifestarse con el de Napoleón III. Al condenar la revolución socialista y las luchas de clase, se veía llevado a considerar al proletariado, a la manera de los filántropos, como una clase miserable, sin ver en él el elemento revolucionario llamado a destruir la sociedad burguesa.

<sup>146</sup> Cf. Carta de C. Marx a Schweitzer sobre Proudhon publicada en *El socialdemócrata*, 16, 17, 18 de enero de 1865. Citada en *Miseria de la filosofía*, anexo I, ed. en Lenguas extranjeras, Moscú, S/f., pág. 188. "A pesar de todo su carácter aparentemente archirrevolucionario, en *¿Qué es la propiedad?* nos encontramos ya con la contradicción de que Proudhon, por una parte, critica la sociedad a través del prisma y con los ojos del campesino parcelario francés (más tarde del *pequeño burgués*), y por la otra le aplica la escala que ha tomado prestada a los socialistas."

<sup>147</sup> Cf. Carta de C. Marx a Schweitzer sobre Proudhon, *op. cit.*, pág. 233: "Proudhon tenía una inclinación natural por la dialéctica. Pero como nunca comprendió la verdadera dialéctica científica, no pudo ir más allá de la sofistería. En realidad, esto estaba ligado a su punto de vista *pequeño burgués*. Al igual que el historiador Rannier, el pequeño burgués consta siempre de 'por una parte' y 'por otra parte'. Como tal se nos aparece en sus intereses económicos, y *por consiguiente* también en su política y en sus concepciones religiosas, científicas y artísticas. Así se nos aparece en su moral y en todo. Es la contradicción personificada. Y si por añadidura es, como Proudhon, una persona de ingenio, pronto aprenderá a hacer juegos de manos con sus propias contradicciones y a convertirlas, según las circunstancias, en paradojas inesperadas, espectaculares, ora escandalosas, ora brillantes."

<sup>148</sup> Su segunda Memoria sobre la propiedad terminaba con una afirmación de lealtad realista. Cf. pág. 177.

Cf. *Correspondencia*, t. II, pág. 75. Carta de Proudhon a Fleury, 22 de enero de 1843: "El reino de Luis Felipe, como preparación de un nuevo orden, es uno de los más notables de la historia."

Llevado, como todos los utópicos, a creerse un nuevo Mesías, esta tendencia engendró en él una enorme vanidad, que adquiría a veces proporciones increíbles.<sup>149</sup>

Esta oposición fundamental entre Marx y Proudhon aún no se manifestaba hasta el punto de impedir la existencia de buenas relaciones entre ellos. Marx, que en la *Gaceta renana* y en una carta a Ruge había aplaudido en Proudhon al mejor socialista francés,<sup>150</sup> lo comparaba entonces, en un artículo de *Vorwärts*, a Weitling y consideraba su Memoria sobre la Propiedad como la mejor obra del socialismo francés.<sup>151</sup>

En primer lugar, Marx estimaba en Proudhon su actitud antirreligiosa, que lo distinguía de la mayoría de los socialistas y comunistas franceses de entonces.<sup>152</sup> Proudhon, en efecto, consideraba la religión como un obstáculo al progreso científico y social, pero, a diferencia de Marx, que quería abolir toda forma de religión, proponía remplazar la religión tradicional por una nueva, la de la ciencia.

Lo que más apreciaba Marx entonces en Proudhon era su crítica de la economía política burguesa, a la que Proudhon le censuraba plantear, al estilo de un postulado, la propiedad privada como principio fundamental sin someterla a un

<sup>149</sup> Cf. Carta de C. Marx a Schweitzer sobre Proudhon, *op. cit.*, págs. 233-234: "El charlatanismo en la ciencia y la contemporización en la política son compañeros inseparables de ese punto de vista. A tales individuos no les queda más que un acicate: la vanidad; como a todos los vanidosos, sólo les preocupa el éxito momentáneo, la sensación. Y aquí es donde se pierde indefectiblemente ese tacto moral que siempre preservó a un Rousseau, por ejemplo, de todo compromiso, siquiera fuese aparente, con los poderes existentes."

Cf. *Correspondencia*, t. II, págs. 88-89. Carta de Proudhon a Maurice, 4 de agosto de 1843: "Los que puedan hacer este sacrificio [de leer su libro *De la creación del orden en la humanidad*...] no se arrepentirán. Aprenderán más cosas [nuevas] de las que se han producido desde hace sesenta años. He aquí, mientras espero el juicio de los críticos, lo que yo mismo me atrevo a pensar de mi publicación."

Cf. *ibid.*, págs. 112-113. Carta de Proudhon a Ackermann, 25 de noviembre de 1845: Espero [de su libro *De la creación del orden en la humanidad*] una revolución en los estudios filosóficos, mayor aun que la revolución operada por Kant. Encontrará en mí cosas inauditas hasta el día de hoy en el mundo de los pensadores, cosas que, por el conjunto y el detalle, descubren todo un nuevo plan de la creación, y cuyo efecto (salvo error) sólo puede compararse al que produjo la aparición del sistema de Newton."

<sup>150</sup> Cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 263. *Gaceta renana*, núm. 289, 16 de octubre de 1842. C. Marx. *El comunismo y la Gaceta general de Augsburgo*.

Cf. *ibid.*, t. I<sup>a</sup>, pág. 573. Carta de Marx a Ruge, Kreuznach, setiembre de 1843. Ruge no opinaba lo mismo sobre Proudhon, cuyo libro *Creación del orden en la humanidad* criticaba en carta a Marx del 11 de agosto de 1843 (cf. *Mega*, I, t. I<sup>a</sup>, pág. 314): "Proudhon acaba de publicar un grueso libro que es un verdadero sistema: *Creación del orden en la humanidad o principios de organización política*. La parte sistemática es muy débil; por el contrario, se muestra muy radical respecto de la religión. La niega, critica la filosofía como una sofística, a la que opone las ciencias. No he avanzado mucho en esta lectura, pero ya veo que su actividad práctica es superior a su teoría, a su fe en una construcción lógica sistemática y absoluta."

<sup>151</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 18, *Vorwärts*, 7 y 10 de agosto de 1844. C. Marx, *Notas marginales*.

<sup>152</sup> Cf. Carta de Marx sobre Proudhon en *Sozial-Demokrat*, *op. cit.*, págs. 193/194. "Sin embargo sus ataques contra la religión, la Iglesia, etc., tienen un gran mérito por haber sido escritos en Francia en una época en que los socialistas franceses creían oportuno hacer constar que sus sentimientos religiosos los situaban por encima del volterrianismo burgués del siglo XVIII y del ateísmo alemán del XIX."

análisis crítico, y como mérito principal le reconocía haber emprendido precisamente ese análisis.

Aunque apreciaba sus méritos, Marx le reprochaba, sin embargo, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, no haber llevado hasta el fin su crítica de la economía burguesa y haberse colocado, como ella, en el plano de la propiedad privada para la elaboración de su sistema.

Marx se detenía aquí en su crítica de Proudhon, sin reconocer aún, como lo haría en *La miseria de la filosofía*, que el origen vicioso de todas las concepciones de Proudhon provenía de su posición de defensor de las clases medias.

Pese a estas reservas, sus relaciones con Proudhon siguieron siendo amistosas durante su estada en París. Había todavía entre ellos suficientes puntos comunes para permitir un acercamiento, al menos momentáneo, del que, por lo demás, ambos extraían provecho. En efecto, Marx encontraba en Proudhon muchos elementos que corroboraban sus concepciones nuevas; no sólo una crítica profunda de la propiedad privada, sino también la afirmación de que la economía política constituye la base de la historia y regula la evolución social.<sup>152</sup> A decir verdad, no eran en Proudhon, más que observaciones aisladas y difusas que contrastaban con el conjunto de sus concepciones idealistas.

A la inversa, la influencia de Marx sobre Proudhon no era despreciable. Se advierte, en particular, en una carta de Proudhon a Bergmann del 24 de octubre de 1844, en la que manifiesta la necesidad de rechazar el punto de vista idealista y subjetivo en el estudio del desarrollo social: "...la asociación —escribía—, la moral, las relaciones económicas, todo, para no ser arbitrario, debe ser estudiado *objetivamente*, en las cosas. Hay que abandonar el punto de partida subjetivo, adoptado hasta ahora por los filósofos y los legisladores, y buscar fuera de la concepción vaga de lo *justo* y del *bien* las leyes que pueden servir para determinarla [la evolución social, *A. C.*] y que debemos obtener objetivamente por el estudio de las relaciones sociales creadas por los hechos económicos."<sup>154</sup>

Ni en las obras anteriores de Proudhon ni en las posteriores puede hallarse una concepción materialista de la historia como ésta, y no hay duda de que si hablaba así —cosa insólita en él— de concepción vaga de lo justo y del bien, y de la necesidad de estudiar desde un punto de vista no subjetivo, sino objetivo, las relaciones sociales creadas por los hechos económicos, lo hacía bajo la influencia inmediata de Marx.

Después de la expulsión de Marx, sus caminos divergirían cada vez más, debido a la oposición de sus concepciones económicas y sociales. Dos años después, esa divergencia aparecería con plenitud, y la crítica despiadada que hace Marx de Proudhon en *La miseria de la filosofía* puso fin a sus relaciones.

#### WILHELM WEITLING Y EL COMUNISMO EN SUIZA

Marx conservaba en esa época una gran admiración por W. Weitling, debido al carácter revolucionario de su doctrina y de su acción. Comparándolo con Proudhon, lo consideraba el más grande teórico de la clase obrera alemana, y en su

<sup>152</sup> Cf. Proudhon. *De la creación del orden en la humanidad*. En particular los capítulos IV y V, sobre la economía política y la historia.

<sup>154</sup> Cf. *Correspondencia*, t. II, pág. 166.

respuesta a Ruge, que le había negado la capacidad de instruirse y emanciparse, lo citaba como el mejor ejemplo de proletario revolucionario. "Por lo que se refiere al grado y a la capacidad de educación de los obreros alemanes, me limito —escribía— a recordar las obras geniales de Weitling, quien desde el punto de vista teórico supera a menudo a Proudhon, aunque es inferior a él en lo que respecta a la composición. ¿Puede la burguesía, con sus sabios y filósofos, presentar una obra que, en el plano de la emancipación burguesa, es decir, de la emancipación política, pueda compararse a las *Garantías de la armonía y de la libertad* de Weitling? Si comparamos la pálida mediocridad de la literatura política alemana con esta extraordinaria y brillante iniciación literaria de los obreros alemanes, si comparamos esos extraordinarios zapatos de niño del proletariado alemán con el minúsculo calzado de talón deformado de la burguesía alemana, no podemos menos que predecir una contextura atlética a la Cenicienta alemana."<sup>155</sup>

Fue sin duda esta apreciación elogiosa de su obra lo que movió a Weitling a enviar, el 18 de octubre de 1844, una carta a Marx en la que lo invitaba a mantener una correspondencia amistosa con él. "Creo —le escribía de Londres— haberlo reconocido en algunos artículos de *Vorwärts*, al comparar el espíritu que los anima con lo que me han dicho de usted. Los he leído con placer. No necesito extenderme mucho sobre este tema. Somos amigos y pienso que como tales podríamos de tiempo en tiempo intercambiar noticias nuestras."<sup>156</sup>

Sin duda, Marx no contestó esa carta y la correspondencia deseada por Weitling no se produjo. La razón fue que, aunque Marx tenía muy alta estima por Weitling como combatiente revolucionario, se apartaba profundamente de él en lo que respecta a su concepción del desarrollo histórico y del comunismo. Ello impedía todo acercamiento estrecho entre ellos, tanto más cuanto que Weitling, evolucionando en forma inversa a la de Marx, caía cada vez más en un comunismo utópico y místico.

Después de la confiscación de su libro *El evangelio de los pobres pecadores* en junio de 1843,<sup>157</sup> fue detenido y condenado en setiembre a 10 meses de cárcel. Expulsado de Suiza el 21 de mayo de 1844, fue remitido a la policía de Baden, que lo entregó a las autoridades prusianas. El gobierno prusiano lo mantuvo primero en residencia vigilada; después, deseoso de desembarazarse de él, le permitió partir a Hamburgo, adonde llegó el 18 de agosto de 1844. Weitling aprovechó su estada en Hamburgo para discutir la publicación de sus poemas escritos en la cárcel con el editor Campe, en cuyo domicilio encontró a Heine, a quien le debemos dos interesantes retratos de él.<sup>158</sup> Esas poesías, que aparecieron el mismo año bajo el título de *Poemas del calabozo*, carecen de valor literario.<sup>159</sup> Son testimonio de la declinación intelectual de Weitling, que se acentuó sin cesar des-

<sup>155</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 18.

<sup>156</sup> Carta reproducida en E. Barnikol, *Weitling, el cautivo, y su justicia*, Kiel, 1929, págs. 265 y siguientes.

Cf. W. Weitling, *Garantías de la armonía y de la libertad*, Berlín, 1955, págs. 33-38.

<sup>157</sup> El manuscrito fue salvado y publicado en 1845 bajo el título de *El evangelio del pobre pecador*.

<sup>158</sup> Cf. E. Heine, *Obras completas*, editadas por E. Elster, Leipzig, 1890, t. IV, págs. 523-525, y la carta de E. Heine a C. Marx del 21 de setiembre de 1844.

<sup>159</sup> Sobre los *Poemas del calabozo* cf. *Cristianismo y socialismo. Fuentes y exposición*, publicados por E. Barnikol. t. I, "Weitling, el cautivo, y su justicia", análisis crítico del Mesías socialista y de su obra, Kiel, 1929, *Poemas del calabozo*, págs. 149-184.

pués de las *Garantías de la armonía y de la libertad*. Luego de haber hecho del comunismo, en *El evangelio de los pobres pecadores*, la realización del cristianismo primitivo, abandonaba, en esos poemas, toda perspectiva revolucionaria.

Cuanto más impotente se sentía, más se acentuaba en él la tendencia mesiánica, que lo llevaba a considerarse el salvador de la humanidad. Esa tendencia al mesianismo, que también se halla en otro trabajo escrito igualmente durante su cautiverio: *Justicia. Retratos de la realidad y reflexiones de un detenido*,<sup>160</sup> provenía principalmente del hecho de no haber encontrado en Suiza un proletariado revolucionario que lo apartara de la utopía. Era reforzada por la adulación de sus discípulos, por las crecientes dificultades con que chocaba y por su lucha contra el movimiento antirreligioso de la "Joven Alemania", que acentuaba su inclinación al misticismo.<sup>161</sup>

En ese estado de ánimo partió a fines de agosto de 1844 para Londres, donde los comunistas organizaron a su llegada una fiesta en su honor.<sup>162</sup>

Con algunas interrupciones, Weitling permaneció diecisiete meses en Londres. Se encontró allí en un medio por completo diferente del de Suiza, un medio ya no artesanal, sino proletario. Quedó profundamente decepcionado y amargado al ver que no tenía sobre los miembros londinenses de la Liga de los Justos, que en contacto con el proletariado inglés habían superado la etapa del comunismo utópico, la misma influencia que sobre los artesanos suizos.<sup>163</sup>

En lugar de aprovechar, como Engels, su estada en Londres para revisar sus concepciones, se mantuvo encerrado en sus ideas, que no toleraba le fueran criticadas.<sup>164</sup>

Si bien no ejercería una acción profunda sobre los comunistas de Londres, su influencia, por el contrario, seguía siendo preponderante en Suiza, aun después de su expulsión, sobre el movimiento comunista.

Ese movimiento continuaba desarrollándose en lucha contra la liga democrática de la "Joven Alemania". Los dirigentes de esa liga, en particular Wilhelm Marr,<sup>165</sup> hacían de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach su Biblia y predicaban en sus escritos y en su revista, *Hojas de los tiempos presentes para la vida social*, un humanismo ateo de carácter anarquizante.<sup>166</sup> Hostiles al comunismo por razones análogas a las de los Jóvenes Hegelianos individualistas, pensaban que las injusticias

<sup>160</sup> Cf. *Cristianismo y socialismo*, E. Barnikol, t. II, "Justicia - Cuadros de la realidad y reflexiones de un detenido", 1ª edición, Kiel, 1929.

<sup>161</sup> No sólo consideraba la religión bajo la forma del cristianismo primitivo, en cuyo nombre criticaba la sociedad burguesa, así como el verdadero comunismo, sino que veía en ella la mayor fuente de consuelo y alivio para los hombres. "Es —decía— el ancla de salvación en las tempestades que agitan la vida desesperada de los hombres, y éstos no podrán prescindir de ella, aun cuando hayan alcanzado el más alto grado de felicidad terrestre." Cf. *El evangelio del pobre pecador*, Berna, 1845, pág. 25.

<sup>162</sup> Cf. F. Mehring, *Historia de la socialdemocracia alemana*, Stuttgart, 1919, t. I, pág. 232.

<sup>163</sup> Cf. E. Barnikol, "Weitling, el cautivo, y su justicia", *op. cit.*, págs. 38 y siguientes.

<sup>164</sup> Sobre este período de la vida de Weitling cf. K. Kaler, W. Weitling, Zurich, 1887, págs. 41-45, y la introducción de B. Kauffhold a las *Garantías de la armonía y de la libertad* de Weitling, Berlín, 1955.

<sup>165</sup> Wilhelm Marr, nacido en 1817 en Hamburgo - Obras: *La religión del futuro explicada a los lectores populares*, Lausanne, 1844; *La joven Alemania en Suiza*, Leipzig, 1846.

<sup>166</sup> *Blätter der Gegenwart für das soziale Leben*. Cf. Friedrich Feuerbach, *La religión del futuro - Recuerdos de mi vida religiosa*, Comptoir littéraire, Zurich, 1843.

ricias sociales eran sobre todo fruto de prejuicios, y de esa manera reducían la acción reformadora a un problema de educación.<sup>167</sup>

A consecuencia de su lucha contra el humanismo ateo de la "Joven Alemania", los comunistas suizos se vieron llevados a acentuar el carácter religioso y utópico de la doctrina de Weitling. Los principales miembros de su grupo eran Sebastián Seiler<sup>168</sup> y August Becker, quien después de la expulsión de Weitling asumió la dirección del mismo.<sup>169</sup> Becker no era, como Weitling, un espíritu independiente y un pensador original. Luego de haberse plegado al movimiento republicano bajo la influencia del pastor Weidig, fue ganado al comunismo por Weitling. Tenía grandes condiciones de organizador y de agitador, y se mostraba muy activo como propagandista. En los folletos que entonces escribió, *La filosofía popular actual*, y sobre todo *¿Qué quieren los comunistas?*, acentuaba el aspecto sentimental de la doctrina de Weitling y atenuaba aún más su alcance revolucionario. En carta a Weitling llegaría a proclamar la reconciliación de clases y la alianza de los pobres y los ricos.<sup>170</sup>

<sup>167</sup> Cf. la analogía de los argumentos de W. Marr y de B. Bauer contra el comunismo. Cf. W. Marr, *La joven Alemania en Suiza*, Leipzig, 1846, págs. 118-119. "El comunismo es la expresión de una falta de energía. Los comunistas carecen de confianza en sí mismos. Como sufren la opresión social, no buscan armas para emanciparse, sino motivos de consuelo. Se dan cuenta muy bien de la abominable desigualdad que reina en la tierra, pero la ven a través de los pálidos lentes de la conciencia de clase del proletariado. Describen bien en sus escritos el estado de cosas actual, pero no lo explican. Conceden a los hombres el derecho de hacer reformas, pero no ven que los mismos hombres son la causa de este estado de cosas. La igualdad les hace olvidar la libertad [...] Para ellos la causa de todos los males reside en la realidad exterior. El comunismo es una teología social; tiene sus libros sagrados, sus profetas, sus mesías, su cielo." Sobre este movimiento, cf. E. Kaler, *Weitling*, págs. 50-52.

<sup>168</sup> S. Seiler escribió entonces dos folletos comunistas, uno de los cuales tenía por título: *¿La propiedad en peligro, o ¿qué pueden temer Alemania y Suiza del comunismo y de la fe racional?*

<sup>169</sup> Sobre A. Becker, cf. t. II de este trabajo, pág. 342.

<sup>170</sup> Cf. Kaler, *op. cit.*, págs. 46-58. Carta de Becker a Weitling, mayo de 1843: "El pueblo no tiene razón alguna de odiar a sus opresores, lo mismo que éstos no tienen razón alguna de despreciar a sus esclavos. Ambos deben maldecir y destruir una organización social que los condena a llevar una vida tan falsa como inhumana. Son a la vez culpables e inocentes según cómo se mire: Si los pobres no hubieran sido tan perezosos y bestiales, los ricos no hubiesen existido. Quizás ello fue necesario para esclarecer al pueblo. Tú mismo; sí, tú, tendrías que escribir ahora un libro 'Justificación del rico', que debería empezar así: Vamos al encuentro de una enorme y terrible catástrofe que estremecerá al mundo, etc. Los gritos de dolor de aquellos que darán nacimiento al mundo nuevo resonarán en toda la tierra y llenarán de terror a los hombres de uno al otro polo. Se desmoronarán los templos del dinero, los ídolos de oro serán arrojados a lo más profundo del mar, etc. Ojalá pueda ser salvada la sangre de los sacerdotes del becerro de oro, porque son inocentes, no sabían lo que hacían. Baal los sedujo y mató en su corazón al Dios del amor. No es bueno derramar sangre humana, porque de ella nacen serpientes. Los franceses cometieron un gran error al decapitar a su rey. Santificaron así a ese asno a quien todavía se adora en nuestros días. Necesitamos conquistar el mundo desde adentro, llenar a toda Europa de los pensamientos del pobre compañero sastre [A. Weitling], y entonces, si alguien empuña la espada, que muera por la espada. Los pensamientos son libres, inaccesibles a los ataques de las armas; el que emprenda la guerra contra ellos con cañones, tendrá un fin lamentable [...] Harías mentir a la filosofía y a tu corazón si el objetivo final de tu doctrina fuera una miserable sublevación de obreros. Queremos que la humanidad entera cambie de piel. He ahí nuestro gran juego."

En los discursos que pronunciaba ante los obreros y en sus folletos no podía predicar tan abiertamente esa fraternización entre explotadores y explotados. Sus folletos presentaban la misma mezcla singular de comunismo y de humanitarismo sentimental teñido de religiosidad, que caracterizaba el último libro de Weitling: *El evangelio de un pobre pecador*.

En su folleto *¿Qué quieren los comunistas?*,<sup>171</sup> que fue —y ese es su interés histórico—, como las *Preguntas y respuestas* de M. Hess, una especie de anticipo, a decir verdad muy mediocre, del *Manifiesto comunista*, A. Becker manifestaba que el objetivo del comunismo era la abolición de la propiedad privada, abolición que justificaba por el hecho de que era injusta y maléfica.<sup>172</sup>

Su carácter injusto se manifiesta, decía, por la dominación del dinero que ella engendra y que se ha convertido en una maldición tanto para los explotadores como para los explotados.<sup>173</sup>

El antiguo derecho del más fuerte ha sido remplazado por el del más rico,<sup>174</sup> lo que ha llevado al acaparamiento de las riquezas por quienes no producen y a la explotación de los trabajadores,<sup>175</sup> que se agrava con el creciente desarrollo de la especulación.<sup>176</sup>

La otra razón para suprimir la propiedad privada es su carácter maléfico. En efecto, al oponer a los hombres entre sí, desprendiéndolos de la colectividad y aislándolos, hace de ellos individuos egoístas y los despoja de todo carácter humano.<sup>177</sup> Únicamente la supresión radical de la propiedad privada podrá permitir

<sup>171</sup> A. Becker. *¿Qué quieren los comunistas?* (Resumen de un discurso pronunciado el 4 de agosto de 1844 ante una asamblea de miembros de diferentes asociaciones obreras, en el local del club comunista de Lausanne, por A. Becker), Lausanne, 1844. Cf. *Mega*, I, t. IV, págs. 347-348. F. Engels, *The New Moral World*, 10 de mayo de 1845. "A. Becker, uno de los mejores comunistas suizos, ha publicado una conferencia pronunciada en Lausanne bajo el título de '¿qué quieren los comunistas?', que es una de las mejores y más ingeniosas que conozco."

<sup>172</sup> Cf. A. Becker, *¿Qué quieren los comunistas?*, pág. 1.

<sup>173</sup> Cf. A. Becker, *¿Qué quieren los comunistas?*, pág. 3. "El dinero, observadlo bien, es el trabajo robado, acumulado y transformado en metal, ¡es vuestro propio trabajo acumulado! Ahora sabéis con qué se os paga. Es, ¡oh engaño odioso!, con vuestro propio trabajo, con la piel de vuestras manos encallecidas. Se os extrae todo lo mejor y se os paga con vuestro propio sudor. ¡Se os golpea con varas y se os paga lo que os debea con el látigo! Como resarcimiento por las riquezas producidas por vosotros y que os son robadas, por las penas que soportáis, por la atrocidad de vuestros miembros, por vuestro destino malogrado, por vuestra felicidad perdida, por vuestra vida fracasada, os arrojan vuestros propios huesos para roer mientras os gritan: no gruñáis, perros, puesto que os damos vuestra comida. El dinero es vuestro propio trabajo, sois vosotros quienes le dáis su valor. Sin vuestras riquezas y vuestro trabajo de esclavos que puede comprarse, y que se compra con vuestro trabajo acumulado, el dinero no tendría valor alguno."

Cf. pág. 4. "Lo más lamentable en el sistema del dinero es que no beneficia ni siquiera a aquellos a quienes parece estar destinado a beneficiar. También los ricos son desgraciados; la sangre del pueblo se ha transformado para ellos en veneno."

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, pág. 5.

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*, pág. 9. "Se ha liberado a la industria, es decir, se ha erigido en ley la anarquía, el derecho del más fuerte, la dominación del dinero. Los unos atacaron a los otros con sus armas de oro, los despojaron e hicieron de ellos sus esclavos."

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*, pág. 12.

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, pág. 25. "El hombre no es nada sin la sociedad; es un ser esencialmente social que, excluido de la sociedad, se rebaja a nivel del animal. La palabra que



a los hombres llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza.<sup>178</sup> Todos los otros medios utilizados o imaginados para liberar a los hombres oprimidos: destrucción de las máquinas, restablecimiento del sistema corporativo, creación de talleres nacionales, no son más que paliativos ilusorios; igualmente quiméricos son los diferentes medios propuestos para combatir el pauperismo: tarifas proteccionistas, disminución del tiempo de trabajo, banco de pobres.<sup>179</sup>

La abolición de la propiedad privada, que puede ser suprimida con la misma facilidad con que fue creada,<sup>180</sup> y el establecimiento del comunismo, permitirán a los hombres llevar una vida mejor. Cada uno podrá trabajar conforme a sus gustos y a su capacidad, de manera que el trabajo se organizará armónica y libremente.<sup>181</sup> No sólo el trabajo será transformado, sino también los hombres, debido a que el egoísmo será remplazado por el amor al prójimo.<sup>182</sup>

La exposición de Becker estaba mezclada de toda suerte de consideraciones sobre la religión y la historia, características de todas las utopías socialistas de entonces. Al final del folleto, Becker emprendía el ataque contra la "Joven Alemania", cuyo ateísmo y nacionalismo criticaba, oponiéndole una doctrina de fraternidad universal basada en el verdadero cristianismo.<sup>183</sup>

El sentimentalismo y la religiosidad de los últimos trabajos de Weitling y de Becker se acentuaron aún más en los escritos del "profeta" Albrecht.<sup>184</sup>

Refugiado en Suiza después de haber sido condenado a seis años de cárcel cuando las persecuciones a los "demagogos", el profeta Albrecht, ganado para el

---

sale de su boca es una invención, un producto, una propiedad de la sociedad humana; la ciencia y el arte, la industria y la religión, son consecuencias de la vida colectiva de los hombres, productos de la sociedad."

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, pág. 13 - pág. 21. "El próximo gran acontecimiento se realizará al grito de libertad, igualdad, amor, que son una sola y misma verdad, y de abolición de la propiedad privada." págs. 26-27. "La propiedad privada no renegó nunca de su naturaleza malsana. Leed en Weitling el registro de sus pecados: guerras, hambre, avaricia, servilismo, adulación, ignorancia, prostitución, adulterio, tráfico de esclavos, odio, bandidaje, asesinato, robo, suciedad, prisión, rueda, horca, miseria. ¿Existe un vicio, un crimen, una infamia, un mal, un horror, una indignidad, que no se pueda, en la mayoría de los casos, atribuir a la propiedad?"

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, págs. 13-19.

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, pág. 22.

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, págs. 29-30. "Queremos vivir, gozar y comprenderlo todo. El hombre debe ser liberado de la miserable preocupación de llenar su estómago, de la sucia y vil pasión que es la sed egoísta de ventajas materiales. El comunismo se ocupa de la materia sólo para dominarla y subordinarla al espíritu; le asigna ciertamente un papel importante y necesario, pero secundario respecto al del espíritu. La sociedad actual está dominada por la materia, la sociedad futura la dominará. Comer, beber, vestirse, tener habitación, se convertirán en cosas tan fáciles, que se hará tan poco caso de ellas como ahora de beber agua." Cf. pág. 33, *Principios de la sociedad comunista*.

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*, págs. 38-39.

<sup>183</sup> Cf. *ibid.*, págs. 40-54.

<sup>184</sup> Cf. F. Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 674. "El intento de Weitling, de retrotraer el comunismo al cristianismo primitivo [...] había conducido en Suiza a poner el movimiento en gran parte, primero en manos de necios como Albrecht y luego de aprovechados charlatanes como Kuhlmann."

comunismo por Weitling,<sup>185</sup> hacía una verdadera caricatura de la doctrina de éste.<sup>186</sup>

Al profeta Albrecht, que en su semilocura seguía siendo un hombre honesto y convencido, se le uniría, a partir de 1844, un auténtico charlatán, Georg Kuhlmann, cuya fraseología grandilocuente estaba en realidad dirigida contra el comunismo.<sup>187</sup>

Logró seducir a Becker, quien hizo un entusiasta elogio de él en el apéndice de su folleto *¿Qué quieren los comunistas?*<sup>188</sup>

Algún tiempo más tarde, Marx y Engels arreglarían las cuentas severamente a ese charlatán en *La ideología alemana*.<sup>189</sup>

### "VORWÄRTS"

Vinculando cada vez más estrechamente su pensamiento y su acción a la actividad del proletariado revolucionario, Marx y Engels iban a rechazar el democratismo burgués, el socialismo reformista y el comunismo utópico, a medida que esas doctrinas fueran demostrando ser incompatibles con sus concepciones y con el desarrollo de la lucha proletaria.

El primero de sus grandes debates fue una polémica de Marx contra Ruge, a propósito de un artículo de éste sobre la huelga de los tejedores y sobre la naturaleza y el papel de la revolución, aparecido en *Vorwärts*.

*Vorwärts* (*Adelante*), periódico quincenal alemán publicado en París, convertido en un diario de oposición, desempeñaba un importante papel entre los emigrados alemanes. Había sido fundado a comienzos de 1844 por un hombre de negocios emprendedor, Heinrich Börnstein, quien abrió una oficina de traducciones donde hacía arreglar las obras francesas de éxito de acuerdo con el gusto del público alemán. Le agregó, en setiembre de 1843, una "Oficina central de comisiones, publicidad y relaciones comerciales entre Francia y Alemania", que contaba entre sus clientes en Alemania a príncipes, diplomáticos y miembros de la

<sup>185</sup> Cf. Kaler, *op. cit.*, págs. 38-39. Becker puso en guardia a Weitling contra Albrecht. "Puedes utilizarlo como propagandista —le escribía—, pero no te lagues muy estrechamente a él. No has leído sus extravagantes escritos, pues de lo contrario tendrías otra opinión de él. Todo lo hace derivar de las 12 tribus de Israel, y el restablecimiento del esplendor de Salomón parece ser el sueño que obsesiona su ancianidad. Sé que también quiere toda clase de transformaciones sociales igualmente inspicadas en la Biblia, como la poligamia, cuyo ejemplo ofrecen Abraham y Salomón."

<sup>186</sup> Cf. *El restablecimiento del reino de Sión; Llamado al mundo en duelo; El próximo retorno al altar de la libertad; El fin a la luz de las rosas; Llamado a los Guillermo Tell de nuestro tiempo.*

<sup>187</sup> Originario de Holstein, Georg Kuhlmann, después de haber estudiado en Heidelberg, pronunció conferencias en 1843 sobre "las necesidades espirituales y materiales de nuestro tiempo". En 1844 fue a Suiza, donde publicó, en 1845, *El Nuevo Mundo o el reino del Espíritu sobre la tierra*. Predicaba en él una vaga reforma social que debía efectuarse sin lesionar los privilegios de las clases dirigentes. Más tarde se convirtió en agente de Metternich y envió a la Oficina Central de Informaciones de éste en Maguncia, informes sobre el movimiento obrero. Sobre G. Kuhlmann, cf. Kaler, *op. cit.*, págs. 65-66.

<sup>188</sup> Cf. A. Becker, *¿Qué quieren los comunistas?*, *op. cit.*, pág. 54.

<sup>189</sup> Cf. *Mega*, I, t. V, págs. 519-528.

nobleza; creó, asimismo, una organización de ayuda y socorro a los alemanes necesitados de París.<sup>190</sup>

Para sostener y desarrollar esas empresas fundó, con la ayuda del compositor Meyerbeer, el *Vorwärts*, que tenía por subtítulo "Noticias de París concernientes a las artes, las ciencias, el teatro, la música y la vida social."<sup>191</sup> Al principio fue un órgano de información de tendencia política muy moderada.<sup>192</sup> "Será —podía leerse en la presentación— un diario alemán, pero no en el sentido de un germanismo extremo, hostil a todo lo que sea extranjero. Tendrá por función honrar todo lo que sea bueno y bello, tanto en Alemania como en el extranjero, y condenar lo malo y abusivo. Por la verdad hacia la luz, por la luz hacia la libertad: esa es nuestra divisa. Nuestro *Vorwärts* no es un órgano destructivo; tiene por objeto un progreso incesante, tranquilo y lento."<sup>193</sup>

El redactor en jefe, Adalbert von Bornstedt, oficial prusiano emparentado con la más alta nobleza, expulsado del ejército por mala conducta, había venido a París para dedicarse al periodismo. Cargado de deudas, se colocó a sueldo de los gobiernos prusiano y austríaco, con la misión de espiar a los refugiados políticos.<sup>194</sup> Bajo su dirección *Vorwärts* siguió primero una línea política reaccionaria, que se manifestaba en un elogio servil de los príncipes alemanes y en ataques a los escritores liberales de la "Joven Alemania" y a la tendencia radical de los *Anales franco-alemanes*.<sup>195</sup> Esa actitud hizo que un amigo de Heine, Alexander Weill, escribiera en marzo de 1844, en el *Telégrafo* de Hamburgo, que *Vorwärts* demostraba que, aun sin censura, un periódico podía ser estúpido y vil. Era también la opinión de Ruge, quien escribió que *Vorwärts* era aún más lamentable que los diarios que aparecían en Alemania.<sup>196</sup>

Para no disgustar demasiado a los emigrados alemanes, que constituían el grueso de sus lectores, así como a los alemanes progresistas que obtenían el periódico, prohibido desde el principio en Alemania, mediante el contrabando, *Vorwärts* se veía obligado a hacer también algunas críticas a los gobiernos prusiano y austríaco.<sup>197</sup>

<sup>190</sup> Cf. H. Börnstein, *Fünf und siebenzig Jahre in der alten und neuen Welt* (75 años en el antiguo y nuevo mundo), Leipzig, 1881. Cf. igualmente F. Mehring, *Nachlass* (C. Marx y F. Engels), t. II, pág. 20.

<sup>191</sup> "*Vorwärts*. Pariser Signale aus Kunst, Wissenschaft, Theater, Musik und geselligem Leben."

<sup>192</sup> Cf. H. Börnstein, *op. cit.*, pág. 338. "*Vorwärts*, que era al principio un periódico de oposición constitucional, partidario de un progreso moderado, más bien destinado a distraer a los lectores que a apoyar una tendencia política, fue [...] en los seis primeros meses enteramente redactado por mí, por Bornstedt y por Maretzeck."

<sup>193</sup> Cf. *Vorwärts*, núm. 1, 2 de enero de 1844.

<sup>194</sup> Sobre A. von Bornstedt, Cf. Carta de Heine a Lewald, 24 de abril de 1838. Cf. Artículo de Walter von Berge (seudónimo de Börnstein) en las *Jahreszeiten* (Estaciones) de Hamburgo, 1844, págs. 1195 y siguientes.

<sup>195</sup> Cf. *Vorwärts*, núm. 10, 9 de marzo de 1844. Poema de Börnstein "Los Anales franco-alemanes." Cf. igualmente *Vorwärts*, núm. 28, 6 de abril. "Canto en homenaje al señor Enrique Heine en respuesta a los 'Cantos en homenaje al rey Luis de Baviera'", aparecidos en los *Anales franco-alemanes*.

<sup>196</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. I, pág. 334. Carta de Ruge a Fleischer, 20 de mayo de 1844: "Esta gente, que no tiene ni conocimientos ni cultura, escribe, bajo un régimen de libertad de prensa, en una forma tan estúpida como sus colegas en Alemania bajo el reino de la censura."

<sup>197</sup> Cf. *Vorwärts*, núm. 1, 2 de enero de 1844. "¿Qué necesita ante todo Alemania?"

Como no podía aprobar esas críticas, Bornstedt dejó el diario a mediados de marzo de 1844 y se fue a Londres.

Börnstein, conquistado entonces al humanismo e inclinado a dar a *Vorwärts* un carácter más radical,<sup>198</sup> llamó a C. Bernays para que tomara la dirección.<sup>199</sup>

Luego de haber abrazado la carrera judicial y escrito un folleto impregnado de lealtad, *Alemania y las Constituciones de Franconia*, Bernays se había colocado en la oposición publicando, en la *Gaceta renana*, una crítica de la Cámara bávara. Después de renunciar para dirigir con K. Grün *La Gaceta de la tarde* de Mannheim, dio a ese periódico un tono tan radical, que se vio obligado a abandonar el Gran Ducado de Baden para escapar a las persecuciones.

Desde Estrasburgo, donde se había radicado momentáneamente, se divertía en enviar noticias tan inverosímiles como grotescas a los diarios gubernamentales, que se cubrían de ridículo al publicarlas.<sup>200</sup>

"Sin una opinión pública una nación carece de peso, de dignidad y de consideración. Sólo la libertad de prensa permite formular y expresar la opinión pública; la publicidad de la justicia, por otra parte, es seguida por la de la administración, del gobierno y del Estado."

Cf. *ibid.*, núm. 6, 20 de enero de 1844. "Nada de revolución en Alemania": "Tenemos tantas cosas importantes e inmediatas por conquistar: protección de nuestra industria, libertad de prensa, publicidad de la justicia, garantía de los derechos civiles, a cuyo logro deberíamos dedicar todos nuestros esfuerzos; en lugar de ello la gente se interesa preferentemente ahora por todas las simplezas del socialismo, cuyos mismos partidarios más ardientes reconocen que es prácticamente irrealizable [...] Como es natural, los gobiernos se alegran, porque desde el momento en que los alemanes se aferran nuevamente a su lema especulativo y sueñan en lugar de actuar, nada se puede temer de ellos."

<sup>198</sup> Cf. H. Börnstein, *Fünf und siebenzig Jahre in der alten und neuen Welt*, Leipzig, 1881, pág. 350. "Pronto fui conquistado por los principios del humanismo. Se denominaba entonces humanismo lo que ahora se llama socialismo, con la diferencia de que el humanismo se limitaba a los escritos, a la palabra y a la investigación científica, mientras que el socialismo ejerce su acción sobre la vida y domina inclusive la política. El programa del humanismo era: los hombres no deben estar separados por barreras artificiales o naturales, idiomas, prejuicios religiosos u otras diferencias, ni oponerse entre sí por diferencias de nacionalidad, de Estados. Las separaciones deben abolirse para dejar lugar a una unión de todos los hombres, basada en los principios eternos de libertad, igualdad y fraternidad. El objetivo de esta unión debe ser el de suprimir todas las diferencias engendradas en el curso de los siglos por el desarrollo histórico de Europa, entre los dominadores y los oprimidos, entre el capital y el trabajo, los poseedores y los desposeídos, los ricos y los pobres, los creyentes y los librepensadores, para establecer la armonía entre los hombres, para realizar la gran política de la humanidad unificada y fundar el reino de la paz eterna. Joven y de espíritu ardiente como lo era yo entonces, pronto me entusiasmé con ese programa del futuro, y puse mi *Vorwärts* a disposición de los humanistas, que no tenían ningún periódico."

<sup>199</sup> Sobre C. Bernays, cf. F. Mehring, *Nachlass*, t. II, págs. 22-23.

<sup>200</sup> Cf. Mehring, *Nachlass*, t. II, págs. 22-23. "Apostó hacer aparecer durante ocho días, en diarios patrióticos, 50 noticias cuya estupidez era manifiesta. A tal efecto se procuró un sello con una corona de conde sobre las iniciales C.V.R., así como papel de cartas de cantos dorados, y, según las circunstancias, acompañaba su firma con el título de barón, conde o consejero del gobierno. Decía que obtenía las noticias de las más altas personalidades, y ganó su apuesta brillantemente. Así fue como un buen día apareció en los diarios más legalistas el anuncio de que princesas de edad más que canónica esperaban herederos: otro día podía leerse en un diario oficial de Mannheim: 'Nuestra ciudad tuvo la suerte inesperada de ver desfilar por sus calles los caballos de su Alteza Real precediéndola en las maniobras'. Describía, en fin, a Ludwigshafen, donde no había entonces más que una sola casa, como un puerto fluvial próspero, que disponía de amplios depósitos en Kusel,

Bernays no sólo era un periodista espiritual; era también un revolucionario convencido y ávido de acción: "Para mí —escribía— las palabras no pueden remplazar a las bayonetas y los cañones. No soy un hombre de letras y no quiero serlo."

Una vez en París, donde esperaba hallar un campo de acción mejor, colaboró primero en los *Anales franco-alemanes*,<sup>201</sup> luego en *Vorwärts*, en el que publicó, el 8 y 15 de mayo, sus *Cartas de un francés sobre Alemania*, que eran una crítica mordaz a los príncipes alemanes.<sup>202</sup>

Al mismo tiempo que Bernays, comenzó a colaborar en *Vorwärts* todo un grupo de escritores progresistas, en particular antiguos colaboradores de los *Anales franco-alemanes*.<sup>203</sup>

El 11 de mayo Heine publicó *El emperador de China*, el 16 de mayo *Apaciguamiento*, el 16 de junio *El nuevo Alejandro*, donde ridiculizaba a Federico Guillermo IV, y el 10 de agosto una poesía, *El tambor*, que en cierta forma era su canto de guerra.<sup>204</sup>

Esa crítica política iba acompañada por una crítica social. Ésta era estimulada por la rebelión de 500 obreros tejedores de Silesia, provocada por la indecible miseria engendrada por la competencia del maquinismo, que rebajaba los salarios a algunos céntimos por día.<sup>205</sup> Su espíritu revolucionario se evidenciaba en su canto de lucha.<sup>206</sup>

Esa rebelión y su despiadada represión habían conmovido la opinión pública de Alemania y atraído la atención sobre la agravación del pauperismo y sobre sus consecuencias.

Bajo la presión de la opinión pública, Federico Guillermo IV promulgó un decreto invitando a las autoridades a crear sociedades de beneficencia, para ayudar a las clases laboriosas. Deploraba, en un estilo grandilocuente, el abandono en que se encontraban los niños pobres, y predicaba la unión de todos los hombres caritativos para remediar la miseria.

La hipocresía de sus exhortaciones no tardaría en ponerse de manifiesto. Cuan-

---

Landstuhl y Blieskastel, aldeas perdidas en las montañas situadas a 20 leguas del Rin. Luego de ganar su apuesta, Bernays publicó un folleto, *Historias para ridiculizar a toda la turba de periodistas y censores alemanes*, en el que revelaba la mistificación."

<sup>201</sup> Cf. *Anales franco-alemanes*, "Protocolo final de la conferencia ministerial de Viena".

<sup>202</sup> Cf. F. Mehring, *Nachlass*, t. II, pág. 23.

<sup>203</sup> Cf. H. Börnstein, *75 años en el antiguo y nuevo mundo*, págs. 350-351. "Pronto *Vorwärts* tuvo por colaboradores a un grupo de redactores como no había otro igual en ningún otro diario. [Börnstein cita entre ellos a Bernays, Bornstedt, Ruge, Marx, Heine, Herwegh, Bakunin, G. Weerth, G. Weber, F. Engels, Ewerbeck, Bürgers.] Por ser el único periódico alemán radical y no controlado por la censura en Europa, *Vorwärts* tuvo un atractivo nuevo y vio aumentar el número de sus suscritores."

<sup>204</sup> Cf. *Vorwärts*, 10 de agosto de 1844. "Toca el tambor sin temor, y besa a la cantinera. Esa es la verdadera ciencia, el sentido profundo de los libros. Con tu tambor despierta a la gente de su sueño, toca el tambor con vigor juvenil, marchando siempre en primera fila. Esa es la verdadera ciencia, la verdadera filosofía, ese es el sentido profundo de los libros. Lo he comprendido bien porque tengo un espíritu delicado y soy un maestro del tambor."

<sup>205</sup> Sobre la rebelión de los tejedores de Silesia, cf. Zimmermann, *Prosperidad y decadencia de la industria del lino en Silesia*, Leipzig, 1892. Cf. igualmente Wigand, *Vierteiljahrsschrift*, Leipzig, 1845, t. I, pág. 286, K. Nauwerk, *El problema de Silesia*.

<sup>206</sup> Cf. *Deutsches Bürgerbuch*, 1845, Canción de los tejedores de Peterswaldau y de Langenbielau.

do en octubre de 1844 la "Asociación central para el bienestar de la clase obrera", que se había constituido en Berlín, propuso efectivamente remedios para suprimir la miseria, la hizo disolver con el pretexto de que tenía un carácter y objetivos revolucionarios, siendo que en su mayoría estaba integrada por ricos burgueses que de ninguna manera pensaban atacar el orden establecido.

La rebelión de los tejedores de Silesia y el problema del pauperismo fueron objeto de numerosos artículos en *Vorwärts*, en particular la "Canción de los Tejedores", de E. Heine, poema en que fustigaba la inhumanidad del sistema capitalista.<sup>207</sup>

#### POLÉMICA ENTRE MARX Y RUGE

Asimismo, en oportunidad de la rebelión de los tejedores, Ruge publicó en *Vorwärts* un largo artículo que provocaría una respuesta de Marx.

El 19 de junio de 1844 *Vorwärts* publicó una carta abierta dirigida por Ruge al *Correo rápido*, de Nueva York, en la que, respondiendo a una crítica de ese diario a propósito de los *Anales franco-alemanes*, hacía la apología del humanismo, llamado a emancipar a los hombres mediante la organización del trabajo.<sup>208</sup>

Con el pretexto de esa respuesta, Börnstein pidió a Ruge que expusiera en forma más explícita los principios del humanismo y explicara las razones de su divergencia de opinión con Marx a propósito de los Derechos del hombre, cuyo elogio hacía, en tanto que Marx los criticaba.<sup>209</sup>

En su respuesta,<sup>210</sup> Ruge, silenciando las diferencias ideológicas que lo separaban de Marx, decía que era de opinión, como éste, que ahora se trataba de realizar el verdadero principio de la revolución, el principio del humanismo.<sup>211</sup> Pretendía que sólo existía una diferencia de forma entre su concepción del humanismo y la de Marx; éste había comentado más extensamente la aplicación del mismo, mientras que él se había contentado con exponer los principios: "¿Cómo puede usted inquietarse —respondía a Börnstein— por el hecho de que el uno se limite a plantear el principio del humanismo y a comprobar su existencia, mientras que el otro, yendo más lejos, señale su forma de aplicación? Siga, pues, el progreso sin ocuparse de las opiniones particulares de Pedro y de Pablo, y sin examinar si lo que está en lo cierto y conduce a la liberación de los hombres es la vieja revolución con los Derechos el hombre, o, por el contrario, la crítica

<sup>207</sup> Artículos de *Vorwärts* relativos a la rebelión de los tejedores: 6 de julio, "Los tejedores de los Montes de los Gigantes"; 10 de julio, "Los tejedores" (E. Heine); 20 de julio, "Esclavos negros y esclavos libres"; 24 de julio, "Los movimientos obreros en Bohemia"; 21 de agosto, "El pauperismo en Alemania, Berlín y Magdeburgo".

<sup>208</sup> *Vorwärts*, núm. 49, 19 de junio de 1844. A. Ruge a la Redacción del *Correo rápido* de Nueva York. "La sociedad misma ha de ser organizada por la organización del trabajo, no ya en nombre de la propiedad privada, sino en nombre de la humanidad."

<sup>209</sup> Cf. *ibid.*, 22 de julio de 1844, H. Börnstein, *Carta abierta al señor A. Ruge*. "Usted quiere demolerlo todo, ¿pero con qué quiere remplazarlo? ¿No basa su doctrina en los Derechos del Hombre, en los *Anales*? Pero en esos mismos *Anales*, ¿el señor Marx no va acaso mucho más lejos que usted? ¿Cómo quiere que un tercio se reconozca en esa divergencia de doctrina?"

<sup>210</sup> Cf. *Vorwärts*, 3 de julio de 1844. "Carta abierta a M. Börnstein."

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*: "Francia proclamó y conquistó los Derechos del Hombre. Sucesivamente perdió y recuperó esa conquista, y actualmente lucha por la realización de los principios del humanismo que la Revolución lanzó al mundo."

socialista de ésta. Usted quiere, en fin, saber por qué hay que remplazar la organización social presente, cuyo elemento primordial lo constituyen los Derechos del Hombre. Lea la crítica que hace Marx de ellos; los remplacea por algo bien definido. 'Sólo cuando el individuo real —dice— haya recuperado en sí al ciudadano abstracto y se haya convertido, como individuo, en su vida empírica, en su trabajo personal, en sus relaciones individuales, en un ser colectivo; sólo cuando el hombre haya reconocido en sus propias fuerzas las fuerzas sociales y las haya organizado como tales, y no se separe más de esas fuerzas bajo la forma de poder político, sólo entonces será realizada la emancipación humana.' ¿No está claro? ¿Esa organización del trabajo es una palabra vacía de sentido? Y si alguien llega a emplearla en forma un poco irreflexiva, ¿se puede condenar a aquellos que la emplearon sabiendo lo que decían?"

Esta respuesta de Ruge a Börnstein constituye una verdadera falsificación del pensamiento de Marx. La profunda crítica que éste había hecho a la sociedad burguesa en *El problema judío*, demostrando, por el análisis de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, cómo su oposición al Estado político provoca la división del hombre en burgués y ciudadano, y cómo esa oposición sólo puede ser abolida por la supresión de la propiedad privada y el remplazo de la sociedad burguesa y del Estado político por una sociedad de carácter colectivo, que responda a la verdadera naturaleza del hombre, Ruge la reducía a una fraseología humanista, que terminaba en la apología de una organización del trabajo en el marco del régimen capitalista, presentado como una panacea universal, lo que constituía la negación de la tesis de Marx.

En esa respuesta, en la cual silenciaba las profundas diferencias que lo separaban de Marx, y ello en el momento mismo en que en sus cartas lo cubría de injurias, Ruge se esforzó por dar la impresión de que existía entre ellos una concordancia casi total de opiniones, lo que constituía una mentira deliberada.

Su humanismo se manifestaba en toda su hermosura en un artículo que publicó el mismo mes en *Vorwärts*, con el título de "El rey de Prusia y la reforma social."<sup>212</sup>

En dicho artículo se alzaba contra una afirmación del diario *La reforma*, órgano de Louis Blanc, quien pretendía que la ordenanza referente al pauperismo le había sido dictada al rey por el miedo, y que era el anuncio de profundas reformas sociales.<sup>213</sup>

Contrariamente a *La reforma*, Ruge sostenía que la razón de esa ordenanza no era en modo alguno el miedo que habría causado al rey la rebelión de los tejedores, y que no tenía la menor intención de inaugurar con ella una era de reformas sociales. En un país tan atrasado como Prusia, donde la política no desempeñaba papel alguno, la rebelión de los tejedores, decía, no salía del marco de un acontecimiento local, y la ordenanza no tenía en absoluto el alcance que le atribuía *La reforma*.<sup>214</sup>

<sup>212</sup> Cf. *Vorwärts*, 24 y 27 de julio de 1844, *Der König von Preussen und die Sozialreform*.

<sup>213</sup> Cf. *La reforma*, 19 de julio de 1844.

<sup>214</sup> Cf. *Vorwärts*, 2 de julio de 1844. "Ni el rey ni la sociedad alemana tienen aún el sentimiento de la necesidad de una reforma social, sentimiento que no provocaron ni la rebelión de Silesia ni la de Bohemia. No es posible, en un Estado no político como Alemania, que la miseria parcial de los distritos obreros pueda ser considerada como un problema general, y menos aún como un acontecimiento que pone en peligro a toda la

Al prescribir medidas administrativas y hacer un llamado a la beneficencia, Federico Guillermo IV, lejos de obedecer a un sentimiento de temor, mostraba que consideraba el pauperismo y sus efectos como una calamidad natural que debía remediarse recurriendo a medios ordinarios.

Ruge concluía que debido al estado de atraso político de Alemania, una revolución no tenía posibilidades de éxito, y que sólo la educación y la organización política podrían suprimir las causas profundas de la miseria: el egoísmo de los individuos y su aislamiento de la sociedad.<sup>215</sup>

Ruge publicaba en *Vorwärts*, el 24 de julio, al mismo tiempo que ese artículo, una sátira de la familia real prusiana, en la que, en una vulgar imitación de Heine, hacía bromas fáciles y pesadas sobre el rey y la reina.<sup>216</sup>

Firmó sus dos artículos con el seudónimo "Un prusiano", lo que podía hacer pensar, dado que él era sajón, que el autor de los mismos era Marx. Irritado por el intento de Ruge, de ocultar sus diferencias, y también por el hecho de que el seudónimo "Un prusiano" lo señalaba como autor de los artículos de éste, Marx publicó en *Vorwärts* una respuesta que apareció con el título de "Notas marginales respecto del artículo: El rey de Prusia y la Reforma social. Por un Prusiano".<sup>217</sup>

En la primera parte del artículo refutaba la opinión de Ruge a propósito de la ordenanza real. Esa ordenanza, decía, y las medidas que prescribe para la lucha contra el pauperismo, no se explican ni por el estado de atraso de Alemania, ni por la poca importancia que el gobierno prusiano asigna a la rebelión de los tejedores, sino por el carácter mismo del pauperismo. Éste no es un fenómeno particular de Prusia, sino un fenómeno general, propio a todos los países modernos, que depende de la naturaleza misma de su economía. Para comprender

civilización. Ese acontecimiento tiene, para los alemanes, el mismo carácter que una inundación o hambre local. Por ello el rey lo atribuye a un error de administración y a una falta de caridad."

<sup>215</sup> Cf. *Vorwärts*, *ibid.*: "Los alemanes pobres no son más sagaces que los pobres alemanes; no miran más allá de su hogar, su fábrica, su distrito. El espíritu político aún no ha penetrado el problema social. Todas las revueltas que estallen en este funesto estado de aislamiento de los hombres, y que se inspiren en ideas socialistas, perecerán en la sangre y el desatino. Por el contrario, si la miseria provoca un despertar del espíritu político y éste esclarece el origen de los males sociales, entonces, también en Alemania, esos acontecimientos serán considerados como los síntomas de un gran trastorno. Una revolución social sin alma política, es decir, que no esté organizada desde un punto de vista general, es imposible."

Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, t. II, pág. 359. Carta de Ruge a Fleischer, 9 de junio de 1844: "Rebeliones como la de Silesia no hacen más que reforzar el antiguo régimen policial, y postergan indefinidamente un movimiento general de liberación. Jamás compartí las esperanzas del comunismo alemán. Un comunismo apolítico —y sólo puede tratarse aquí de un comunismo de ese tipo— es un producto nacido muerto. Los artesanos alemanes que sólo desean suprimir la propiedad cuando no la tienen, pueden oponer aún menos resistencia al antiguo régimen que la que opusieron en otro tiempo los *Burschenschaften* [los estudiantes liberales]. Si el comunismo quiere triunfar tendrá que aliarse a un movimiento político."

<sup>216</sup> Cf. *Vorwärts*, 24 de julio de 1844.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, núms. 63 y 64, 7 y 10 de agosto de 1844. "Der König von Preussen und die Sozialreform von einem Preussen." Al comienzo del artículo Marx declaraba en una nota: "Razones especiales me obligan a declarar que éste es el primer artículo que he enviado a *Vorwärts*."



la razón de las medidas dictadas por el rey contra el pauperismo, hay que considerarlas, no desde un punto de vista filosófico o político, como Ruge, sino desde un punto de vista social.

En Inglaterra, país mucho más desarrollado políticamente que Prusia, donde el problema del pauperismo presenta un carácter más grave, como lo demuestran las incesantes rebeliones de los obreros, se advierte un desconocimiento fundamental de ese problema, similar al desconocimiento que existe en Alemania. Los whigs atribuyen el pauperismo al sistema proteccionista, mientras que los tories ven su causa en el liberalismo. Ninguno de estos dos partidos busca la razón en el sistema de la propiedad privada, por lo cual a ninguno de ellos se le ha ocurrido reformar la sociedad para remediar ese mal. Ambos piensan, por el contrario, que para ello basta cambiar la política que lleva el partido adversario.<sup>219</sup>

Esa misma incapacidad para explicar las razones del pauperismo y hallar los medios apropiados para suprimirlo, se manifiesta en los economistas burgueses ingleses, que tienen al respecto opiniones aún más ridículas que los partidos políticos. Así es como Mac Culloch se contenta con decir que dicho problema se resuelve fácilmente de un punto de vista teórico, que brinda fácil solución a todos los problemas prácticos. Otros economistas, como el doctor Kay, tienen del pauperismo una concepción aún más tonta, y lo atribuyen a la falta de educación de las masas.

"Uno de los mejores y más conocidos economistas ingleses, Mac Culloch, discípulo del cínico Ricardo, que conoce bien la situación actual de Inglaterra y que, en consecuencia, debe tener una buena visión de conjunto de la sociedad burguesa, se atrevió, en una conferencia pública y en medio de aplausos, a aplicar a la economía política lo que dice Bacon de la filosofía: 'El hombre que, con una sabiduría verdadera e incansable, suspende su juicio y avanza en forma gradual, franqueando sucesivamente todos los obstáculos que, semejantes a montañas, cierran el camino de la ciencia, termina por alcanzar la cumbre de ésta, donde se disfruta de la tranquilidad y del aire puro, donde la naturaleza se ofrece a las miradas en toda su belleza, y de donde se accede sin pena, por un cómodo sendero, a todos los detalles de la vida práctica.' ¡Bonito aire puro, el de la atmósfera pestilente de las cuevas inglesas que sirven de vivienda; soberbias bellezas de la naturaleza, los increíbles harapos de la gente pobre y la piel marchita de las mujeres gastadas por el cansancio y la miseria, los niños tirados sobre el estier-

<sup>219</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 8-9. "Se nos concederá que Inglaterra es un país industrial y también que es el país del pauperismo; la palabra misma es de origen inglés. Observar lo que sucede en Inglaterra es, pues, la mejor manera de comprender las relaciones entre un país político y el pauperismo. En Inglaterra la miseria tiene un carácter, no parcial, sino general; no está limitada a los distritos industriales, sino que se extiende a los distritos agrícolas. Los movimientos que engendra no datan de ayer, sino que se vienen reproduciendo desde hace más de un siglo. En estas condiciones, ¿cómo considera el pauperismo la burguesía inglesa, lo mismo que el gobierno y la prensa a ella ligados? En la medida en que la burguesía inglesa atribuye el pauperismo a una causa política, el whig arroja la responsabilidad sobre el tory y éste sobre aquél. Según el whig la causa esencial del pauperismo reside en el monopolio de la gran propiedad terrateniente y el sistema prohibitivo contra la importación de cereales. Según el tory, por el contrario, toda la responsabilidad de ese mal incumbe al liberalismo, a la competencia, a la extensión exagerada del sistema fabril. Ninguno de los dos partidos atribuye la miseria a la política en general, sino solamente a la política del partido contrario; a ninguno de ellos se le ocurre pensar que hay que reformar la sociedad."

col, los abortos, fruto del trabajo mecánico agotador y embrutecedor de las fábricas; encantadores detalles de la vida práctica, la prostitución, el asesinato y la horca!

"Aun el sector de la burguesía que comprende el peligro que significa el pauperismo, concibe ese peligro y los medios de remediarlo en forma simplista y tonta. Así es cómo en su folleto *Medidas recientes a favor del desarrollo de la educación en Inglaterra*, el doctor Kay atribuye la causa del pauperismo a la falta de educación. ¿Adivinan por qué? Porque, debido a la falta de educación, el trabajador no comprende las leyes del comercio, lo que provoca el pauperismo y las rebeliones contra éste. Ello constituye una traba a la prosperidad de las manufacturas inglesas y del comercio inglés, y amenaza la estabilidad de las instituciones políticas y sociales. Ello demuestra cuán incapaces son, la burguesía inglesa y su prensa, de comprender el pauperismo, esa plaga nacional de Inglaterra."<sup>219</sup>

Para luchar contra el pauperismo, el gobierno inglés recurrió primero a medidas administrativas y caritativas, que no eran, en esencia, diferentes de las que preconizaba el rey de Prusia.<sup>220</sup>

Cuando el pauperismo se desarrolló hasta el punto de convertirse en un peligro nacional, el gobierno inglés, renunciando a esas medidas, a las que responsabilizaba por la extensión de ese flagelo, trató de extirparlo por medios coercitivos, trasformando las casas de trabajo, creadas para ayudar a los desocupados, en presidios. "[El Parlamento inglés] halló que la causa principal de la agravación del pauperismo era la ley sobre los pobres, y que la beneficencia, que había utilizado para luchar contra él, no hacía más que reforzarlo. Consideró que el pauperismo, encarado desde un punto de vista general, era, como lo enseñaba Malthus, el efecto de una ley natural eterna. Como la población, escribía éste, tiende siempre a exceder los medios de subsistencia, es una locura recurrir a la beneficencia, que sólo logra favorecer el aumento de la miseria. El Estado no puede hacer otra cosa que abandonar a los miserables a su suerte, y, cuando mucho, debe aliviar su muerte. A esta teoría tan inhumana, el Parlamento inglés añadió la concepción de que el mismo obrero es responsable del pauperismo, y que por consiguiente hay que tratarlo, no como una calamidad natural, sino como un crimen y castigarlo como tal.

"Fue esto lo que dio motivo a la reglamentación de las casas de trabajo, cuyo régimen se orienta a atemorizar a los miserables e impedir que vayan a buscar refugio en ellas contra el hambre. En esas casas de trabajo la caridad está ingeniosamente asociada al espíritu de venganza de la burguesía respecto de los miserables, que apelan a su beneficencia.

"Así, Inglaterra trató primero de abolir el pauperismo con medidas de caridad y de administración. Consideró, después, que el desarrollo incesante del pauperismo era efecto, no de la industria moderna, sino del impuesto para los pobres, y vio en la miseria generalizada una consecuencia particular de la legislación inglesa. Lo que antes había atribuido a una insuficiencia de benevolencia, lo atribuyó después a un exceso de ésta. Finalmente, los pobres fueron considerados responsables de la miseria y castigados como tales."<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 9-10.

<sup>220</sup> Cf. *ibid.*, págs. 10-11.

<sup>221</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 11.

Esa incapacidad de remediar el pauperismo con medidas legislativas, y esa tendencia a tratar después de extirparlo brutalmente, se manifestaron en Francia, donde los pobres son también considerados criminales y tratados como tales.

La Convención, que señaló el apogeo del Estado burgués progresista, trató de suprimir el pauperismo por la vía legislativa,<sup>222</sup> pero fracasó en su intento. Después de ella, Napoleón, que en 1808 había creado Casas de los pobres para abolir el pauperismo, las transformó, como se había hecho en Inglaterra, en penitenciarías.<sup>223</sup>

La razón de este doble fracaso, tanto en Inglaterra como en Francia, consiste en que el Estado burgués, como tal, es incapaz de abolir el pauperismo. Defensor de la sociedad burguesa, no puede tomar medidas que prácticamente la destruirían; suprimir el pauperismo es, en efecto, suprimir el proletariado, es decir, abolir la base misma sobre la que descansa la sociedad burguesa.

Los paliativos y remedios propuestos por Ruge y por los reformistas para combatir el pauperismo, tales como la educación de los niños pobres por el Estado, son, por lo tanto, quiméricos e ilusorios. Al hacerse cargo de la educación de los niños pobres, el Estado, en efecto, debería asegurar al mismo tiempo su subsistencia, lo que prácticamente equivaldría a la supresión del proletariado, y por ello mismo de la sociedad burguesa.<sup>224</sup>

Ello explica por qué todos los Estados, cuando se preocuparon de la supresión del pauperismo, se limitaron a recurrir a medidas administrativas o de beneficencia. Como no podían, en tanto que Estados burgueses, atribuir el pauperismo al carácter del Estado o al de la sociedad, necesariamente se vieron llevados a encontrar la razón del mismo, sea en los vicios propios a los individuos, pereza en los pobres, dureza de corazón en los ricos, sea en perturbaciones pasajeras que sobrevienen en la organización del Estado o de la sociedad.

"El Estado no verá jamás en el Estado o en la organización social, como El Prusiano lo exige de su rey, la causa de los males sociales. Allí donde existen partidos políticos, cada uno ve la causa del mal en el hecho de que es el partido contrario el que está en el poder. Hasta los políticos radicales y revolucionarios buscan la razón, no en el carácter mismo del Estado, sino en una forma parti-

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, pág. 13. "La Convención tuvo en un momento dado el valor de ordenar la supresión del pauperismo, no en seguida, como 'El prusiano' lo exige de su rey, sino sólo después de encomendar al Comité de salvación pública la preparación de los planes y proyectos necesarios [...]. ¿Cuáles fueron los resultados de la decisión de la Convención? Simplemente, que hubo un decreto más y que un año después los tejedores hambrientos sitiaban la Convención. La Convención, sin embargo, representaba el máximo de energía, de fuerza y de inteligencia política del Estado burgués."

<sup>223</sup> Cf. *Mega*, t. III, pág. 12. "Napoleón quiso suprimir de un golpe la mendicidad. Ordenó a su administración que estableciera planes para extirparla de toda Francia. En pocos meses todo quedó dispuesto. El 5 de julio de 1808 se promulgó una ley que suprimía la mendicidad. ¡Por qué medios! Con establecimientos que muy rápidamente se transformaron en cárceles, debido a que los pobres sólo llegaban a ellos por vía del tribunal correccional."

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, pág. 13. "La pregunta de 'El prusiano', ¿por qué el rey de Prusia no ordena inmediatamente que los niños pobres sean educados?, es del mismo tipo. ¿Sabe 'El prusiano' qué tendría que ordenar el rey para ello? Ni más ni menos que la abolición del proletariado. Para elevar a los niños hay que alimentarlos y liberarlos del trabajo lucrativo. La educación y el mantenimiento de los niños pobres sería, al mismo tiempo que la abolición del pauperismo, la del proletariado."

cular de éste, que ellos quieren remplazar por otra. El Estado y la organización social no son, desde el punto de vista político, dos cosas diferentes.

"El Estado es la organización política de la sociedad. En la medida en que reconoce la existencia de males sociales, atribuye la razón de los mismos, ora a leyes naturales, que no están en poder de los hombres cambiar, ora a la vida privada de los individuos, que es independiente de él, o bien a deficiencias de la administración, que le está subordinada. Así es como en Inglaterra se ve la causa de la miseria en una ley natural según la cual siempre hay un excedente de población con relación a los medios de subsistencia, y también se explica el pauperismo por la mala voluntad de los pobres; el rey de Prusia lo explica por la falta de espíritu cristiano de los ricos, mientras que la Convención lo explica por la mentalidad contrarrevolucionaria de los propietarios. Es por ello que Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia exhorta a los ricos y la Convención decapitaba a los propietarios. En fin, todos los Estados buscan la causa del pauperismo en deficiencias administrativas, queridas o no, y tratan de paliarla con reformas de la administración, agente ejecutivo del Estado." <sup>225</sup>

Ese método de recurrir a medidas administrativas para abolir el pauperismo, está destinado, necesariamente, al fracaso. Para suprimir el pauperismo, el Estado, cuya existencia se encuentra inseparablemente ligada a la de la moderna forma de esclavitud, el proletariado, que es el producto de la sociedad burguesa basada en la propiedad privada, debería suprimirse a sí mismo. Abolir el pauperismo, es decir, el proletariado, implica, en efecto, abolir la sociedad burguesa, de cuyos intereses de clase es el órgano de defensa y constituye su razón de ser. <sup>226</sup>

Esto muestra la falsedad de la tesis de Ruge, que hace depender la supresión del pauperismo del desarrollo de la razón política, es decir, del Estado. "Cuanto más poderoso es el Estado —le objeta Marx—, es decir, cuanto más políticamente desarrollado esté un país, menos dispuesto estará a ver en el principio del Estado, o sea, en la organización de la sociedad, de la cual es la expresión consciente y oficial, la razón y la fuente de los males sociales. La razón política se caracteriza por el hecho de que razona dentro de los límites y en el marco de la política. Cuanto más desarrollada y activa, menos capaz es de comprender la naturaleza de los males sociales. La Revolución francesa constituye el período clásico de la razón política. Ahora bien, los héroes de esa revolución, lejos de ver en el principio del Estado la fuente de esos males, los consideraban, por el contrario, la causa determinante de las deficiencias políticas. Así es como Robespierre veía en el exceso de pobreza y de riqueza sólo un obstáculo para el establecimiento de la verdadera democracia. Por ello quería establecer un régimen de frugalidad espartana. El principio de la razón política es la voluntad. Cuanto más limitada es la razón política, y por ello más perfecta en su género, cuanto más cree en la fuerza todopoderosa de la voluntad, menos cuenta se da de los límites naturales y espirituales de ésta, y menos capaz es, por lo tanto, de descubrir el origen de los males sociales. Esto basta para mostrar toda la vanidad de la esperanza de 'El prusiano', que piensa que la razón política está llamada a descubrir el origen de la miseria en Alemania." <sup>227</sup>

<sup>225</sup> Cf. *Mega.* I, t. III, pág. 14.

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, págs. 14-15.

<sup>227</sup> Cf. *Mega.* I, t. III, págs. 15-16.

En la segunda parte de su artículo Marx criticaba las ideas de Ruge sobre la rebelión de los tejedores y sobre la revolución social, que se basaban en la falsa concepción del carácter del movimiento obrero alemán.

Al juzgar la lucha por la emancipación desde el punto de vista de la burguesía, Ruge pensaba que debía tener por objeto esencial la conquista y la transformación del Estado, y no veía en los levantamientos de los tejedores de Silesia otra cosa que un movimiento local de rebelión, provocado por la miseria, sin alcance político. Marx, por el contrario, estimaba que ese levantamiento, lejos de tener el carácter de un acontecimiento local, sin alcance general, era un movimiento de la mayor importancia, porque constituía el primer gran acto revolucionario del proletariado alemán. Para apreciarlo en su justo valor era necesario, decía, compararlo con los movimientos obreros en Inglaterra y en Francia, de los que se distinguía por su carácter conciente y teórico. Los tejedores de Silesia no se conformaron, en efecto, con destrozar las máquinas; destruyeron asimismo los libros de contabilidad y los títulos de propiedad, atacando así la base misma del capitalismo.<sup>228</sup>

Por lo demás, agregaba, ningún movimiento obrero fue llevado con tanta valentía, con tanta madurez de espíritu y con igual vigor, cosa tanto más notable cuanto que se produjo en un país cuyos habitantes estaban habituados a una obediencia pasiva, y donde el gobierno había podido suprimir la libertad de prensa sin chocar con la menor resistencia por parte de la burguesía.<sup>229</sup>

Defendía con vehemencia al proletariado alemán contra los chistes fáciles de Ruge, quien le negaba capacidad de instruirse y por ello de emanciparse. El proletariado alemán, le respondía, no sólo es capaz de elevarse a una conciencia clara de sus intereses de clase, cosa que lo hace particularmente apto para emanciparse, sino también a un alto nivel intelectual, hecho que lo destina a convertirse en el teórico del proletariado europeo. Después de haber citado como ejemplo a Weitling, de quien hacía un caluroso elogio, colocándolo por encima

<sup>228</sup> Cf. *ibid.*, págs. 17-18. "[Ruge] hallará que ningún levantamiento de obreros franceses e ingleses ha tenido un carácter tan teórico y conciente como el de los tejedores de Silesia. Que recuerde primero la 'Canción de los tejedores', ese audaz grito de combate en el que ni siquiera se menciona el hogar, la familia, la patria local, y en el que de golpe el proletariado proclama en forma sorprendente, brutal, violenta, su oposición a la sociedad basada en la propiedad privada. El levantamiento de Silesia comienza precisamente en el punto en que terminan los movimientos obreros franceses e ingleses, es decir, en la toma de conciencia de clase por el proletariado. De ahí el carácter superior de la acción desarrollada por esos tejedores. No sólo destruyen las máquinas, esas rivales del obrero, sino también los libros de contabilidad, los títulos de propiedad; mientras todos los demás movimientos se orientaban primero contra el industrial, el enemigo visible, este movimiento se orientó al mismo tiempo contra el banquero, el enemigo invisible."

<sup>229</sup> Cf. *Méga*, I, t. III, pág. 6. "En un país donde basta un edicto real para prohibir los banquetes con discursos liberales y copas de champagne, donde no hubo necesidad de un solo soldado para ahogar las aspiraciones de la burguesía que reclamaba la libertad de prensa y la Constitución, en un país en el que la obediencia pasiva está a la orden del día, en un país semejante el empleo de la fuerza armada contra los débiles tejedores no sería un acontecimiento grande, espantoso. Y los débiles tejedores resultaron vencedores luego del primer encuentro; sólo sucumbieron después que llegaron refuerzos. ¿La rebelión de un grupo de obreros es en sí menos peligrosa porque no fue necesario todo un ejército para aplastarla? Que el prudente 'Prusiano' compare el levantamiento de los tejedores de Silesia con los movimientos obreros ingleses y franceses, y los tejedores de Silesia se le manifestarán como tejedores muy fuertes."

de Proudhon y estimando que era muy superior a todos los teóricos de la burguesía,<sup>230</sup> agregaba: "Hay que reconocer que el proletariado alemán es el teórico del proletariado europeo, como el proletariado inglés es su guía en el plano económico y el proletariado francés en el plano político. Hay que reconocer que Alemania, por su misma incapacidad de hacer una revolución, está destinada a realizar una revolución social. Así como la debilidad de la burguesía alemana es causa de la impotencia política de Alemania, así las disposiciones naturales de su proletariado testimonian aptitudes de Alemania en el plano social. La discordancia entre el desarrollo filosófico y el desarrollo político de Alemania no es una anomalía. Es una discordancia necesaria. Sólo en el socialismo puede un pueblo filosófico hallar la actividad práctica que le es adecuada..."<sup>231</sup>

Esto es, decía, lo que habría debido ver Ruge si en lugar de hacer, con una suficiencia de pedante, ejercicios de estilo y juegos de palabra fáciles sobre el levantamiento de los tejedores de Silesia, lo hubiera analizado con seriedad y simpatía.<sup>232</sup>

Para terminar, Marx mostraba la imposibilidad de dar, como lo preconizaba Ruge, una solución al problema social mediante el desarrollo del espíritu político. Como puede verse, decía, por el ejemplo de la Revolución francesa, que es el prototipo de revolución política, el espíritu político nace con el aumento del bienestar. Lejos de ayudar a descubrir las causas de la miseria y a suprimirla, contribuye a agravarla, obnubilando la conciencia de clase del proletariado, al que aparta de la lucha por sus intereses propios, como lo demuestran los primeros movimientos del proletariado francés. "Es falso decir que la miseria engendra el espíritu político; nace, por el contrario, del bienestar [...] Ya hemos demostrado al 'Prusiano' cuán poco capaz es el espíritu político de descubrir las causas de la miseria..."

"Cuanto más desarrollado y generalizado es el espíritu político de un pueblo, más malgasta el proletariado —al menos al comienzo de su movimiento— sus fuerzas en motines desatinados e inútiles, que son ahogados en sangre. Como su pensamiento reviste una forma política, ve en la voluntad la causa de todos los males y considera que sólo se los puede paliar derrocando una forma de Estado determinada. Ello se advierte en los primeros levantamientos del proletariado francés. Los obreros de Lyon creían no perseguir más que fines políticos, no ser otra cosa que soldados de la república, mientras que en realidad eran los soldados del socialismo. Su espíritu político les ocultaba así las causas de la mi-

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, pág. 18.

<sup>231</sup> Cf. *Alega*, I, t. III, pág. 18.

<sup>232</sup> Cf. *ibid.*, pág. 19. "La sabiduría de los alemanes pobres se halla, así, en proporción inversa a la de los pobres alemanes. [Respuesta a Ruge, quien había dicho que los alemanes pobres eran tan poco sagaces como los pobres alemanes.] Pero las personas para quienes todo tema es una ocasión para entregarse a ejercicios de estilo sólo llegan, por esa actividad puramente formal, a un contenido falso, en tanto que, por lo demás, la falsedad del contenido da a su forma un carácter vil. Así es como la tentativa de 'El prusiano', de dedicarse a brillantes antítesis con motivo del levantamiento de los tejedores de Silesia, lo llevó a la antítesis de la verdad. Frente a ese levantamiento, la tarea de un intelectual amigo de la verdad no consistía en erigirse en maestro, sino en estudiar el carácter particular de ese levantamiento. Es verdad que ello exigía comprensión científica y un poco de amor fraternal, mientras que para solazarse en la otra operación basta frases hechas y mucha fatuidad."

sería social, falseaba su concepción de los objetivos a alcanzar y obnubilaba su instinto social."<sup>233</sup>

A Ruge, que profetizaba el fracaso de los levantamientos provocados por el aislamiento del hombre de la comunidad, entendía por comunidad la comunidad política, el Estado y afirmaba que la emancipación sólo podía obtenerse por el desarrollo del espíritu político que integra al individuo en el Estado, Marx le respondía que si bien era verdad que todas las revoluciones tienen por causa el aislamiento del hombre de la comunidad, era necesario distinguir la revolución política provocada por el aislamiento del hombre respecto de la comunidad política, del Estado, y la revolución verdadera, la revolución social, provocada por el aislamiento del hombre respecto de la comunidad social, de la comunidad humana. La Revolución francesa fue provocada, decía, por el aislamiento de la burguesía francesa respecto del Estado y tuvo por función y objetivo suprimir ese aislamiento. Esa revolución provocó, con el triunfo de la sociedad burguesa, un aislamiento mucho más grave y de más pesadas consecuencias que el aislamiento político.

La comunidad, de la cual el hombre, en efecto, se halla separado en la sociedad burguesa, es su ser colectivo, es decir, su vida verdadera, tanto material como espiritual. La supresión del aislamiento del hombre de la comunidad humana, que se produce en esa sociedad, exige una transformación radical de ésta, lo que sólo puede hacerse con una revolución social, cuyas consecuencias son infinitamente más importantes y profundas que las de una revolución política. Ello explica que un levantamiento obrero, aún de carácter local y parcial, tenga efectos más considerable y un alcance mayor que un levantamiento político.<sup>234</sup>

Explica la diferencia fundamental entre una revolución política y una revolución social, siendo la primera la protesta de una clase particular contra su aislamiento respecto del Estado y su exclusión del poder, y la otra una protesta del hombre contra su exclusión de la comunidad humana.<sup>235</sup>

<sup>233</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 20.

<sup>234</sup> Cf. *ibid.*, pág. 21.

"Pero la comunidad en la que el obrero se halla aislado es muy diferente y mucho más considerable que la comunidad política. La comunidad de la que lo aísla su propio trabajo es su vida misma, su vida física e intelectual, la moralidad humana, la actividad humana, los placeres humanos; en una palabra, todo el ser humano. El ser humano es el verdadero ser colectivo del hombre. Así como el funesto aislamiento de ese ser es infinitamente mayor, más intolerable, más temible, más ilógico que el aislamiento de la colectividad política, así la supresión de ese aislamiento, o aun simplemente una reacción parcial, una rebelión contra él, está infinitamente más cargada de consecuencias que la supresión del aislamiento político; así como el hombre es infinitamente más grande que el ciudadano, la vida humana es infinitamente más importante que la vida política. Un levantamiento obrero, aun parcial, está animado por un espíritu universal, mientras que un levantamiento político, por general que sea, oculta bajo la forma más colosal un espíritu estrecho."

<sup>235</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 22. "Una revolución social, aun si no se realiza más que en un distrito industrial, se coloca en un punto de vista universal, porque constituye una protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque se realiza en nombre del individuo verdadero, porque el ser colectivo, contra cuyo aislamiento se rebela el individuo, es la verdadera colectividad humana, el ser humano. El alma de una revolución política está constituida, por el contrario, por el deseo de una clase, privada de influencia política, de suprimir su aislamiento respecto del Estado y del poder. Esa revolución que se coloca en el punto de vista del Estado, es decir, de una totalidad abstracta, que sólo debe su existencia a su separación de la vida real, es impensable sin esa oposición entre la idea

Una revolución política, revolución parcial que se limita a remplazar la dominación de una clase por la de otra, es lo contrario de una verdadera revolución, que tiene un carácter a la vez político y social: un carácter político en el sentido de que suprime el Estado como Estado político; un carácter social porque destruye la antigua organización social para remplazarla por una nueva.<sup>236</sup>

En esta polémica, en la que extraña del análisis de la rebelión de los tejedores los rasgos generales de la revolución social proletaria, Marx exageraba sin duda el carácter conciente y el alcance inmediato de esa sublevación, pero no dejaba por ello de tener razón contra Ruge cuando, al juzgarla en una perspectiva histórica, veía en ella el primer gran episodio de la lucha revolucionaria del proletariado alemán.

Esa perspectiva revolucionaria le permitía, igualmente, apreciar en su justo valor la repentina explosión de filantropía que se manifestó en la burguesía alemana en el momento en que comenzaba a verse amenazada por la sublevación de los obreros. Preveía ya, contrariamente a G. Jung, quien pretendía que la burguesía se interesaba mucho ahora en la miserable suerte de los obreros y se esforzaba sinceramente por remediarla,<sup>237</sup> que cambiaría radicalmente de actitud cuando se sintiera amenazada en sus intereses de clase por el proletariado y que entonces, renunciando a toda filantropía, no tardaría en aliarse contra él con el gobierno reaccionario.

Convencido de la necesidad de una revolución para realizar la emancipación humana por el socialismo,<sup>238</sup> Marx rechazaba, al mismo tiempo que el filantropismo burgués, los planes de renovación social preconizados por los reformistas, cuyo carácter quimérico señalaba.

Ruge respondió a la virulenta crítica de Marx sólo con algunas observaciones insignificantes, que constituyeron su última colaboración en *Vorwärts*, cuya tendencia revolucionaria condenaba de más en más.<sup>239</sup>

general del hombre y su existencia individual. Una revolución que se inspira en el espíritu político asegura así, conforme a la naturaleza limitada y contradictoria de ese espíritu, la dominación de una clase en la sociedad, en detrimento de ésta."

<sup>236</sup> Cf. *ibid.*, pág. 22.

<sup>237</sup> Cf. Instituto de Marxismo-Leninismo, Moscú. Carta de G. Jung a C. Marx, Colonia, 26 de junio de 1844:

"Los disturbios de Silesia sin duda lo habrán sorprendido a usted tanto como a nosotros. Son un testimonio brillante de lo justo de su análisis de la situación presente y futura de Alemania en la 'Introducción a la crítica de la filosofía del derecho', aparecida en los *Anden*. En todas partes se manifiesta simpatía por los tejedores, los rebeldes [...] En la *Gaceta de Colonia* no se hace ya cuestión de comunismo, como era antes en la *Gaceta renana*. Ha iniciado inclusive una suscripción para las familias de los tejedores de Silesia caídos con motivo de estos desgraciados acontecimientos, para las familias de los rebeldes de la más peligrosa especie. Sólo se habla de pauperismo y de socialismo; cada uno toma lo que le gusta, y finalmente el filisteo alemán cree en lo que le presentan cada día sin asustarlo. Llegará todavía a convertirse en un partidario del socialismo, si durante algunos años se le va demostrando cada día la necesidad de éste."

<sup>238</sup> Cf. *Mssg.*, I, t. III, págs. 22-23. "La revolución concebida como derrocamiento del poder establecido y destrucción de la organización social es un acto político. El socialismo no puede realizarse sin revolución. Tiene necesidad de ese acto político, en la misma medida en que tiene necesidad de destruir."

<sup>239</sup> Cf. *Vorwärts*, núms. 63 y 64. Destiló aún con mayor fuerza su rabia contra Marx en su correspondencia. Cf. Carta a su madre, París, 23 de octubre de 1844 (*Correspondencia*, t. I, pág. 371): "No te preocupes por mis controversias [...] Esos bribones



Marx, por su parte, sólo envió a *Vorwärts* un pequeño artículo con motivo del atentado de Tschetch contra Federico Guillermo IV.<sup>240</sup>

El elemento determinante del desarrollo de las concepciones filosóficas, económicas, políticas y sociales de Marx en París fue el conocimiento que iba teniendo del proletariado revolucionario parisiense, y su participación en la lucha de clase de ese proletariado, que daba una orientación nueva a su pensamiento y a su acción.

Desde el punto de vista de esa lucha de clase se dedicó a un estudio profundo de la Revolución francesa, del materialismo francés e inglés y de la economía política.

El análisis de la Revolución francesa, en particular de la Convención, le permite precisar sus opiniones sobre el papel de las luchas de clases en el desarrollo de la sociedad y, en forma más general, en el de la historia. Le muestra, en efecto, que una revolución social es engendrada por luchas de clase, determinadas a su vez por el desarrollo económico; que el Estado, defensor de los intereses de la clase dirigente, utiliza su poder para oprimir a las demás clases y que en el curso de esa Revolución se acentuó sin cesar la lucha entre los poseedores y los desposeídos, lo que constituye el rasgo característico de la historia moderna. Además, esa revolución le enseñó que una clase dirigente jamás renuncia, voluntariamente, al poder y a sus privilegios, y que una revolución social exige los más duros combates. Amplió esa concepción del desarrollo histórico basado en la noción del papel determinante de las luchas de clase, a través del estudio de los grandes historiadores franceses que habían destacado ese papel en el ascenso de la burguesía.

El estudio de la economía política lo lleva a profundizar esa concepción de la historia, y le demuestra que el elemento fundamental de la misma es el desarrollo de la producción, que se halla en la base de toda transformación social. Generalizando esa concepción con el análisis del materialismo inglés y francés de los siglos XVII y XVIII, llega a la idea de que la esencia y el fundamento de la vida humana, considerada en todas sus manifestaciones y en su desarrollo, es la producción económica.

Al mismo tiempo que lo ayudaron a liberarse de los últimos vestigios del idealismo, estos estudios lo llevaron a elaborar los principios de un materialismo nuevo, de carácter dialéctico e histórico, sobre el que basó una concepción nueva del comunismo, adaptada a las necesidades de la lucha revolucionaria del proletariado.

Ello determina su ruptura definitiva, no sólo con los "Liberados", que al orientarse hacia un individualismo anarquizante se convertían en los auxiliares de la reacción por sus ataques contra el liberalismo y el comunismo, sino también con los liberales del tipo de Ruge, quienes, defensores de la sociedad burguesa, no

---

no las harán conmigo [...] mi persona está por encima de los ataques de los Bauer, Marx y consortes. Por mi parte no acepto la doctrina según la cual lo que es común, vil, grosero y sucio constituye la verdad y la libertad, y predigo a esos pillos que ultrajan así la libertad, una cercana catástrofe que ellos se atraerán por su carácter despreciable y por su locura."

<sup>240</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 24-27, *Vorwärts*, núm. 66, 17 de agosto de 1844. "Observaciones sobre los últimos ejercicios de estilo de Federico Guillermo IV."

bien tomaban contacto directo con el proletariado asumían una actitud hostil frente a él y dirigían sus principales ataques contra el comunismo.

Sus relaciones amistosas con E. Heine se explican por el hecho que éste, en sus escritos, testimoniaba una inclinación hacia el comunismo, cuya propaganda facilitó señalando la inevitabilidad de su triunfo.

Al mismo tiempo que se aparta de los "Liberados" y de Ruge, Marx se aleja del socialismo reformista y del comunismo utópico, cuya incompatibilidad con las necesidades de la lucha proletaria ve cada vez con mayor claridad. Sin embargo, no rompe todavía abiertamente con ellos, porque como apenas estaba elaborando su doctrina, no disponía aún de argumentos decisivos contra ellos. No manifiesta, en efecto, hostilidad frente a Bakunin, cuyo dilettantismo revolucionario todavía no percibe bien, ni frente a Proudhon, a quien reconoce el mérito de haber basado su doctrina en una crítica de la propiedad privada, cuyas insuficiencias y limitaciones, por lo demás, ya advierte. Tiene aún gran estima por Feuerbach, por haber basado su materialismo, no sólo en las relaciones entre el hombre y la naturaleza, sino también en las relaciones entre los hombres, y por haber puesto en el centro de sus concepciones la necesidad de abolir la alienación humana para emancipar a los hombres, aunque ya se da cuenta de la debilidad de Feuerbach, proveniente del hecho de que no plantea el problema de la alienación en el plano político y social. Reconoce a Hess el mérito de haber mostrado que la acción, considerada como actividad concreta, práctica, constituye lo esencial de la vida humana, y que la alienación debe ser concebida como una alienación social, engendrada por el régimen de la propiedad privada. Weitling, por último, sigue siendo para él un gran agitador y un gran teórico revolucionario.

Sin embargo, a medida que establece los principios generales del materialismo dialéctico e histórico, y que basa en ellos el comunismo científico entra en lucha abierta contra ellos, como con los "Liberados" y con Ruge.

La primera de sus grandes polémicas, que constituían para él una oportunidad de precisar sus concepciones, estaba dirigida contra Ruge, quien, a propósito de la sublevación de los tejedores, había negado al proletariado alemán el derecho a hacer su propia revolución.

Contrariamente a Ruge, que declaraba que el proletariado, debido a su falta de sentido político, era incapaz de realizar una verdadera revolución, Marx, apoyándose en la distinción que acababa de establecer entre la emancipación política, de carácter parcial, y la emancipación humana, emancipación total, de carácter social, sostenía que esa emancipación sólo podría ser realizada por una revolución proletaria.

Por ello, al juzgar en forma diametralmente opuesta a Ruge la sublevación de los tejedores, veía en ella el primer gran movimiento revolucionario del proletariado alemán.

Operando aún con las nociones de emancipación política y de emancipación humana, que había extraído de su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y luego de precisar esas nociones con un análisis del pauperismo, Marx llega a una concepción más exacta del Estado burgués y de la sociedad burguesa. Señala, en efecto, que el pauperismo, convertido en calamidad social, de la que sufrían todo los países, era una consecuencia necesaria del capitalismo, que el Estado burgués no podía remediar. Suprimir el pauperismo, en efecto, significa, para

ese Estado, destruir su base, la sociedad burguesa, y provocar así su propia destrucción. Esto llevó a Marx a ver en el Estado, no ya la esfera en que, por oposición a la sociedad burguesa, se encarna ilusoriamente el interés general, sino el instrumento de dominación de la clase dirigente llevada al poder por una revolución política. Veía asimismo en la sociedad burguesa, no simplemente la esfera de los intereses particulares determinados por el régimen de la propiedad privada, sino el dominio en que se opera la deshumanización de los hombres por la alienación de su verdadera naturaleza.

Después de profundizar, con su estudio de la Revolución francesa y de los historiadores franceses, su concepción del papel de las luchas de clases en el desarrollo histórico, y de llevar más adelante, en su controversia con Ruge, el análisis de las condiciones y del carácter de una revolución social, el estudio cada vez más profundo de la economía política le mostraría el papel determinante de la producción en el desarrollo social.

Ese estudio, en el que profundizó sus nociones de las relaciones del hombre con su medio natural y social, lo llevó a precisar su nueva concepción materialista del mundo, cuya exposición era el tema del principal trabajo que escribía entonces en París, los *Manuscritos económico-filosóficos*.

## CAPÍTULO II

### LOS "MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS"

Los *Manuscritos económico-filosóficos*, escritos de marzo a agosto de 1844, constituyen la obra capital de Marx durante su estada en París. En este trabajo, en efecto, deduce, del concepto de "praxis", que elabora mediante una crítica paralela de la economía política y de la filosofía de Hegel, los principios fundamentales del materialismo dialéctico e histórico.<sup>1</sup>

Esos manuscritos encierran los elementos de un trabajo mucho más vasto, que comprendería un análisis crítico de la economía política considerada en sus relaciones con la sociedad, la política, la moral y el derecho.<sup>2</sup>

La amplitud de esa empresa, unida a la necesidad que tenía Marx de comprometer a Engels en una polémica contra los Jóvenes Hegelianos, y que dio lugar primero a *La Sagrada Familia* y luego a *La ideología alemana*, no le permitió realizar esa obra.

Los *Manuscritos económico-filosóficos* permanecieron desconocidos durante mucho tiempo. Fueron publicados en forma fragmentaria primero,<sup>3</sup> después incom-

<sup>1</sup> Cf. Ed. Austral, Sgo. de Chile, 1960, trad. de Rubén Sotoconil.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, pág. 10. Prefacio de los *Manuscritos*: "Anuncié ya en los *Anales franco-alemanes* la crítica de la ciencia del derecho y de las ciencias políticas en forma de una crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Al preparar los originales para su publicación parecióme completamente inadecuado mezclar la crítica puramente dirigida a la especulación con la crítica de otras materias, pues habría estorbado el desarrollo de la argumentación y dificultado su comprensión. Además, la riqueza y diversidad de temas sólo podía comprimirse en una sola obra de estilo aforístico; y una presentación aforística de esta naturaleza, por su parte, habría dado la impresión de sistematización arbitraria.

Por consiguiente, expresaré la crítica del derecho, de la ética, de la política, etc., en una serie de folletos dependientes e independientes, y al final trataré, en una obra separada, de presentarlos en un todo unido que maestree la interrelación de las partes separadas; y finalmente haré la crítica a la elaboración especulativa de este material. Por tal razón se verá en este trabajo que la interrelación de la economía política y el Estado, las leyes, la ética, la vida civil, etc., se menciona sólo en la medida en que la economía política toca *ex profeso* estas materias."

<sup>3</sup> Se publicaron fragmentos primero traducidos al ruso en los *Archivos Marx-Engels* bajo el título de *Trabajos preparatorios para La Sagrada Familia*, después, en febrero y junio de 1929, en París, en la *Revista marxista*, bajo el título de "Observaciones sobre el comunismo y la propiedad privada" y "Observaciones sobre las necesidades, la producción y la división del trabajo".

pleta<sup>4</sup> y finalmente, en 1932, en su totalidad en el tercer tomo de las obras completas de Marx-Engels, bajo el título de *Manuscriptos económico-filosóficos*<sup>5</sup>

Estos manuscritos ocupan, con *La ideología alemana*, un lugar primordial entre los escritos juveniles de Marx. En esa obra, en efecto, estableció, en una exposición del desarrollo general del hombre considerado en sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad, los rasgos generales de una concepción nueva del mundo, basada en el materialismo dialéctico e histórico; por ello estos manuscritos permiten comprender mejor la extensión y el alcance de la doctrina marxista al comienzo de su elaboración.

La razón y el motivo de la redacción de los *Manuscriptos* fue la necesidad que entonces sentía Marx de profundizar su concepción del comunismo, cuyos principios generales acababa de exponer en su artículo de los *Anales franco-alemanes*: "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel".

Luego de haber manifestado, en *El problema judío*, que la emancipación humana exigía la abolición total de la propiedad privada, llegó en dicho artículo a la conclusión de que para abolirla era necesario instaurar el comunismo, pero planteaba esa necesidad en forma todavía un tanto dogmática, ya que no podía demostrar aún cómo la revolución comunista resultaba del desarrollo mismo del sistema capitalista.

#### INFLUENCIAS Y ESTUDIOS

Bajo la influencia del artículo de Engels "Esbozo de una crítica de la economía política", que exponía cómo el desarrollo del régimen capitalista llevaba necesariamente al comunismo, Marx llegó a la convicción de que sólo un estudio profundo de la economía permitiría comprender la naturaleza y el desarrollo del sistema capitalista, y la necesidad de su remplazo por el comunismo.

A diferencia de Engels, quien limitaba sus consideraciones al dominio económico y social, Marx extrajo de su análisis de la economía política —que le permitió criticar de una manera fundamental la filosofía idealista— una concepción materialista del mundo más general y profunda, que sirvió de base para su doctrina comunista.

Sus estudios de economía política, que comenzó, según Engels, en el otoño de 1843,<sup>6</sup> fueron muy amplios.<sup>7</sup> Comprendían, como surge de sus extractos de lec-

<sup>4</sup> Cf. Carlos Marx, *Materialismo histórico. Obras juveniles*, publicadas por J. Landshut y J. P. Mayer, Leipzig, 1932, t. 1.

Decía el prefacio: "Entre las obras inéditas, este manuscrito es ciertamente la que presentaba mayores dificultades de desciframiento. Se compone de 49 hojas por lo general escritas en ambos lados, y de 23 hojas en blanco bastante torpemente cosidas." Cf. igualmente J. P. Mayer, "Una obra inédita de Marx", *Revista roja*, revista mensual socialista, 1931, fasc. 1.

<sup>5</sup> El trabajo se compone de cuatro manuscritos. El primero contiene en su primera parte extractos de trabajos de economía política; en su segunda parte trata: el salario, la ganancia, la renta territorial y el trabajo alienado; la segunda, de la que sólo se ha conservado el final, se refiere a la propiedad privada; en la tercera se tratan los siguientes temas: la propiedad privada y el trabajo, la propiedad privada y el comunismo, las necesidades, la producción y la división del trabajo, el dinero, crítica de la dialéctica y de la filosofía de Hegel. La cuarta se compone exclusivamente de extractos de Hegel.

<sup>6</sup> Cf. F. Engels, Prefacio del t. II de *El Capital*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1956, pág. 13.

<sup>7</sup> Cf. ed. cit., pág. 11. "Casi no es necesario asegurar al lector familiarizado con la

turas, las obras de los principales economistas, desde Boisguillebert y Quesnay hasta Jean Baptiste Say y James Mill.<sup>8</sup>

Si para Marx se trataba al principio de asimilar los elementos de una ciencia que hasta entonces había sido desconocida para él, y de la que en poco tiempo se convirtió en un excelente conocedor, esa asimilación, sin embargo, se iba realizando en él a la par de una crítica a los economistas burgueses, contra los cuales, como lo habían hecho Engels, tomó posición desde el primer momento.

En dicha crítica se dedicaba principalmente a mostrar cómo el sistema capitalista, basado en la propiedad privada, es un sistema inhumano, destinado a perecer por sus propias contradicciones internas. Hacía esa crítica desde el punto de vista de la emancipación humana, que todavía consideraba bajo el aspecto de la supresión de la alienación, concebida ahora en la forma propia del proletariado, en la forma del trabajo alienado, que según le parecía era la característica y el mal profundo del régimen capitalista.

De ahí los dos temas fundamentales de los *Manuscritos económico-filosóficos*: descripción del hombre alienado en la sociedad burguesa, y supresión de la alienación en la sociedad comunista, temas que Marx asociaba estrechamente, mostrando que tanto la formación de la alienación como su supresión resultaban del desarrollo del sistema de la propiedad privada.

En su crítica del sistema capitalista utilizó, además de las obras de los socialistas franceses e ingleses, y las de Weitling, el artículo de Engels "Esbozo de una crítica de la economía política", los artículos de Hess en las *Veintiuna hojas de Suiza* y, sin duda, también el artículo de Hess sobre "La esencia del dinero".<sup>9</sup>

economía política que los resultados por mí alcanzados fueron logrados por medio de un análisis completamente empírico, basado en un estudio crítico concienzudo de la economía política."

<sup>8</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 435-583. Extractos de los cuadernos de notas. París, principios de 1844 hasta principios de 1845. Los extractos de lecturas se refieren a los siguientes autores y trabajos:

J.-B. Say, *Tratado de economía política*. - Curso completo de economía política.

F. Skarbek, *Teoría de las riquezas sociales*.

D. Ricardo, *Principios de la economía política y del impuesto*.

J.-R. Mac Culloch, *Discursos sobre el origen, los progresos, los objetos particulares y la importancia de la economía política*.

A. L. C. Destut de Tracy, *Elementos ideológicos*, IV y V. *Tratado sobre la voluntad y sus efectos*.

J. Lauderdale, *Investigaciones sobre la naturaleza y el origen de la riqueza pública*.

F. List, *Sistema nacional de economía política*, t. I, El comercio internacional, la política comercial y la unión aduanera.

H.-F. Osiander, *Desilusión del público respecto de los intereses del comercio, la industria y la agricultura, o explicación de la filosofía manufacturera del doctor List*.

<sup>dº</sup> *Las relaciones comerciales entre los pueblos*.

Pierre le Pesant de Boisguillebert, *Detalle de Francia, causa de la disminución de sus bienes y facilidad del remedio*.

<sup>dº</sup> *Disertación sobre la naturaleza de las riquezas, del dinero y de los tributos*.

<sup>dº</sup> *Tratado sobre la naturaleza, cultura, comercio e interés de los granos*.

J. Law, *Consideraciones sobre la moneda y el comercio*.

E. Buret, *De la miseria de las clases laboriosas en Inglaterra y en Francia*.

Esta lista no es completa. El Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú señaló que no había publicado todos los extractos. Por lo demás, pueden haberse perdido cuadernos de notas.

<sup>9</sup> *Manuscritos*, ed. cit., pág. 11. "No es necesario añadir que además de las de los

Utilizó asimismo un trabajo de W. Schulz que hasta el momento había pasado casi inadvertido: *El movimiento de la producción*, del que parece haber extraído los primeros elementos de su concepción del materialismo histórico.<sup>10</sup>

En su *Esbozo de una crítica de la economía política*, Engels subrayaba el carácter irracional e inhumano del régimen capitalista.<sup>11</sup> Mostraba que la competencia propia de ese régimen había engendrado un monopolio peor que el del mercantilismo, generalizado la guerra entre los hombres y acentuado la oposición entre los ricos y los pobres, y que la agravación de la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía llevaba a la revolución comunista.

Mientras que este artículo, que más tarde calificaría de esbozo genial,<sup>12</sup> llevaba a Marx a considerar el régimen capitalista en sus relaciones con el desarrollo general de la historia, y a concebir su supresión como el resultado de su desarrollo dialéctico, los artículos de Hess le brindaban ideas nuevas sobre la naturaleza de la actividad humana y de la alienación.

En sus artículos de las *Veintiuna hojas de Suiza*,<sup>13</sup> en particular en la "Filosofía de la acción", Hess mostraba que la actividad humana determina tanto el pensamiento como la vida de los hombres. Contrariamente a los idealistas, que la reducían a la actividad espiritual, sostenía que si se quería comprender su naturaleza y su papel había que considerarla en su aspecto concreto. Sólo por su actividad concreta y libre, por medio de la cual se crea, puede el hombre adquirir conciencia de sí mismo y afirmarse como tal. En la sociedad burguesa la actividad libre, la única conforme a la naturaleza humana, es imposible, lo que tiene por consecuencia la deshumanización de los hombres. De ahí la necesidad de la supresión de la sociedad burguesa basada en la propiedad privada, que engendra el egoísmo y la sed de ganancias, y de su remplazo por una sociedad de carácter a la vez comunista y anarquista, en la que los hombres sean iguales y libres.

En otro artículo, "La esencia del dinero", destinado a los *Anales franco-alemanes*,<sup>14</sup> Hess exponía la naturaleza y los efectos de la alienación en la sociedad burguesa. Mostraba que la alienación religiosa no es más que el reflejo ideológico de la alienación efectiva que se opera en esa sociedad, en la que el obrero excluido de la propiedad privada, el proletario, aliena lo esencial de su vida, su trabajo, en las mercancías que produce pero que no le pertenecen y que, al transformarse en dinero, en capital, lo dominan y avasallan. En esa sociedad el

---

socialistas franceses e ingleses, he utilizado también las obras de los socialistas alemanes. Sin embargo, las únicas obras originales y de sustancia sobre estas ciencias —fuera de las de Weitling— son los ensayos de Hess en las *Veintiuna hojas* y el artículo de Engels, 'Esbozo de una crítica de economía política' en los *Anales franco-alemanes*, donde yo también he señalado de manera muy general los elementos básicos de este trabajo."

<sup>10</sup> Cf. Wilhelm Schulz, *El movimiento de la producción. Estudio histórico y estadístico apto para servir de fundamento a una nueva ciencia del Estado y de la sociedad*, Zurich y Winterthur, Comptoir littéraire, 1843.

<sup>11</sup> Sobre este artículo, cf. t. II del presente trabajo, págs. 304-322.

<sup>12</sup> Cf. C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, París, Editions sociales, 1957, Prefacio, pág. 5.

<sup>13</sup> Hess publicó en 1843 tres artículos en esa revista: *Socialismo y comunismo - La libertad una y total - La filosofía de la acción*. Sobre estos artículos, cf. t. II del presente trabajo, págs. 136-142.

<sup>14</sup> Sobre este artículo, cf. t. II del presente trabajo, págs. 479-482.

dinero es el verdadero Dios, en quien los hombres adoran a su ser alienado. Esa alienación constituye el rasgo característico de la sociedad burguesa, en la cual, debido a la competencia y al egoísmo engendrados por la propiedad privada, los hombres están aislados y opuestos entre sí. Para que puedan llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza, es preciso cambiar la sociedad burguesa por otra en la cual los hombres organicen su actividad en forma racional, armónica y libre, y donde el amor y no el egoísmo sea el elemento regulador de sus relaciones.

Contrariamente a Engels, quien al incluir el desarrollo del comunismo en el de la historia llegaba a una concepción materialista, Hess seguía siendo idealista en su solución del problema social.

Marx tomó en parte las concepciones de Hess sobre la naturaleza de la actividad humana y de la alienación, y les dio un carácter materialista, apoyándose a la vez en Engels y en el libro de W. Schulz *El movimiento de la producción*, que explicaba el desarrollo histórico por el de la producción y exponía cómo los diferentes períodos de la historia están determinados por el desarrollo de las necesidades, cuya satisfacción lleva a una transformación constante de la organización económica y social.<sup>15</sup>

Al principio las necesidades son simples y la producción, fruto del trabajo manual y condicionada por la naturaleza del país, es débil. No existe división de la sociedad en clases ni poderes públicos.<sup>16</sup>

En el estadio siguiente del desarrollo histórico, caracterizado por la agricultura, el hombre no se contenta con recoger los productos que le ofrece la naturaleza, sino que comienza a someter a ésta para satisfacer sus necesidades.

El aumento de éstas determina una primera división del trabajo, en el curso de la cual la industria y el comercio se separan progresivamente de la agricultura, lo que tiene por efecto una división correspondiente de la población.<sup>17</sup>

Con el aumento de la división del trabajo artesanal se entra en el período de la manufactura. El desarrollo de la producción permite una acumulación progresiva de capitales, que determina la formación de clases opuestas y una separación cada vez más acentuada entre la producción material y la intelectual.<sup>18</sup> Paralelamente a la industria, vemos desarrollarse el comercio, los transportes y también la agricultura. Su modo diferente de desarrollo otorga a las diferentes naciones su carácter particular.<sup>19</sup>

La reducción de la actividad industrial a operaciones elementales, debido a la acentuación de la división del trabajo, lleva a la utilización de máquinas cada vez más perfeccionadas y da nacimiento al sistema fabril.

<sup>15</sup> Marx cita a W. Schulz repetidas veces en los *Manuscritos*. Cf. ed. cit., págs. 23-26, 40-43, 45-46. C. Marx: *El Capital*, t. I, pág. 388, nota 88. Sobre W. Schulz, cf. *Mega*, I, t. III, pág. 625. Wilhelm Schulz (más tarde llamado Schulz-Bodmer), 1747-1860, periodista democrata, miembro del Parlamento de Francfort en 1848. Anteriormente a *El movimiento de la producción* había publicado, en 1840, en la *Revista trimestral alemana* (*Deutsche Vierteljahrsschrift*), un artículo: "Las transformaciones en la organización del trabajo y su influencia sobre las relaciones sociales. La organización del trabajo como factor de la producción". A propósito de la influencia de W. Schulz sobre Marx, cf. W. Mönke, *Observaciones sobre la formación del materialismo histórico*.

<sup>16</sup> Cf. W. Schulz, *El movimiento de la producción*, op. cit., págs. 11-13, 37.

<sup>17</sup> Cf. W. Schulz, op. cit., págs. 13, 37.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, págs. 14-15, 38.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, págs. 17-19.



En ese sistema, que caracteriza el estadio más reciente del desarrollo histórico, la acumulación acelerada de capitales favorece el establecimiento de relaciones cada vez más estrechas entre las principales ramas de la producción. Los grandes industriales adquieren propiedades territoriales para no tener que comprar las materias primas que les son necesarias; al mismo tiempo se dedican al comercio, no sólo para vender sus propios productos, sino también para comprar y vender otros. La formación de sociedades por acciones favorece esa utilización simultánea de capitales en empresas diversas, lo que atenúa la oposición entre la industria, el comercio y la agricultura, y origina entre ellos una comunidad de intereses.<sup>20</sup>

La acumulación del capital acentúa, por lo demás, al mismo tiempo que el contraste entre la miseria y la opulencia, la oposición entre los desposeídos y los poseedores, que constituye el rasgo característico de la sociedad burguesa.<sup>21</sup>

En su descripción de la situación de los obreros en el régimen capitalista, Schulz señala que ese régimen obliga a los obreros a ganar su miserable salario con un trabajo que desgasta sus fuerzas y los arruina moral e intelectualmente; que, bajo el régimen de competencia, deben considerarse felices de encontrar semejante trabajo para no morir de hambre, y que con el aumento general de la producción y de las necesidades, la miseria de los obreros puede crecer en forma relativa, en tanto que disminuye en forma absoluta.<sup>22</sup>

Como la creciente oposición entre el proletariado y las clases poseedoras amenaza engendrar una revolución social,<sup>23</sup> el deber del Estado consiste en atenuar esa oposición y preparar el paso a una organización social mejor por medio de medidas apropiadas, en particular con la organización del trabajo y la transformación del régimen de la propiedad.

Si las clases poseedoras se opusieran a esas medidas, entonces el problema social se resolvería por la revolución.<sup>24</sup>

En la exposición que hace del problema social, Schulz critica a la vez la posición de los economistas, de los Jóvenes Hegelianos, de los socialistas y de los comunistas.

Reprocha a los primeros que sólo se interesen por el mundo de las cosas, que no vean que la producción tiene su fuente en la naturaleza del hombre y que no hagan de ésta el objeto esencial de sus investigaciones.<sup>25</sup>

Considera que la debilidad de los Jóvenes Hegelianos proviene de que, como se mantienen encerrados en el ámbito de las abstracciones, no llegan a encontrar el camino que conduce a la vida.<sup>26</sup>

Acusa, en fin, a los socialistas y a los comunistas de interesarse solamente en el aspecto material de la producción y del consumo, y de no tener en cuenta la producción intelectual ni el papel político y social que corresponde a los individuos.<sup>27</sup>

A través de su análisis del desarrollo económico y social, Schulz llegaba a una

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, págs. 37-38, 40 y sigs.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, págs. 35, 40, 58.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, págs. 60, 66.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, págs. 3-4, 73.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, págs. 4, 9, 56, 74.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pág. 57.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pág. 7.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, págs. 4, 8.

concepción materialista de la historia. Mostraba que el desarrollo histórico está condicionado por el de las necesidades y de la producción, y que el desarrollo de la producción determina tanto la transformación del Estado y de la sociedad<sup>28</sup> como la de la legislación;<sup>29</sup> subrayaba, en fin, que el desarrollo del régimen moderno de la gran producción tenía como consecuencia necesaria la constitución de una nueva organización social.<sup>30</sup>

En su crítica del sistema capitalista, Marx tomó de Engels su concepción del carácter contradictorio de ese sistema, que debía provocar su supresión; los artículos de Hess reforzaron su concepción del trabajo como elemento esencial de la vida humana, y del carácter económico y social de la alienación; tomó, en fin, de Schulz la idea de que el desarrollo de la producción y de la división del trabajo determina la sucesión de las formas de sociedad y de Estado, así como las luchas de clases.<sup>31</sup>

Por lo demás, sería completamente falso creer que Marx elaboró su teoría mediante una especie de compilación de ideas tomadas de esos trabajos. El elemento fundamental de aquélla era su nueva concepción del hombre, que precisaría en su crítica de Hegel, de Feuerbach y de los economistas. Gracias a ella renovarían las ideas de Engels, de Hess y de Schulz, para fundirlas en un todo orgánico.

Al adaptar las ideas fundamentales de Hegel a su concepción revolucionaria, consideraba que el hombre, para afirmarse como tal, debía ejercer una actividad

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, págs. 13-20, 37, 40.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pág. 51. "Hay que reconocer [...] que la legislación, considerada en sus rasgos generales, se ha visto siempre obligada a adaptarse a las transformaciones ocurridas en la sociedad, y que la vida social ha determinado las leyes en medida mucho mayor de lo que ella ha sido determinada por éstas."

<sup>30</sup> Cf. Schulz, *op. cit.*, pág. 74. "En el futuro, las fuerzas naturales inconcientes que encierran las máquinas se convertirán en nuestros esclavos. Sólo así podrá realizarse en la conciencia y en la vida de los hombres la idea general de libertad y de igualdad, que, por lo demás, se opone a toda concepción de nivelamiento. Se realizará necesariamente, porque las condiciones de su realización son engendradas por las leyes inmutables del desarrollo de la producción."

<sup>31</sup> Marx encontró confirmadas las ideas de Schulz en Saint-Simon y en Adam Smith. En su libro *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, Adam Smith había mostrado, en efecto, en forma más profunda que Schulz, pero dentro de una perspectiva histórica menos amplia, las relaciones entre el desarrollo económico y el desarrollo social (Causas de la decadencia de la agricultura y de la fundación de ciudades después de la caída del Imperio romano - Efectos del desarrollo del comercio en las ciudades sobre el mejoramiento de la agricultura. Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 477-483).

F. Mehring había preguntado a Engels si Marx no tomó parte de sus ideas de entonces de las obras de la Escuela histórica del Derecho, en particular del libro de Laverigne-Péguilhen, *Leyes de la circulación y de la producción* (Berlín, 1846), que habría leído anteriormente. Engels le respondió, en una carta del 28 de septiembre de 1892: "Marx había leído, durante su estada en Bonn y en Berlín, los libros de Adam Müller, de von Haller, etc.; hablaba siempre con cierto desprecio de esa vulgar y grandilocuente imitación de las obras de los románticos franceses Joseph de Maistre y el cardenal Boland. Si por casualidad hubiera encontrado un pasaje como el de Laverigne-Péguilhen, no habría podido causarle impresión alguna, aun suponiendo que hubiese comprendido lo que esas personas querían decir. Marx era entonces un hegeliano, para quien pasajes semejantes eran pura herejía; no sabía nada de economía política y no le era posible imaginar lo que pudiera significar una expresión como 'fuerzas económicas'. Aunque hubiera conocido el pasaje indicado, le habría entrado por un oído y salido por el otro, sin dejar huellas en su memoria. No creo, por lo demás, que en las obras de la Escuela histórica del Derecho, que leyó entre 1837 y 1841, haya podido encontrar un pasaje semejante" (Cf. F. Mehring, *El materialismo histórico*, Berlín, 1952, págs. 48-50).

conciente, libre y universal. Con esa actividad, que consiste en la exteriorización de sus fuerzas y en la apropiación de los productos de éstas, el hombre se crea a sí mismo transformando la naturaleza, que al convertirse en la obra del hombre pierde su carácter puramente objetivo. Para que el hombre pueda así manifestar y realizar su ser, no debe alienar sus fuerzas creadoras en la producción de su trabajo, sino que, por el contrario, tiene que reencontrarse enteramente en éste.

Pensador conservador, Hegel, a la vez que planteaba esos principios, ocultó la negación de éstos en el régimen capitalista, que engendra la alienación de las fuerzas creadoras del hombre en el producto de su trabajo, y consideró que en ese régimen el hombre se reencuentra plenamente en el producto de su actividad. Justificaba ese aserto por la espiritualización del hombre y de la naturaleza, que, al suprimir toda alienación, le permitía considerar la actividad humana sólo en su forma positiva de exteriorización, sin contemplar su forma negativa de alienación, y también considerando al hombre sólo en calidad de propietario, que, como tal, no puede alienarse en el producto de su trabajo.

La concepción de que el hombre, para afirmarse como tal, no debe alienar su ser, se hallaba igualmente en la base de la filosofía de Feuerbach, que constituía entonces, con la de Hegel, el fundamento del pensamiento de Marx. Contrariamente a Hegel, Feuerbach, cuya filosofía reflejaba las tendencias progresistas de la burguesía, consideraba la alienación como el mal fundamental de la sociedad, como el rasgo característico de la deshumanización del hombre, y su supresión como la condición necesaria para la rehumanización de éste. Al concebir la alienación, no como Marx, desde el punto de vista de los intereses de clase del proletariado, bajo la forma del trabajo alienado, sino en el plano de una humanidad socialmente indiferenciada, Feuerbach la reducía, en lo esencial, a la alienación religiosa, cuya abolición debía resultar de un simple proceso intelectual, de la crítica de la religión.

Marx conservaba de Feuerbach la concepción de que la alienación constituía la característica de la sociedad deshumanizada, y que su supresión era condición necesaria para la rehumanización del hombre, y, rechazando la solución idealista que daba del problema de la alienación, lo superaba, al mismo tiempo que a Hegel, considerando que la transformación de la sociedad exigía la supresión del trabajo alienado, y que esa eliminación sólo podía ser obra de la acción revolucionaria del proletariado.

#### CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Basándose en las concepciones esenciales de Hegel y de Feuerbach, que él transformó radicalmente, y adaptándolas a los intereses de clase del proletariado, Marx emprendió la crítica de la economía política burguesa y del sistema capitalista.

En ese régimen basado en la propiedad privada, que da al trabajo el carácter de trabajo alienado, es imposible la actividad libre, conciente y universal, por medio de la cual el hombre se crea verdaderamente. El producto del trabajo se convierte, en efecto, en mercancías, en objetos en los cuales los hombres alienan sus fuerzas creadoras, de manera que en lugar de reinar sobre el mundo de las cosas que producen, se convierten en esclavos de las mismas.

Como el trabajo, al transformarse en trabajo alienado, pierde, en el sistema capitalista, al mismo tiempo que su carácter de actividad libre su función social, que consiste en crear vínculos humanos entre los hombres, las relaciones entre éstos, al perder su carácter de relaciones humanas, se cosifican, es decir, se transforman en relaciones entre objetos, en un canje de productos del trabajo alienado, en un canje de mercancías.

En esta cosificación de las relaciones sociales, que determina una alienación general de todos los hombres, Marx basa su crítica del sistema capitalista, que comienza con un análisis del desarrollo de la economía política.<sup>32</sup>

En dicho análisis, que hace en cierta medida según el modelo de Schulz,<sup>33</sup> Marx subraya que las doctrinas económicas modernas son el reflejo ideológico del desarrollo de la economía caracterizada por el florecimiento de la industria. Ésta, al separarse de más en más de la agricultura, se convierte en la principal fuente de producción y determina una transformación profunda de la propiedad. Esa transformación de la producción, que de agrícola se vuelve industrial, lleva a los economistas a concebir, cada vez con mayor claridad, que el trabajo, considerado en sí, constituye la única fuente de riquezas.

Mientras los monetaristas veían en los metales preciosos la forma verdadera de la riqueza, y en tanto que después de ellos los mercantilistas preconizaban la acumulación de las riquezas por el establecimiento de una balanza comercial favorable,<sup>34</sup> los fisiócratas, reaccionando contra esa apología del comercio y de la industria, consideraban la agricultura —que según ellos es lo único que da un producto neto— como la fuente de toda riqueza. En verdad, concebían aún la tierra como una forma particular del capital, con carácter propio, y no como capital considerado en sí. Con la tierra, sin embargo, el objeto, la materia de la riqueza, adquiere el carácter más general en el dominio de la naturaleza; como, por otra parte, sólo por el trabajo del hombre, por la agricultura, la tierra se

<sup>32</sup> Esta crítica se encuentra no sólo en los *Manuscritos económico-filosóficos*, sino también en las observaciones de Marx sobre sus extractos de trabajos de los grandes economistas (Cf. Mega. I, t. III, págs. 437-583.) Estas observaciones se refieren a la propiedad privada y a sus consecuencias, y a las categorías económicas que ésta determina. Sobre estas observaciones cf. D. J. Rosenberg, *Desarrollo de las doctrinas económicas de Marx — Engels en la década 1840-1850*, Berlín 1958, Cf. Capítulo III, págs. 83-129. "Observaciones críticas de Marx sobre sus extractos de obras de economistas."

<sup>33</sup> Cf. W. Schulz, *op. cit.*, pág. 115. "El sistema mercantilista apareció primero, hacia mediados del siglo XVI, en el dominio de la economía política. Lo esencial de ese sistema reside en que atribuye especial importancia a ciertas ramas de la producción, de las que el Estado debía obtener beneficios particulares en sus relaciones con los otros Estados. Era un sistema monopolista y aislacionista. La doctrina de los fisiócratas, que aparece en el siglo XVIII, constituye, al mismo tiempo que una reacción contra ese sistema, una ampliación de las concepciones económicas en el sentido de que la producción agrícola, considerada como la producción fundamental y la base de todas las riquezas, se convierte en el fundamento de la economía política. A fines del siglo XVII, el sistema industrial de Adam Smith, que considera que el trabajo en sí constituye el elemento fundamental de todas las ramas de la producción, señala un nuevo progreso."

<sup>34</sup> Cf. C. Marx, *El Capital*, t. III, pág. 834. "El sistema monetario ha considerado con razón la producción para el mercado mundial y la transformación de los productos en mercancías, es decir, en dinero, como condición previa y necesaria del desarrollo de la producción capitalista. El sistema mercantilista, que constituye su desarrollo, considera como esencial, no ya la transformación del valor de las mercancías en dinero, sino la producción de la plusvalía, y esto, por lo demás, en la esfera de la circulación bajo la forma de una balanza comercial favorable."

convierte en una riqueza, ésta toma un carácter subjetivo debido a que el trabajo constituye su elemento determinante.

Los fisiócratas aún no consideraban, sin embargo, el trabajo en su forma general y abstracta. Vinculado a la tierra, que constituye su materia, el trabajo sólo es todavía en ellos un modo particular de exteriorización de las fuerzas creadoras del hombre, y su producto es considerado como una forma particular de riqueza, engendrada más por la naturaleza que por él. La tierra, por otra parte, considerada como un elemento natural independiente del hombre y no como capital, no es concebida en sus relaciones de subordinación al trabajo, el cual, por el contrario, le está subordinado.

En el plano de la economía política, el fisiocratismo constituye a la vez la negación del feudalismo, dado que niega a la tierra el carácter de elemento puramente objetivo de riqueza y considera el trabajo, en la forma de agricultura, como el elemento constitutivo de ésta, y también su justificación, puesto que ve en la agricultura la única fuente de riquezas.<sup>35</sup>

Los fisiócratas redujeron el fetichismo, que sólo considera la riqueza en su forma exterior, objetiva, a un elemento muy simple, la tierra, y mostraron, aunque en forma aún insuficiente y parcial, que la fuente esencial de la riqueza es su elemento subjetivo: el trabajo.

Fueron superados por los economistas modernos, en primer lugar por Adam Smith, quien reconoció que lo que constituye el principio de toda riqueza no es una forma particular del trabajo, ligado a un elemento natural determinado, sino el trabajo en sí, considerado en su forma abstracta.<sup>36</sup>

Después de él, Ricardo señaló que la agricultura no se distingue, desde ese punto de vista, de la industria, y dio el golpe de gracia a la teoría de los fisiócratas, quienes veían en la renta territorial una fuente particular de riqueza, independiente del trabajo considerado en sí. En efecto, al reducir todas las riquezas al solo producto del trabajo, Ricardo considera que la industria y el capital industrial constituyen las formas acabadas del trabajo y de la propiedad privada.<sup>37</sup>

Al transferir la esencia de la propiedad privada y de la riqueza al trabajo, es decir, al hombre mismo, Adam Smith acabó de destruir las ilusiones del fetichismo, que veía en la propiedad privada y en la riqueza realidades exteriores al hombre. Por ello Engels, con razón, pudo calificar a Adam Smith de Lutero de la economía. En efecto, así como Lutero remplazó la religiosidad exterior por la fe, por la religiosidad interna, de la cual hizo la esencia del hombre, Adam Smith remplazó la riqueza considerada en su forma objetiva, independiente del hombre, por la riqueza considerada en su forma subjetiva, reduciéndola al trabajo.<sup>38</sup>

Después de esta exposición general de la economía política, en el curso de la cual comienza a explicar el desarrollo de la historia por el de la producción, subrayando en particular cómo el remplazo del sistema feudal fue determinado por el cambio del modo de producción,<sup>39</sup> Marx hace una crítica de la economía

<sup>35</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., pág. 96.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, pág. 92.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, pág. 94.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, pág. 94.

<sup>39</sup> Al subrayar los cambios que se operan en la propiedad territorial después de la aparición del capital industrial, Marx observa que, debido al desarrollo de la industria, la propiedad territorial pierde su carácter específico, transformándose cada vez más en capital

política desde el punto de vista de la alienación engendrada por la cosificación de las relaciones sociales en el régimen capitalista.

Al denunciar el carácter de clase de la economía política,<sup>40</sup> Marx le reprocha que en su análisis parte de la producción, del hecho de la propiedad privada, sin tratar de justificarlo,<sup>41</sup> y que oculta la inhumanidad del régimen capitalista al considerar la producción fuera del trabajo que la crea<sup>42</sup> y al presentarla como un conjunto de relaciones objetivas.<sup>43</sup>

Ello le permite considerar la subordinación del hombre al mundo de las cosas que él crea, propio del régimen capitalista, como un fenómeno natural y por ello mismo necesario, y justificar la cosificación de las relaciones sociales engendrada por ese régimen.

La apología del sistema de la propiedad privada, donde el trabajo productor de riquezas lo es todo, mientras el trabajador no es nada, muestra toda la infamia de la economía política.<sup>44</sup>

Con el pretexto de defender la independencia del hombre frente al mundo de las cosas, afirmando que el trabajo es el único elemento creador de riquezas, la economía política es en realidad la negación del hombre y expresa, no las leyes de la verdadera actividad del hombre, que hace del mundo su creación, sino las de un sistema, que lo deshumaniza. Así como Lutero reforzó la religión interiorizándola, la economía política ha reforzado la propiedad privada al considerar el trabajo, en su forma alienada, como la única fuente de riqueza.<sup>45</sup>

Despojándose de la máscara de humanidad con que se cubría al principio, la economía política se reveló en todo su cinismo, justificando cada vez más abiertamente las consecuencias inhumanas del régimen de propiedad privada.<sup>46</sup>

Su cinismo está acompañado por la incapacidad de analizar correctamente el sistema capitalista, deduciendo sus rasgos generales de su fundamento, la pro-

---

y que el trabajo, que en el sistema feudal estaba vinculado a la agricultura y aún no tenía por ello un carácter abstracto, se vuelve cada vez más indiferente frente a su objeto y adquiere una forma abstracta independiente de éste; por último, al considerar los efectos sociales de esa transformación económica, que engendra una lucha de clases entre los terratenientes y los industriales, así como entre la burguesía y el proletariado, muestra que los grandes principios, en cuyo nombre luchan entre sí los terratenientes y los industriales, sólo sirven para ocultar las profundas diferencias de intereses que oponen la propiedad territorial a la propiedad mobiliaria y que son los verdaderos móviles de su lucha. (Cf. *ibid.*, 88-91).

<sup>40</sup> Cf. el siguiente pasaje extraído por Marx del *Curso completo de economía política práctica* de J. B. Say (Bruselas, 1836), "La economía política no es otra cosa que la economía de la sociedad". (Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 455).

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, pág. 449. "La propiedad privada es un hecho que la economía política no trata de justificar, pero que le sirve de fundamento. No existen riquezas sin propiedad privada; por ser la economía política la ciencia del enriquecimiento, descansa en la propiedad privada, es decir, en un hecho cuya necesidad no demuestra."

<sup>42</sup> Cf. *Manuscritos...*, ed. cit., págs. 69-70. "La economía política oculta el hecho de la enajenación inherente a la naturaleza del trabajo al no considerar la relación directa entre el obrero (trabajo) y la producción."

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, pág. 81. "Cuando se habla de propiedad privada se piensa que se refiere a algo exterior al hombre mismo. Cuando se habla del trabajo nos referimos directamente al hombre mismo."

<sup>44</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 558<sup>13-22</sup>.

<sup>45</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., págs. 92-93.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, págs. 93-94.



piedad privada. Al no comprender las razones de la formación y del desarrollo de ese sistema, demuestra ser incapaz de explicar la separación operada entre el trabajo, el capital y la tierra.<sup>47</sup>

Por lo demás, al considerar la competencia, la libertad de producción y la división de la propiedad agraria como hechos accidentales y no como consecuencias necesarias del desarrollo del régimen del monopolio, de la producción corporativa y de la propiedad feudal, opone la teoría correspondiente a uno de esos sistemas a la que corresponde al otro, la teoría de la competencia a la del monopolio, la de la libertad de producción a la de la producción corporativa, la de la división de la propiedad agraria a la de la gran propiedad, sin ver los lazos que las unen.<sup>48</sup>

En fin, debido a que esta teoría admite como un fenómeno natural y necesario el proceso de cosificación de las relaciones sociales, que transforma los productos del trabajo en objetos aparentemente independientes del hombre, los economistas burgueses no han podido descubrir el carácter fetichista de las mercancías consideradas fuera del hombre que las produce. Los economistas modernos han negado la identificación que hacen los monetaristas, entre la riqueza y el dinero metal, pero como reducen la riqueza al valor de cambio, que en la práctica sólo se expresa bajo la forma de dinero, éste constituye igualmente para ellos la esencia de la riqueza. La única diferencia que los separa de los monetaristas es que éstos identifican la riqueza con el dinero metal, mientras que ellos la identifican con el dinero considerado en su forma abstracta de valor de cambio, limitándose así a remplazar la superstición grosera de los monetaristas por una forma más refinada de superstición.<sup>49</sup>

Al considerar, a diferencia de los economistas, los hechos económicos ante todo como hechos sociales, Marx basa su crítica de la economía política y del sistema capitalista en la del trabajo alienado, y muestra cómo éste, por la cosificación de las relaciones sociales, determina la separación del hombre respecto del producto de su trabajo, de su propio ser y de la comunidad humana.

La economía política, dice, considera el régimen de propiedad privada como un hecho intangible, y el modo de producción basado en ese régimen como un modo necesario, que responde a la vez a la naturaleza de las cosas y a la naturaleza humana. La producción, para ella, no tiene por objeto la creación de valores de uso, sino de valores de cambio. Como ve en el cambio de esos valores, en el cambio de mercancías, el fundamento normal de las relaciones sociales, parte en sus consideraciones de esa forma inhumana, alienada, de las relaciones sociales transformadas en relaciones comerciales.<sup>50</sup>

Marx destaca lo inhumano de las relaciones sociales así cosificadas, mediante

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, págs. 66-67.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, pág. 67.

<sup>49</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 532<sup>22</sup>-533<sup>12</sup>.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, págs. 536-537. "La economía política concibe bajo el aspecto del cambio y del comercio la comunidad humana, la actividad social, mediante la cual los hombres se afirman como tales y se completan mutuamente"; "La sociedad, dice Destutt de Tracy, está constituida por una serie de canjes"; "La sociedad, dice Adam Smith, es una sociedad comerciante; cada uno de sus miembros es un comerciante." Vemos así que la economía política considera la forma alienada de las relaciones sociales como su forma esencial, original, que responde a la vocación humana." Cf. *ibid.*, pág. 537<sup>3</sup>-12. Cf. D. I. Rosenberg, *op. cit.*, pág. 120.

una comparación entre el modo de actividad que responde a la verdadera naturaleza del hombre y la actividad de éste en la sociedad capitalista.<sup>51</sup>

En la verdadera sociedad humana, los hombres se afirman por sus obras y se enriquecen mutuamente con ellas. En esa sociedad, el trabajo y su producto son la confirmación y la realización de la personalidad del productor, y el cambio que hacen los hombres de los productos de su trabajo constituye el fundamento de las verdaderas relaciones sociales, de la verdadera comunidad humana.

En el régimen capitalista los productos del trabajo y el intercambio de éstos pierden su carácter humano debido a la cosificación de las relaciones sociales.

Esa cosificación es la consecuencia del paso de la economía natural, en la cual el objeto producido permanece ligado al productor, a la economía mercantil, en la que, a consecuencia de la superproducción de valores de uso, que se trasforman en valores de cambio, se produce una modificación radical de la naturaleza de la producción y de la propiedad.

En la economía natural, que responde al estado salvaje o bárbaro de la humanidad en el cual la producción se limita a los objetos destinados a satisfacer las necesidades personales del productor, no existe superproducción ni intercambio.<sup>52</sup>

Este nace en el marco de la economía natural debido a que un productor debe recurrir al producto de otro para satisfacer una necesidad. La producción determinada por el cambio tiene por fin, no ya la satisfacción inmediata de las necesidades del productor, sino la posesión, por la vía de la superproducción, de productos susceptibles de servir como medios de cambio. En el cambio, cada productor cede a otro una parte de su producción, de su propiedad, y esta cesión recíproca de sus productos, de sus bienes, constituye la base de las relaciones sociales entre los propietarios.<sup>53</sup>

Este nuevo modo de producción y de cambio no es verdaderamente humano, porque deshumaniza a la vez el trabajo, el producto de éste y el cambio.

El trabajo, en efecto, deja de ser la actividad creadora mediante la cual el hombre realiza su ser; al convertirse en un medio de adquirir riquezas, se transforma en actividad del hombre deshumanizado, en trabajo "alienado", en el cual desaparece la relación inmediata que vincula al productor con su trabajo.<sup>54</sup>

Lo mismo sucede con el producto del trabajo, que en esa forma nueva de producción deja también de tener un carácter verdaderamente humano; en efecto, al convertirse en valor de cambio, en producto de permuta, ya sólo tiene valor como medio de procurarse objetos equivalentes, en lugar de ser una obra en la cual se afirma el ser del individuo y de la comunidad.<sup>55</sup>

Debido a ello el cambio pierde asimismo su carácter humano, porque tiene

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, págs. 543-547.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, pág. 543<sup>21-37</sup>.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, págs. 537<sup>2</sup>-538, pág. 543<sup>38-47</sup>.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, pág. 539<sup>28-30</sup>.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, pág. 538<sup>18-41</sup> — resumen. Debido al cambio, la propiedad privada adquiere el carácter de propiedad alienada. Deja de ser, en efecto, como producto del trabajo, la expresión de la personalidad particular, característica de su poseedor, puesto que este la ha cedido: separada de su poseedor, cuyo producto era, sólo tiene importancia para quien la adquiere, pero al no ser el producto de éste, su importancia no está unida a su persona. Al perder así su valor propio como producto de cambio, la propiedad privada sólo tiene valor por sí misma, pero únicamente con relación a otra cosa, como equivalente de ella.



por objeto, no los valores de uso, en los que se imprime la señal de quien los produce, sino productos que son ajenos tanto al productor como al adquirente.

Por cierto que el cambio continúa realizándose por medio de objetos destinados a la satisfacción de necesidades, pero éstas no son ya verdaderas necesidades humanas, porque se refieren a objetos que sólo tienen valor como productos de permuta.<sup>56</sup>

La producción destinada al cambio deja así de ser la realización de la personalidad del productor, porque el producto de su trabajo, en lugar de ser concreción de su naturaleza particular, simplemente se convierte en un medio de adquirir lo que otro hombre ha producido.<sup>57</sup>

El establecimiento de relaciones comerciales entre los hombres, es decir, de canje de objetos que no son la expresión de su ser, provoca, al mismo tiempo que la destrucción de las verdaderas relaciones entre los hombres y el producto de su trabajo, la de las verdaderas relaciones sociales. Como los productos destinados al cambio se vuelven indiferentes al productor, puesto que están destinados a satisfacer, no sus necesidades, sino las del prójimo, y como los productos que los otros productores destinan al cambio les son igualmente indiferentes, dado que tampoco son la realización de su ser, resulta de ello que los hombres dejan de tener entre sí verdaderas relaciones humanas por intermedio de sus obras.<sup>58</sup>

Esa despersonalización, tanto de los productores, que se han vuelto indiferentes los unos respecto de los otros, como de los productos del trabajo transformados en valores de cambio, en equivalentes de otros productos, hace que el elemento esencial del acto de producción sea canje de productos de permuta.

Esa cosificación de las relaciones sociales provoca una alienación general de los hombres, transforma su actividad en una producción de objetos que les son extraños —lo que explica el carácter fetichista de esos objetos, que parecen tener valor por sí mismos— y hace de las relaciones entre los hombres relaciones comerciales basadas en el canje de esos objetos. Al volverse extraño a su trabajo, al producto de éste y a los demás hombres, el hombre se torna, en efecto, extraño a sí mismo y a su verdadera naturaleza, y vive en una esfera de alienación, que sin cesar extiende con su trabajo y con las transformaciones que aporta al mundo.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, pág. 53212-17.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, pág. 54432-33.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, pág. 544. "Produce para mí y no para ti, así como tú has producido para ti y no para mí. El producto de mi trabajo tiene en sí tan poca relación contigo, como el producto del tuyo conmigo. Debido a ello, nuestra producción no es la del hombre para el hombre considerado como tal, es decir, no es una producción social. Así, ninguno de nosotros tiene, como hombre, relación inmediata con el producto del otro. Como hombres no desempeñamos papel alguno con relación a nuestra producción recíproca. El canje que efectuamos de nuestros productos no puede por ello tener ese carácter mediador que mostraría que mi producto te está verdaderamente destinado, porque es la materialización de tu propio ser, la satisfacción de tu necesidad." Cf. pág. 54515-39.

<sup>59</sup> Marx considera al respecto que el trabajo alienado, engendrado por el régimen de propiedad privada, refuerza por su parte a éste con la reproducción de la propiedad privada, que se convierte así, a la vez, en causa y efecto del trabajo alienado. Cf. *ibid.*, pág. 79. "Hemos admitido [...] que el trabajo alienado es el resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero al analizar este concepto resulta claro que aunque la propiedad privada parece ser la fuente, la causa del trabajo alienado, es en realidad su consecuencia, lo mismo que los dioses en su origen no son la causa, sino el efecto de la confusión inte-

En ese sistema, no es su humanidad lo que constituye el vínculo entre los hombres, sino el interés privado;<sup>60</sup> por ello el objetivo de la producción es la ganancia que empuja al hombre a despojar al prójimo del producto de su trabajo y a avasallarlo. De ahí las relaciones hostiles entre los hombres, que, al mismo tiempo que no pueden prescindir unos de otros, se hallan en perpetuo conflicto dado su deseo de acrecentar por todos los medios sus bienes en detrimento del prójimo.<sup>61</sup>

A consecuencia de la transformación de los productos del trabajo en valores de cambio, en mercancías, y de las relaciones sociales en relaciones entre objetos independientes del hombre y extraños a él, el hombre se subordina, en el sistema de la propiedad privada, al poder cada vez mayor que ejercen sobre él los productos del trabajo, de manera que en lugar de reinar en el mundo que crea, está dominado por él.<sup>62</sup>

En esta primera crítica del régimen capitalista, Marx parte de una concepción aún semiéfrica del hombre. El hombre, dice, sólo puede afirmarse como tal en la producción de valores de uso que son la materialización de su ser. El canje de estos valores, por medio del cual los hombres se completan y enriquecen mutuamente, constituye el fundamento de las verdaderas relaciones sociales.

Éstas han sido deshumanizadas y han adquirido un carácter de alienación con la producción de valores de cambio, nacida del deseo de los hombres de satisfacer, mediante un canje de su superproducción de valores de uso, necesidades que no pueden satisfacer con su propia producción. La creación de valores de cambio transforma radicalmente el carácter y el objetivo de la producción; por ella, en efecto, el trabajo se convierte en un trabajo lucrativo, sus productos se transforman en equivalentes de otros productos en los que el hombre ya no realiza su ser; el cambio, en fin, al tener por objeto, no ya valores de uso, sino valores de cambio, transforma las relaciones entre los hombres en relaciones comerciales.

Esa cosificación de las relaciones sociales determina una alienación general del hombre separado de su trabajo, del producto de éste y por lo tanto de la comunidad humana. Este modo de vida alienada es lo que trata de justificar la economía política, declarando que la propiedad privada es el fundamento natural y necesario de la sociedad, concibiendo a los hombres bajo la forma de propietarios que mantienen entre sí relaciones de propietarios, y afirmando, por ello, que

---

lectual del hombre. Esta relación se hace más tarde recíproca." Esta concepción, tan contraria a la doctrina posterior de Marx, se explica por el hecho de que él consideraba entonces todos los fenómenos económicos y sociales del régimen capitalista como consecuencias del proceso de alienación.

<sup>60</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 544<sup>12-18</sup>, 545<sup>10</sup>, 546<sup>26</sup>.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, págs. 544<sup>88-545<sup>14</sup></sup>.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, t. III, pág. 536. "Decir que el hombre se aliena es decir que la sociedad en que vive constituye la caricatura de su *ser genérico* y de la vida que corresponde a éste, que su actividad se convierte para él en una fuente de tormentos, que el producto de ésta se transforma para él en una fuerza extraña, que su riqueza se vuelve pobreza, que los *vínculos profundos* que lo unen a los demás hombres se disuelven, que su separación del resto de los hombres caracteriza su existencia, que su vida está hecha del sacrificio de ésta, que la realización de su ser es la negación de su vida, que su producción constituye su aniquilamiento, que el poder que debería ejercer sobre las cosas se transforma en dominación de éstas sobre él y que en lugar de ser el amo del mundo que crea, se convierte en el esclavo."

la verdadera forma de producción es la producción de valores de cambio, de mercancías, y que su objetivo es el establecimiento entre los hombres de relaciones comerciales con el canje de mercancías.

Al justificar el sistema capitalista, y con él la sociedad inhumana que produce, la economía política se ve llevada necesariamente a justificar asimismo las categorías económicas: cambio, comercio, valor, precio, dinero, que responden a ese sistema.

A diferencia de los economistas burgueses, Marx considera esas categorías como efecto del proceso de cosificación engendrado por el régimen de la propiedad privada, y las critica desde ese ángulo.<sup>63</sup>

La sociedad mercantil está regida por la competencia, que es la ley del régimen capitalista. Al plantear en principio que la demanda regula la producción, y que todo capital encuentra así necesariamente su empleo, los economistas demuestran ser incapaces de explicar la competencia, que atribuyen a causas accidentales,<sup>64</sup> como sus efectos: la superproducción y las crisis.<sup>65</sup>

El desarrollo de la producción y de la competencia provoca el de la división del trabajo. Así como el canje comercial es una falsificación del verdadero modo de cambio entre los hombres, así la división del trabajo es una falsificación de su actividad verdadera, porque, al limitar al hombre a una esfera muy estrecha de actividad, de la cual no puede evadirse, hace de él un autómatas, un monstruo físico e intelectual.<sup>66</sup>

Con el desarrollo de la producción mediante la división del trabajo, aumenta la creación de valores de cambio, que es lo único que cuenta en la sociedad mercantil, en la cual la producción de valores de uso está subordinada a su utilización como valores de cambio. El valor de cambio se expresa por su poder de compra, cuyo monto se determina por la comparación entre el objeto que se necesita y el que se ofrece en canje. Esa comparación, según la teoría de Ricardo, se hace posible porque entre los diferentes objetos existe un elemento común, la cantidad de trabajo —concebido en su forma general, abstracta— necesaria para su producción; la diferente cantidad de trabajo invertida en esos objetos determina la diferencia de su valor de cambio.

En lugar de desarrollar, como lo haría más tarde, la teoría del valor de Ricardo, Marx la rechaza porque pensaba, como Engels, que en el sistema capitalista el valor está determinado por la competencia y se expresa en el precio corriente<sup>67</sup>; porque Ricardo no tenía en cuenta la ganancia y la renta que se in-

<sup>63</sup> Cf. *Manuscritos...*, ed. cit., pág. 93. "Así como hemos encontrado el concepto de *propiedad privada* partiendo del concepto de *trabajo enajenado, alienado*, por medio del *análisis*, del mismo modo cada *categoría* de la economía política puede ser desarrollada con la ayuda de esos dos factores; y volveremos a encontrar en cada categoría, es decir, en comercio, competencia, capital, dinero, sólo una *expresión definida y desarrollada* de los primeros principios."

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, pág. 66.

<sup>65</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 576<sup>22</sup>-579<sup>10</sup>.

<sup>66</sup> Cf. *Manuscritos...*, ed. cit., pág. 134.

<sup>67</sup> Cf. *Mega*, I t. III, págs. 493<sup>16-19</sup>, 530<sup>34</sup>-531<sup>10</sup>, 556<sup>28</sup>-557<sup>6</sup>.

cluyen en el precio,<sup>68</sup> y sobre todo porque reprochaba a Ricardo el que justificara con esa teoría el régimen capitalista.<sup>69</sup>

El valor de cambio que halla su expresión en el precio se expresa en la práctica el dinero. Como el objeto pierde toda determinación cualitativa al transformarse en dinero, éste se presta perfectamente para el papel de mediador de los canjes.<sup>70</sup>

Toda relación humana con los objetos canjeados desaparece en esa mediación del dinero en los canjes, y la cosificación de las relaciones sociales, y con ella la alienación, en forma de subordinación del hombre al poder de las cosas, hallan en él su expresión perfecta.<sup>71</sup>

Mediador de los canjes, el dinero encuentra su forma más apropiada en el papel moneda<sup>72</sup> y sirve de base para el crédito.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, pág. 494. "Ricardo sostiene que el trabajo engloba todos los elementos del precio, dado que el capital es trabajo. Say [...] señala que Ricardo ha olvidado que la ganancia y la renta no entran gratuitamente en la composición del precio. Proudhon concluye con razón que allí donde existe la propiedad privada, un objeto cuesta más de lo que vale y que ese exceso constituye el tributo que se paga al propietario."

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, pág. 502<sup>39-43</sup>. Si la concepción del trabajo alienado llevó a Marx a rechazar la teoría del valor de Ricardo, cuyo desarrollo le permitiría, más tarde, dar, con esa teoría del valor y de la plusvalía, la verdadera explicación de la formación de la propiedad privada y de las relaciones entre el capital y el trabajo, le permitió, por otra parte, denunciar las contradicciones de la economía política y lo inhumano del régimen capitalista. Además hay que observar que si bien Marx pensó primero que la influencia de la competencia es determinante en la fijación del valor de cambio, en su crítica de J. Mill, ya subrayaba que el valor de cambio está igualmente determinado por la cantidad de trabajo incluido en las mercancías, concepción que predominaría en *Miseria de la filosofía*. Cf. D. J. Rosenberg, *op. cit.*, pág. 95 y sigs.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, pág. 540<sup>13-21</sup>.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, pág. 531. "Mill resume muy bien lo esencial del problema calificando el dinero de mediador de los canjes. La esencia del dinero no reside primitivamente en el hecho de que en él la propiedad esté alienada, sino en la circunstancia de que la acción mediadora de los hombres, su actividad social, gracias a la cual sus productos se complementan mutuamente, se transforman, por él, en una actividad alienada, en una propiedad de un objeto material, independiente del hombre. Al transferir al dinero su actividad mediadora, el hombre transforma sus relaciones con los objetos y su acción sobre ellos en relaciones y en acción de un ser que le es a la vez superior y extraño. Al recurrir a ese mediador extraño, en lugar de desempeñar él mismo el papel de mediador, el hombre hace de su voluntad, de su actividad, de sus relaciones con los demás hombres, una fuerza independiente de él y de los otros. Su servidumbre llega así a lo sumo. Es evidente que ese mediador se convierte desde entonces para él en el dios real, porque posee, como mediador, poder real sobre lo que mediatiza. Su culto se convierte, así, en un fin en sí. Separados de este mediador, los objetos pierden todo valor, porque sólo valen cuando lo representan, en tanto que originariamente él mismo sólo parecía tener valor en la medida en que los representaba. Con esta inversión inevitable de la relación original entre el objeto y el dinero, éste se convierte en la esencia de la propiedad privada, en la mediación alienada entre los productos de la actividad humana y en la expresión alienada de ésta. Todas las cualidades que se deben, en la producción, a la actividad humana, son trasladadas, por ello mismo, a ese mediador; el hombre, como tal, separado de ese mediador, se empobrece, así, en la misma medida en que éste se enriquece." Cf. *ibid.*, pág. 540. "En el dinero, que manifiesta la mayor indiferencia tanto frente a la naturaleza específica del objeto, de la propiedad privada, como frente a la personalidad del propietario, se expresa la dominación absoluta de la cosa alienada sobre el hombre. Lo que al principio era dominación del hombre sobre el hombre se transforma en dominación general de las cosas sobre la persona humana, del producto sobre el productor. La alienación de la propiedad privada implicada en el objeto transformado en equivalente en el valor de cambio, halla su materialización, su realización, en el dinero."

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, pág. 533<sup>13-25</sup>.

En el crédito, que restablece relaciones personales en el proceso de los canjes, el dinero adopta su forma más odiosa, porque bajo la máscara de la confianza esconde la desconfianza más absoluta del hombre respecto de los demás hombres.<sup>73</sup> Sobre el crédito reposa el sistema bancario, que encarna el poderío del Estado burgués.<sup>74</sup>

Después de este análisis de la producción capitalista y de las categorías económicas por ella determinadas, Marx continúa su estudio crítico del régimen capitalista con un análisis de las tres fuentes de renta de ese régimen: el salario, el beneficio del capital y la renta territorial.<sup>75</sup>

A diferencia de la Economía política, que considera la separación entre el trabajo, el capital y la propiedad agraria —que se traduce en la oposición entre el salario, la ganancia y la renta— como un hecho natural y necesario, Marx subraya que esa separación, resultante del régimen de la propiedad privada, tiene por consecuencia la exclusión del asalariado de la propiedad privada y el despojo de una gran parte del producto de su trabajo, que se reparten el capitalista y el terrateniente.

En su análisis del salario, Marx describe la situación de los obreros en la década del 40, en una época en que, como no estaban protegidos por poderosos sindicatos, ni por una legislación social, los obreros vivían en las peores condiciones debido a la prolongación de la jornada de trabajo y a la disminución de los salarios, provocadas por la competencia del maquinismo y por las crisis.<sup>76</sup>

Marx observa primero que la oposición entre el salario, la ganancia y la renta que no es sino la expresión del antagonismo entre el capital y el trabajo, engendrado por el régimen de la propiedad privada,<sup>77</sup> demuestra ser particularmente desfavorable para el obrero, que es la víctima.

Ello se manifiesta esencialmente en la insuficiencia del salario que percibe éste, y que apenas alcanza para asegurarle una existencia miserable.

Contrariamente al principio planteado por los economistas, según el cual el

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, págs. 533<sup>26</sup>-535<sup>81</sup>.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, pág. 535<sup>32-41</sup>.

<sup>75</sup> Cf. *Manuscritos*... , ed. cit., págs. 10-64.

<sup>76</sup> Al no conocer por experiencia, contrariamente a Engels, la situación de los obreros, Marx la describe según los trabajos de especialistas: Informe de Villerme a la Academia de Ciencias Morales, París, 1840. E. Buret, *De la miseria de las clases laboriosas en Inglaterra y en Francia*, París, 1840. Citado en *Mega*, págs. 50-51.

C. C. Fécqueur, *Nueva teoría sobre economía social y política*, París 1842. Cf. *ibid.*, pág. 49.

Ch. London, *Solución del problema de la población y de la subsistencia*, París, 1842. Cf. *ibid.*, págs. 49-50.

W. Schulz, *op. cit.*, Cf. *ibid.*, págs. 46-49.

<sup>77</sup> Cf. *Mega*, *Manuscritos*... , ed. cit., pág. 95. "Las relaciones de la propiedad privada contienen latentes las relaciones de propiedad privada en cuanto a *trabajo*, las mismas relaciones en cuanto a *capital* y las relaciones *mutuas* de ambas. Existe la producción de la actividad humana en cuanto a *trabajo*, esto es, una actividad alienada por completo a sí misma, al hombre y a la naturaleza [...] la existencia *abstracta* del hombre como simple trabajador [...] la negación de su existencia social. Por otra parte está la producción del objeto de la actividad humana en cuanto a *capital* en la que toda determinación natural y social del objeto *se extingue*; en la que la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social [...] el capital [...] puede manifestar una indiferencia absoluta ante su contenido real. Llevada hasta el extremo, esta contradicción [entre el capital y el trabajo. —A.C.] es necesariamente el límite, la culminación y la caída de toda la relación propiedad privada."

trabajo es el único elemento creador de riquezas, el obrero no recibe en realidad más que una débil parte del valor de su producción, parte que, por lo demás, debe disputar enérgicamente a su empleador.<sup>78</sup>

Por lo general es el capitalista quien sale vencedor en esta lucha, porque, como además de la ganancia que obtiene de su capital, dispone de diferentes en tradas: alquileres, rentas, y como se beneficia con la ayuda que los capitalistas se prestan mutuamente en su lucha contra la clase obrera, puede prescindir más tiempo del obrero que éste de él; en efecto, el obrero no puede subsistir más que con su salario y por lo general se halla obligado, bajo amenaza de perder su empleo, a aceptar las condiciones que le impone su empleador.<sup>79</sup>

Obligado a vender su trabajo, y reducido él mismo, por ello, a la categoría de mercancía, el obrero se halla sometido a las mismas condiciones de existencia que las mercancías.

Depende, como ellas, de la oferta y la demanda, y debe considerarse feliz de encontrar demanda de empleo, sin la cual está condenado a la miseria y la desocupación.<sup>80</sup>

Trasformado en mercancía, se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto que el perfeccionamiento de las máquinas y la prolongación de la jornada de trabajo aumentan su producción, de manera que se deprecia en la medida misma en que produce.<sup>81</sup>

Ello explica que la tasa normal de su salario no exceda el mínimo que le es absolutamente necesario para poder vivir estrictamente con sus hijos.<sup>82</sup>

Su miserable condición resulta agravada, además, por el hecho de que es quien más sufre con las fluctuaciones del mercado, pues el aumento de salarios es siempre inferior al de los precios, en tanto que la reducción de éstos va siempre acompañada por una reducción paralela de los salarios.<sup>83</sup>

Su situación tiende a empeorar con la caída de la producción, que provoca, al mismo tiempo que la agravación de la competencia entre los obreros, la reducción de los salarios y la desocupación.<sup>84</sup> Mejora un poco con el aumento de la producción, debido a que la demanda de trabajo supera entonces a la oferta. Pero esta mejoría es precaria; el crecimiento del capital, siempre más considerable y más rápido que el de los salarios, y el desarrollo acelerado del maquinismo, agravan, en efecto, la servidumbre del obrero, en tanto que la superproducción, que aparece rápidamente, y el malbaratamiento que de ello resulta, provocan de nuevo la disminución de los salarios, la desocupación y la miseria.<sup>85</sup>

La economía política no se preocupa en absoluto de esta situación miserable del

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, pág. 79. "La economía política parte del trabajo como el alma verdadera de la producción; sin embargo, al trabajo no le concede nada y a la propiedad privada, todo." Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 43<sup>40</sup>-44<sup>15</sup>, 465<sup>13</sup>-467<sup>22</sup>, 502<sup>44</sup>-504<sup>17</sup>, 521<sup>38</sup>-522<sup>49</sup>.

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, págs. 40<sup>10</sup>-14, 423<sup>9</sup>-42, 452<sup>6</sup>-35.

<sup>80</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., pág. 84.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, pág. 66.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, págs. 17, 23, 24. La tendencia a reducir los salarios a una tasa mínima, calificada por Ricardo de ley del salario necesario y más tarde por Lassalle de ley de hierro de los salarios, era entonces considerada por Marx como consecuencia necesaria, debido a que en el régimen capitalista la oferta de trabajo supera generalmente la demanda. Más adelante modificó esa concepción y tomó posición contra Lassalle.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, pág. 18.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, pág. 19.

<sup>85</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 41<sup>17</sup>-43<sup>10</sup>, 494<sup>9</sup>-10, 511<sup>9</sup>-17.

obrero. Como sólo ve en él un elemento de la producción, se desinteresa de él en tanto que hombre, lo que le permite enunciar el principio de que el obrero no debe implicar más gastos que los absolutamente necesarios para la buena marcha de la empresa.<sup>86</sup>

Por lo que se refiere al obrero sin trabajo, al desocupado, la economía política lo ignora totalmente, y deja a la policía, la justicia y la religión el cuidado de ocuparse de él.<sup>87</sup>

Para terminar, Marx destaca la contradicción absoluta que existe entre la situación teórica del obrero, tal como debería resultar de los mismos principios enunciados por la economía política, y su situación real en el régimen capitalista: "[El economista - A.-C.] nos dice que en principio la totalidad del producto del trabajo vuelve al obrero, pero nos dice también que en realidad éste sólo percibe una parte pequeña de ese producto, justo lo que le permite vivir, no como hombre, sino como obrero, y perpetuar, no la especie humana, sino la clase servil de los proletarios.

"Nos dice que el trabajo permite comprarlo todo, y que el capital no es sino trabajo acumulado, pero nos dice también que lejos de poder comprar todo, el obrero debe venderse y alienar su naturaleza humana.

"Mientras la renta territorial reporta en general al propietario de la tierra —que no es más que un ocioso— el tercio de la cosecha, y en tanto que el beneficio que obtiene el capitalista diligente se eleva al doble del interés del dinero, la ganancia del obrero, en el mejor de los casos, es tan ínfima que de cuatro de sus hijos dos están condenados a morir de hambre.

"El economista dice con razón que el trabajo es el elemento activo de la riqueza, y que sólo con él puede el hombre aumentar el valor de los productos de la naturaleza, pero al mismo tiempo afirma que el terrateniente y el capitalista son seres divinos, privilegiados y ociosos, en todo sentido superiores al obrero a quien dictan sus leyes.

"En tanto que la división del trabajo aumenta la cantidad y la calidad de la producción, y enriquece a la sociedad, empobrece al obrero, a quien rebaja al rango de máquina.

"En tanto que el trabajo acrecienta el bienestar de la sociedad por la acumulación del capital, aumenta cada vez más la sujeción del obrero al capital, y lo agota sometándolo al ritmo infernal de la superproducción.

"En tanto que, según el economista, el interés del obrero debe coincidir con el de la sociedad, ésta, en realidad, le es siempre y necesariamente hostil."<sup>88</sup>

Al salario se oponen el beneficio del capital y la renta territorial, que son, no una remuneración del trabajo efectuado por el capitalista o por el terrateniente, sino tributos tomados por ellos sobre el producto del trabajo ajeno.

A diferencia de lo que piensan los economistas, el capital no es verdadero tra-

<sup>86</sup> Cf. *Mega*, ed. cit., págs. 22-23. "Se sobreentiende que el *proletario*, es decir, el hombre que —sin tener capital y renta— vive solamente por su trabajo, y de un trabajo abstracto, unilateral, es considerado por la economía política solamente como un *obrero*. Por consiguiente, la economía política puede adelantar la proposición de que el proletario, como si fuera un caballo cualquiera, debe conseguir lo que lo capacite para trabajar." Cf. pág. 24. "Pero la economía política ve al obrero sólo como un animal de trabajo, como una bestia estrictamente reducida a sus necesidades corporales."

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, págs. 25, 84.

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, págs. 23, 24.

bajo acumulado, sino trabajo alienado acumulado en forma de mercancías.<sup>89</sup> La simple acumulación de éstas en forma de stock no constituye por sí misma un capital; sólo se convierte en tal cuando el propietario del stock obtiene de él una ganancia.<sup>90</sup>

La tasa media de la ganancia se mide, en general, por el interés del dinero, que aumenta y disminuye con la ganancia.<sup>91</sup> Su tasa mínima debe ser siempre superior al monto de las pérdidas eventuales a que está sujeta toda colocación de capitales. Alcanza su tasa máxima cuando absorbe la totalidad de la renta territorial y cuando la reducción de los salarios llega al extremo.<sup>92</sup>

Lo que por lo general aumenta la tasa de ganancia es el aumento de la parte del trabajo en la fabricación de las mercancías. Cuanto más trabajo hay invertido en una mercancía, más aumenta, en efecto, en el precio, la parte correspondiente al salario y a la ganancia, respecto de la que le corresponde a la renta territorial. El aumento de la parte del trabajo en la fabricación de mercancías demuestra ser, por lo demás, mucho más beneficiosa para el capitalista que para el obrero.<sup>93</sup>

La colocación más ventajosa de capital es la que reporta más ganancia presentando un mínimo de riesgos; esa colocación no es necesariamente la más ventajosa para la sociedad; con frecuencia es inclusive contraria a los intereses de ésta.<sup>94</sup>

Esa oposición entre el interés del capitalista y el de la sociedad se manifiesta en particular en la tendencia del capitalismo a obtener el máximo de ganancias mediante el monopolio.

La única defensa posible contra el monopolio es la competencia, cuya condición previa es una acumulación múltiple de capitales. Por su propio desarrollo, la competencia lleva de nuevo al monopolio debido a la concentración de capitales que provoca.<sup>95</sup> El aumento de la competencia causa, en efecto, una reducción de los beneficios que perjudica en particular a los pequeños capitalistas, progresivamente arruinados por los grandes, que no sólo pueden conformarse con una ganancia menor, sino que tienen además la ventaja, sobre los pequeños capitalistas, de poder comprar y vender más barato e invertir una parte relativamente menor de capital.<sup>96</sup>

La renta territorial es, menos aún que la ganancia, el fruto del trabajo del que la percibe.<sup>97</sup> Está formada por la ganancia que el propietario retira de la tierra, independientemente de las mejoras que haya aportado a la misma y varía en razón de la fertilidad del terreno y de su ubicación.<sup>98</sup>

Su monto resulta de la lucha desarrollada entre el propietario y el arrendatario por la distribución de la cosecha.<sup>99</sup> Aumenta con el desarrollo de la población

<sup>89</sup> Cf. *Mega* I, t. III, pág. 557<sup>14-25</sup>. Sobre el capital y el beneficio, cf. págs. 464<sup>10-28</sup>, 467<sup>32-46</sup>, 472<sup>12-47</sup>, 494<sup>19-49</sup>, 509<sup>30-51</sup>, 514<sup>10-51</sup>, 525<sup>14-37</sup>.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, pág. 524<sup>34-37</sup>.

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, págs. 532<sup>3</sup>-54<sup>4</sup>.

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, pág. 545<sup>24</sup>.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, pág. 550<sup>29</sup>.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, págs. 553<sup>0-37</sup>, 563<sup>31</sup>.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, págs. 568<sup>8</sup>-573<sup>7</sup>.

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, págs. 582<sup>0</sup>-61<sup>17</sup>.

<sup>97</sup> Sobre la renta territorial, Cf. *ibid.*, págs. 67-80, 469<sup>38-47</sup>, 498<sup>42-50</sup>, 512<sup>28-51</sup>, 519<sup>3</sup>-47, 520<sup>16-52</sup>, 525<sup>38-52</sup>, 553<sup>34-55</sup>, 559<sup>26-56</sup>.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, pág. 684<sup>42</sup>.

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, pág. 691<sup>43</sup>.



y de sus necesidades, lo que determina la elevación de los precios de los comestibles y de las materias primas, así como con la utilización de materias primas hasta entonces poco empleadas. Así es como la renta que proporcionan las minas de carbón ha aumentado enormemente debido a la construcción de ferrocarriles y de barcos de vapor.<sup>100</sup>

Del hecho de que la renta territorial aumenta por el crecimiento de las necesidades, los economistas burgueses han extraído la conclusión de que el terrateniente se halla interesado por el bienestar de la sociedad. En realidad el aumento de la renta territorial está ligado, como todo aumento de riqueza en el régimen capitalista, a un crecimiento de la miseria, como lo demuestran la elevación constante del precio de los arriendos y la explotación de los agricultores y de los obreros agrícolas por los terratenientes.<sup>101</sup>

Al respecto, se ha deplorado, muy equivocadamente, el fin del régimen feudal, en el que entre los terratenientes, agricultores y obreros agrícolas existían vínculos en apariencia más estrechos y humanos que los resultantes de las relaciones de dinero. En realidad era necesario que desapareciera ese falso semblante de humanidad, que la tierra, integrada en el desarrollo general del nuevo modo de producción, adoptara la forma de capital y que las relaciones entre terrateniente, agricultor y obrero agrícola fueran reducidas a relaciones entre explotador y explotados, para que la propiedad agraria se mostrara con su verdadero rostro.<sup>102</sup>

La propiedad agraria, como la industria, está sometida a la ley de la competencia. El pequeño propietario, en efecto, se halla frente al grande en las mismas condiciones que el artesano frente al industrial. Así como el artesano es aplastado por el industrial, el pequeño propietario es eliminado por el grande, que tiene la ventaja de poder utilizar máquinas y explotar agricultores.<sup>103</sup> La división de la propiedad agraria tiene, así, las mismas consecuencias que la competencia en el dominio de la industria. Al comienzo tiene por efecto la destrucción del monopolio feudal de la tierra, pero termina, debido a la competencia que se establece entre los propietarios, y a la ruina de los más débiles, en el restablecimiento del monopolio con una nueva concentración de la propiedad privada.<sup>104</sup>

Marx termina su análisis del desarrollo de la propiedad agraria condenando el fraccionamiento de tierras, que hace imposible su explotación racional, y el monopolio, que refuerza el sistema de la propiedad privada. Preconiza su remplazo por un sistema de propiedad colectiva, basado en la asociación de los productores, que, al mismo tiempo que establecería la igualdad entre éstos, conservaría todas las ventajas de la gran propiedad.<sup>105</sup>

Continúa su análisis del desarrollo de la propiedad agraria, y muestra cómo ese desarrollo ha determinado una transformación radical de aquella.

Bajo la forma de propiedad feudal, la propiedad agraria es profundamente diferente del capital, que se forma, por oposición a ella, en el seno de la sociedad feudal. Esa diferencia se traduce, no sólo en la oposición entre la agricultura y la industria, sino también en el carácter del trabajo. En el dominio industrial, al

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, pág. 70<sup>28</sup>-72<sup>6</sup>.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, págs. 72<sup>37</sup>-73<sup>25</sup>.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, págs. 76<sup>6</sup>-77<sup>28</sup>.

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, págs. 73<sup>26</sup>-74<sup>29</sup>.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, págs. 77<sup>31</sup>-78<sup>11</sup>.

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, pág. 78<sup>11-23</sup>.

volverse enteramente indiferente frente a su objeto, el trabajo se transforma en trabajo abstracto, mientras que en el marco de la propiedad agrícola feudal no adquiere ese carácter.<sup>106</sup>

La creciente importancia que adquieren el comercio y la industria tiene por efecto arrastrar progresivamente a la propiedad agrícola a su esfera y atenuar así, en forma gradual, la diferencia entre la propiedad agrícola y el capital. Ello se realiza primero por intermedio del agricultor que cultiva la tierra con el fin de obtener beneficios de ella.<sup>107</sup>

Esa transformación de la propiedad agrícola se acelera a medida que se convierte en una mercancía, en un objeto de compra y de venta, y por lo tanto en un capital que reporta un interés en forma de renta territorial.<sup>108</sup>

A pesar de esa transformación progresiva de la tierra en capital, los terratenientes y capitalistas continúan siendo al principio profundamente hostiles los unos respecto de los otros en razón de sus intereses opuestos.

En efecto, mientras el terrateniente aspira vender los productos de la tierra lo más caro posible, el capitalista, por el contrario, tiene interés en una rebaja en el precio de los comestibles y de las materias primas, que se traduce en una disminución del costo de producción. Cada uno de ellos se empeña, por lo demás, en ocultar las razones reales de su oposición, y pretende defender, no sus intereses particulares, sino los intereses generales de la humanidad.<sup>109</sup>

El desarrollo económico tiene por efecto, finalmente, el triunfo inevitable del capital sobre la propiedad agraria, de la industria sobre la agricultura, de la propiedad mobiliaria sobre la inmobiliaria.<sup>110</sup>

En efecto, en tanto que el poderío económico y social del terrateniente no deja de disminuir, el del capitalista, por el contrario, siempre tiende a acrecentarse. Aprovechando la ruina de los pequeños propietarios agrícolas, el capitalista se apodera de una parte de la tierra, lo que le permite procurarse materias primas que necesita para aumentar su capital; por otra parte, la ruina de los pequeños propietarios y arrendatarios, que los obliga a abandonar el campo para ir a instalarse a las ciudades, procura a la industria una mano de obra barata y favorece así su expansión.<sup>111</sup>

Cuando la industria, como sucede en Inglaterra, llega a ser demasiado poderosa, arruina a la agricultura con la rebaja de las tarifas aduaneras que ponen en competencia los productos alimenticios del país y los del extranjero.<sup>112</sup>

Debido a la transformación progresiva de la producción agrícola en una producción de mercancías, y a la penetración del capital en la tierra, la diferencia entre el capitalista y el terrateniente se atenúan cada vez más, de manera que la población se divide finalmente en dos grandes clases: la de los capitalistas y la de los proletarios.<sup>113</sup>

La proletarianización de las clases medias: artesanos, agricultores, pequeños pro-

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, págs. 10313-19, 9936-10016.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, pág. 10017-37.

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, págs. 9920-34, 7935-42, 13714-23. Cf. D. I. Rosenberg, *op. cit.*, págs. 173-176.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, págs. 1017-10237.

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, págs. 10240-10312.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, págs. 7525-37, 799-16.

<sup>112</sup> Cf. *ibid.*, pág. 7918-29.

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, pág. 7531-34.

pietarios, pequeños industriales, así como la agravación de la lucha de clases entre capitalistas y proletarios, lleva necesariamente a la revolución social, que abolirá el sistema de la propiedad privada.<sup>114</sup>

Luego de haber mostrado de esta manera cómo la competencia, considerada por la economía política como la ley fundamental e intangible del régimen capitalista, lleva, por la concentración de capitales y de tierras, al monopolio; cómo la propiedad agraria cae progresivamente bajo la dominación del capital industrial, y cómo la oposición creciente entre el capital y el trabajo conduce a la revolución social,<sup>115</sup> Marx resume así su crítica de la economía política: "Hemos partido de las premisas de la economía política, hemos hablado su idioma y aceptado sus leyes. Hemos admitido la propiedad privada, la separación entre el trabajo, el capital y la tierra, entre el salario, la ganancia y la renta; hemos admitido, asimismo, la división del trabajo, la competencia, el cambio, etc. Basándonos en los principios de la economía política, y empleando sus propios términos, hemos demostrado que el obrero ha sido reducido al rango de mercancía, de la más vil mercancía; que su miseria se halla en razón inversa de la potencia y la magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la concentración del capital en pocas manos, lo que tiene por efecto el restablecimiento del monopolio en su forma más odiosa, y que, por último, la desaparición de la diferencia entre el capitalista y el terrateniente, entre el obrero agrícola y el obrero fabril, provoca necesariamente la división de la sociedad en dos clases: la de los propietarios y la de los proletarios."<sup>116</sup>

#### CRÍTICA DEL SISTEMA CAPITALISTA Y DE LA SOCIEDAD BURGUESA

Después de esa crítica de la economía política, a la que reprochaba, en esencia, el que eliminase el elemento humano de sus consideraciones y admitiese como una necesidad natural el régimen de la propiedad privada, que provoca, por la subordinación del hombre al mundo de las cosas que crea, la cosificación de las relaciones sociales, Marx emprende un análisis crítico del sistema capitalista desde el punto de vista del trabajo alienado, del cual expone todas las consecuencias.<sup>117</sup>

Al hacer derivar todas las formas de alienación que pesan sobre los hombres, en el régimen capitalista, del hecho de que en ese régimen la actividad humana adquiere la forma de trabajo alienado, muestra que ese régimen separa al hombre, y en particular al obrero, del producto de su actividad; que por ello falsifica el trabajo, el cual pierde su carácter de actividad libre y universal; que altera, al mismo tiempo que las relaciones entre el hombre y la naturaleza, el ser mismo del hombre, y que destruye, por la cosificación de las relaciones sociales y por la oposición que se establece entre todos los hombres, la comunidad humana.

Obligado a vender su trabajo, el obrero recibe en concepto de salario mucho menos de lo que produce, se empobrece y se deprecia en la misma medida en que su producción gana en volumen y en valor.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, págs. 79<sup>25</sup>-80<sup>18</sup>.

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, pág. 103<sup>20-40</sup>.

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, pág. 81.

<sup>117</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., págs. 65-82. *El trabajo alienado*.

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, págs. 67, 68. "El obrero se hace más pobre mientras mayor riqueza produce, mientras más aumenta su producción en poderío y extensión. El obrero se convierte

Así como en la religión el hombre se despoja de todo lo que aliena en Dios, así el obrero se desvaloriza y se envilece en la misma medida en que el mundo que él crea se acrecienta y embellece.<sup>119</sup>

Como el producto de su trabajo queda fijado en un objeto que le es a la vez extraño y hostil,<sup>120</sup> su actividad, en lugar de ser la realización, la materialización de sus fuerzas creadoras, se convierte en una constante pérdida de éstas.<sup>121</sup>

La devaluación del obrero, reducido a la condición de mercancía y sometido como ésta a la ley de la oferta y la demanda,<sup>122</sup> aumenta con el desarrollo del maquinismo, que, al agravar la competencia con el empleo de mujeres y niños miserablemente retribuidos, tiene por efecto la prolongación progresiva de la jornada de trabajo y la rebaja constante de los salarios.

El obrero, que, a diferencia del artesano, no posee instrumentos de trabajo y que difícilmente puede cambiar de ocupación debido a la especialización engendrada por la división del trabajo, debe someterse a las exigencias de su empleador. Al obligar al obrero a producir cada vez más por un salario cada vez más reducido, el capital, que sólo existe por el obrero que trabaja para él, tiende paradójicamente a destruirlo.<sup>123</sup>

en mercancía, más y más barata a medida que crea más mercancías. *El valor creciente del mundo de las cosas determina la directa proporción de la devaluación del mundo de los hombres [...]* Cuanto más se desgasta el obrero en su trabajo, más poderoso se hace el mundo objetivo alienado que él crea frente a sí, más se empobrece él mismo [...]. Es lo mismo que la religión. Mientras más pone el hombre en Dios, menos retiene para sí. El obrero pone su vida en el objeto, pero ahora su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto; de ahí que, cuanto mayor es su actividad, mayor es la falta de objetos del obrero [...]. Las leyes de la economía política expresan de este modo el enajenamiento del obrero en su objeto: cuanto más produce menos tiene para consumir; cuantos más valores crea, más desposeído, menos valioso se hace; cuanto más perfecto es su producto, más imperfecto se hace el obrero; cuanto más civilizado es su objeto, más bárbaro se hace el obrero; cuanto más poderoso se hace el trabajo, más inerte se hace el obrero; cuanto más ingenioso se hace el trabajo, más torpe se vuelve el obrero, y más esclavo de la naturaleza en la medida misma en que el trabajo se espiritualiza."

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, pág. 70. "Es verdad que el trabajo produce cosas maravillosas para los ricos; pero para los obreros produce privación. Produce palacios; mas, para el obrero, tugurios. Produce belleza; mas, para el obrero, deformidad. Remplaza el trabajo por maquinarias, pero algunos obreros son arrojados a bárbaros tipos de faenas, y los demás convertidos en máquinas. Produce inteligencia; mas, para el obrero, idiotez, cretinismo."

<sup>120</sup> Cf. *ibid.*, pág. 68. "La alienación del obrero en su producto significa no sólo que su trabajo se convierte en objeto, en *existencia externa*, sino que existe *fuera de él*, independientemente, como algo alienado a él, y que se convierte en poder en sí mismo al enfrentarlo; significa que la vida que ha conferido al objeto se le opone como algo hostil y ajeno..."

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, pág. 67. "En las condiciones analizadas por la economía política, esta realización del trabajo aparece como una *pérdida de realidad* para los trabajadores; la objetivación como una *pérdida del objeto y servidumbre del objeto*; la apropiación como *alienación*, como enajenación. [...] A tal punto la objetivación aparece como pérdida de la realidad, que el obrero pierde realidad hasta el punto de morir de hambre..."

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, pág. 67. "El trabajo no sólo produce mercancías: se produce a sí mismo y al obrero como mercancías." Cf. *ibid.*, pág. 84.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, págs. 83-85. "Para el hombre que no es otra cosa que *obrero*, sus cualidades humanas sólo existen en tanto que existen para el capital *ajeno* a él. A causa de que el hombre y el capital son extraños el uno al otro, y así están en relación recíproca externa, indiferente y casual, es inevitable que esta condición de extraños aparezca también como algo *real*. En cuanto el capital advierte [...] que ya no existe para el obrero, éste

La producción en función de la ganancia y no del hombre es la ley capital, y el obrero que no puede obtener, a cambio de un trabajo de animal de carga, más que lo estrictamente necesario para vivir, no puede acomodar su vida a su producción, que se desarrolla en detrimento de su ser; lejos de poder desarrollarse produciendo libremente en plena armonía consigo mismo y con los demás hombres, no tiene en la vida otra perspectiva que la servidumbre y el embrutecimiento. Como sólo le interesa la ganancia, el capitalista se preocupa tan poco del obrero sin trabajo como de una mercancía de la cual no tiene necesidad, y abandona al desocupado al cuidado de la policía y a la caridad pública y privada.<sup>124</sup>

Al dejar de trabajar, el obrero se convierte en una carga para la sociedad, obligada a asegurar su mantenimiento, y por ello en un objeto, no sólo inútil, sino perjudicial. Por tal razón Ricardo y J. Mill declararon que los desocupados constituían un peligro social,<sup>125</sup> y también por esa razón proclamó Malthus la necesidad de extirpar el excedente de población.<sup>126</sup>

Esta hostilidad del capitalismo frente a la clase obrera resulta de la naturaleza misma de la alienación, que de indiferente se vuelve necesariamente hostil. Al transformarse en mercancía, es decir, en capital, el producto alienado del trabajo del obrero se convierte en una fuerza extraña que lo domina y lo avasalla.

Este régimen deshumaniza y envilece, por lo demás, no sólo al obrero, sino también al capitalista, el cual, al sufrir igualmente los efectos del régimen de la propiedad privada, cae él también bajo la influencia del mundo alienado.<sup>127</sup>

La alienación del producto del trabajo tiene en el obrero efectos no sólo objetivos, sino subjetivos, que se traducen en sentimientos de privación, de explotación, de opresión, que, transformándose en cólera y odio, dan origen a conflictos sociales.<sup>128</sup>

pierde toda existencia efectiva; no tiene *ningún* trabajo; por lo tanto, no tiene salario, y como no tiene existencia en tanto ser humano, sino sólo como obrero, puede ir a enterrarse, a morir de hambre, etc. [...] Las necesidades del obrero se limitan, para la economía política, a lo que le es indispensable para vivir mientras dura su trabajo y para perpetuar su raza. El salario del obrero no tiene para ella más significación que los gastos de mantenimiento de un instrumento de producción [...] como, por ejemplo, el aceite que se pone en las ruedas para que éstas sigan girando. Por consiguiente, el salario pertenece al capital y a los *costos* necesarios del capitalista, y no deben exceder los límites de esa necesidad." Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 504<sup>8</sup>-17, 98<sup>15-33</sup>, 514<sup>33</sup>-515<sup>2</sup>.

<sup>124</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., pág. 84. "La economía política no reconoce al obrero sin trabajo, al peón en cuanto permanece fuera de esa relación del trabajo. El ladrón, el estafador, el mendigo y el hombre sin trabajo: estas son personas que no existen para la *economía política*, sino para otros ojos: para los del médico, el juez, el enterrador, el alguacil, etc.; son espectros fuera del dominio de la economía política." Cf. *ibid.*, pág. 23.

<sup>125</sup> Ricardo condena toda legislación que se oriente a ayudar a los pobres, con el pretexto de que destruye en ellos, al mismo tiempo que el aliciente de la ganancia, toda productividad.

<sup>126</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 552<sup>28-30</sup>.

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, pág. 131. Al mismo tiempo que estigmatiza al capitalista llamándolo aprovechador y sibarita, Marx ve en él, ante todo, un hombre industrioso y laborioso, cuyo comportamiento está determinado por el proceso de producción capitalista. Cf. *ibid.*, pág. 131. "Por cierto, el industrial también tiene sus placeres [...] pero su placer es sólo un escape lateral, algo que se subordina a la producción: al mismo tiempo es un placer *calculado* y por lo tanto *económico*. Porque lo carga a la columna de gastos, y lo que se despijilla en su placer no debe exceder a lo que será remplazado por la ganancia a través de la reproducción del capital."

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, pág. 71.

En el sistema de la propiedad privada, la alienación del obrero se manifiesta no sólo por el hecho de que se halla separado del producto de su trabajo, sino también en el acto mismo de producción, en el trabajo, que se vuelve igualmente extraño y hostil a él. Por lo demás, al hecho de que aliena su fuerza creadora en su trabajo se debe el que se encuentra alienado en la producción de éste.<sup>129</sup>

El trabajo creador, mediante el cual el hombre realiza su ser trasformando el mundo, se hace imposible, en efecto, en el régimen capitalista debido a la incapacidad de éste de asegurar a cada individuo el trabajo que le conviene. Al sofocar en los hombres la necesidad de afirmar su personalidad por medio de una actividad universal y libre, este régimen la remplacea por el trabajo alienado, que permanece extraño al hombre y constituye, no la afirmación, sino la negación de su ser.<sup>130</sup>

Esa alienación se agrava por el desarrollo de la división del trabajo, que limita al obrero a un trabajo uniforme que lo embrutece y lo transforma en un autómatas. Ello diferencia profundamente al obrero de fábrica, sujeto a una máquina de la que se convierte en apéndice,<sup>131</sup> del artesano, que, al poder dedicarse a trabajos variados, ejerce más libremente su actividad creadora.<sup>132</sup>

Como el obrero se ve obligado a vender su trabajo, el cual se transforma para él en un trabajo impuesto, que, en lugar de desarrollar sus fuerzas creadoras, lo hace declinar física e intelectualmente, le toma horror y le huye como a la peste no bien puede sustraerse a él.

De ello resulta que sólo se siente libre cuando no trabaja, en el ejercicio de sus funciones animales: comer, beber, procrear, y que, por el contrario, en el trabajo, por el cual debería afirmarse en su calidad de hombre, se siente rebajado al rango de animal, de manera que en él lo que es bestial se hace humano, mientras que lo humano se hace bestial.<sup>133</sup>

Vemos así completarse en el obrero los dos aspectos y efectos del trabajo alienado: el producto del trabajo constituye la materialización de su alienación, en tanto que el trabajo se convierte en el acto por el cual se realiza esa alienación.

El trabajo alienado determina no sólo las relaciones del obrero y, en forma más general, del hombre con el trabajo y su producto, sino también sus relaciones con la naturaleza, con su ser mismo y con los demás hombres.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, pág. 70.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, págs. 70-71. "¿Qué es, pues, lo que constituye la alienación del trabajo? Primero, el hecho de que el trabajo sea *exterior* al obrero, es decir, no pertenece a su ser esencial; que en su trabajo, por consiguiente, no se confirma a sí mismo, sino que se niega a sí mismo; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla libremente su energía física y mental, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. Por ello el obrero solamente se siente fuera de su trabajo, y en su trabajo se siente fuera de sí mismo. [...] Por consiguiente su labor no es voluntaria, sino *forzada*; es tan sólo un *medio* para satisfacer necesidades exteriores a ella. Su carácter alienado emerge claramente en el hecho de que apenas no existe compulsión física o de otro carácter, se huye de él (del trabajo) como de la peste." Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 897-17, 53931-40.

<sup>131</sup> Cf. *ibid.*, pág. 5403-12.

<sup>132</sup> Sería falso deducir de este elogio del artesanado una apología del artesanado en general y una condenación de la industria moderna por parte de Marx. En el desarrollo de la industria él ve, en efecto, el rasgo característico de la evolución histórica, pero al condenar el modo de trabajo impuesto a los obreros en el régimen capitalista, quiere sea remplazado por el trabajo libre, que responda a la naturaleza humana y al que se aproxima el trabajo artesanal.

<sup>133</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., pág. 71.

La deshumanización de todas las relaciones sociales bajo el régimen de propiedad privada resulta del hecho de que en ese régimen el hombre no puede comportarse como un ser verdaderamente humano. No puede, en efecto, crearse a sí mismo y afirmarse como hombre en su actividad universal y libre, unida a la de los demás hombres, obrando sobre la naturaleza para reproducirla de una manera humana y reconociéndose en ella.<sup>134</sup>

En lugar de ser el instrumento de ese proceso de humanización, que permite a los hombres acceder a la universalidad de su ser uniéndose en el trabajo, en el régimen de la propiedad privada y del trabajo alienado la naturaleza se convierte para el hombre en general, pero sobre todo para el obrero, en un mundo tanto más extraño cuanto que, a medida que la transforma con su trabajo, adquiere un carácter más inhumano, negándose a él como campo de actividad libre y como medio de subsistencia.<sup>135</sup>

Ese régimen convierte asimismo al hombre en extraño a sí mismo, a su ser verdadero, subordina su actividad a la satisfacción de sus necesidades elementales. Debido a ello, al perder sus cualidades genéricas, que le permiten ejercer una actividad universal, el hombre se convierte, contrariamente a su verdadera vocación, en un individuo aislado y egoísta.<sup>136</sup>

Al poner al hombre en contradicción con su propia naturaleza, y al privarlo de su humanidad, el sistema de propiedad privada lo coloca en oposición y en conflicto con los demás hombres.

Separado de los demás hombres, que le son extraños y hostiles, el individuo se encuentra aislado de la comunidad humana. Debido a ello, en lugar de encontrar su satisfacción y su alegría en el trabajo realizado libremente en común, los hombres se dividen en categorías antagónicas.<sup>137</sup>

Esa división de los hombres en categorías antagónicas halla su forma acabada, en el régimen capitalista, en la lucha de clases, que opone el proletariado a la burguesía.<sup>138</sup>

Por lo demás, los miembros de una misma clase sólo se hallan unidos por vínculos de solidaridad en la medida en que sus intereses son opuestos a los de la otra clase, porque no bien cesa ese antagonismo, esa unidad se rompe por la competencia que se establece entre ellos.

Privado de toda actividad libre, y por consiguiente de su humanidad, el obrero

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, págs. 73, 74.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, págs. 68, 74.

<sup>136</sup> Cf. *ibid.*, págs. 72, 73, 74.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, págs. 76-77-78. "Una consecuencia inmediata del hecho de que el hombre sea enajenado del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser esencial, es el enajenamiento del hombre respecto del hombre. Si un hombre es confrontado a sí mismo, es confrontado por otro hombre. En realidad, la proposición de que la naturaleza esencial del hombre le es enajenada significa que un hombre es enajenado de otro, al igual que la cual lo es de la naturaleza del hombre [...]. La relación del hombre consigo mismo sólo se hace *objetiva* y *real* para él a través de su relación con otro hombre. Así, si el producto de su trabajo, su trabajo *objetivado*, es para él un objeto extraño, hostil, poderoso, independiente de él, entonces su posición ante éste es tal, que alguien más es el dueño de ese objeto, alguien extraño, hostil, poderoso e independiente de él. Si su propia actividad no es libre, entonces la trata como actividad realizada al servicio, bajo la dominación, la coerción y el yugo de otro hombre."

<sup>138</sup> Cf. *ibid.*, pág. 98.

es explotado por el capitalista, el cual, aunque no trabaja, dispone del producto del trabajo, del que despoja al obrero.<sup>139</sup>

El capitalista, que vive y prospera sólo en la medida en que explota al obrero, lleva, debido a que permanece extraño al trabajo, una vida totalmente diferente de la del obrero, respecto del cual es tan hostil como éste lo es respecto de él.

Esa oposición entre el capitalista y el obrero se halla agravada por el desarrollo de la división del trabajo, que, al reservar a la burguesía la actividad intelectual y al obligar a la clase obrera a dedicarse sólo a ocupaciones puramente materiales, crea entre ambas una barrera y un abismo infranqueables.

Vemos así que el sistema de la propiedad privada, al oponer a los hombres entre sí, destruye la comunidad humana y hace imposible una cooperación armónica entre los hombres.

En ese sistema, que aleja y sofoca en todos los hombres la necesidad esencial de ser plenamente hombres y de afirmarse como tales por su actividad, las necesidades pierden su carácter humano.

El objeto de la producción no es, en efecto, el enriquecimiento recíproco de los hombres para la satisfacción de sus verdaderas necesidades, sino la ganancia que pueda procurar.<sup>140</sup> De ello resulta una degradación de todas las necesidades, subordinadas a la necesidad de dinero, el cual se convierte en la necesidad fundamental que determina todas las demás; esto se traduce en una acumulación gigantesca, cada vez más acelerada, del capital dinero, que es la ley del régimen capitalista.<sup>141</sup>

La subordinación de los hombres a esa sed de ganancia y de dinero empuja al capitalista a la búsqueda de consumidores, a provocar en ellos necesidades artificiales, de las que se convierten en esclavos y víctimas.<sup>142</sup> Respecto de los proletarios, que son para él una fuente de ganancia, no tanto como consumidores sino como productores, el capitalista, por el contrario, se preocupa por reducir al máximo sus necesidades, ya que esa reducción permite una disminución correlativa de sus salarios. Así, la sed de ganancia determina, respecto de las necesidades, una rárctica diferencia en el capitalista según se trate de burgueses o de proletarios. En tanto que especula con el aumento y refinamiento de las necesidades en los primeros, especula con que descendan al más bajo nivel cuantitativo y cualitativo las necesidades del obrero, lo cual termina en una deshumanización general de las necesidades en todas las clases de la sociedad.<sup>143</sup>

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, pág. 78. "Por medio del trabajo enajenado, el hombre no sólo engendra su relación con el objeto y con el acto de la producción en cuanto a fuerzas que le son extrañas y hostiles; también engendra la relación en la que otros hombres están con su producción y su producto, y la relación que él mantiene con estos otros hombres. [...] Así como engendra su propio producto como una pérdida, como un producto que no le pertenece, así engendra el dominio de aquel que no produce sobre la producción y sobre el producto. Al mismo tiempo que enajena de sí su propia actividad, confiere a un extraño una actividad que tampoco le pertenece."

<sup>140</sup> Cf. *ibid.*, págs. 132-133.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, pág. 117.

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, pág. 117.

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, págs. 119-120. Marx estigmatiza así la deshumanización de los obreros con esa reducción de sus necesidades (cf. *ibid.*, págs. 119-120): "Hasta la necesidad de aire puro cesa para el obrero. El hombre torna a vivir en una caverna, que ahora, sin embargo, está contaminada con las miasmas melfícos de la peste que azota a la civilización, y que continúa ocupando sólo a título *precario*, siendo para él un lugar del cual, si no



Todo lo que supere en el obrero la necesidad más elemental le parece condenable, y, con Malthus, llega a reprocharle como un lujo la procreación.<sup>144</sup>

Esa diferencia de actividad de los capitalistas ante las necesidades explica los juicios contradictorios hechos al respecto por los economistas. Mientras unos, como Lauderdale y Malthus, recomiendan el lujo y condenan el ahorro, otros, como Ricardo, condenan por el contrario el lujo y preconizan el ahorro. En realidad, dice Marx, no se puede recomendar el lujo sin favorecer al mismo tiempo el ahorro, que es lo único que permite la acumulación de los capitales necesarios para el desarrollo de la industria, así como el desarrollo del ahorro no puede realizarse sin favorecer el lujo, sin el cual una parte de la producción no se localaría.<sup>145</sup>

La tendencia predominante en el régimen capitalista es en realidad la que empuja al ahorro. En dicho régimen, el hombre, movido por el deseo de adquirir un capital y de obtener de él una ganancia fructífera, ahorra en todo y hace dinero con todo, hasta con el amor y la virtud.<sup>146</sup> En compensación por los sacrificios que se impone, el ahorrista vive con la esperanza de poder procurárselo todo gracias al dinero así reunido, lo cual es en realidad un engaño, porque los verdaderos valores humanos no pueden adquirirse con dinero.

En su apología del ahorro, los economistas llegan aun a predicar a los obreros, como un ideal, los depósitos en caja de ahorro, a fin de incitarlos a reducir más aún sus necesidades, y ello en un sistema en que el obrero tiene lo justo para no morir de hambre.<sup>147</sup>

Esta apología del ahorro responde al carácter profundo del régimen capitalista, que sólo reconoce un Dios: el dinero.

Por la venalidad general que engendra, y por la fuerza que adquiere, el dinero constituye, en ese régimen, el símbolo de la alienación humana por el dominio de las cosas sobre el hombre.

Al analizar el carácter y el papel del dinero, Marx muestra que en el sistema de propiedad privada el dinero es el mediador de los intercambios y por ello de las relaciones entre los hombres.<sup>148</sup> Ese papel de mediador le corresponde, porque al perder en él la mercancía toda determinación cualitativa, se convierte en una simple moneda de cambio.<sup>149</sup>

---

paga, puede ser lanzado cualquier día. [...] Una morada de la luz, que, según Esquilo, Prometeo proclamó como una de las mayores bendiciones, por medio de la cual convirtió al salvaje en ser humano, deja de existir para el obrero. El aire, la luz, el aseo *animal* más elemental dejan de ser una necesidad para el hombre. La *sucedad*, esa corrupción, esa putrefacción del hombre, el *excremento* (hablando en forma absolutamente literal) de la civilización llega a ser el elemento de la vida para él [...] Ya no existe ninguno de sus sentidos, y no sólo en su forma *inhumana*, y por consiguiente, ni aun en forma animal. Los *procedimientos* (e *instrumentos*) más groseros del trabajo humano empiezan a retornar: el molino movido por los pies de los esclavos romanos [...] No es sólo que el hombre carece de necesidades humanas; aun sus necesidades animales están dejando de existir. El irlandés ya no conoce necesidad alguna ahora, fuera de la de *comer*, y en realidad apenas necesita comer *papas*, y papas de la peor calidad."

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, págs. 123, 124.

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, págs. 121, 122.

<sup>146</sup> Cf. *ibid.*, págs. 120, 121.

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*, pág. 121.

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, pág. 141.

<sup>149</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, pág. 540<sup>22-30</sup>.

Al reinar soberanamente sobre todas las cosas y los hombres, y al prestarse indiferentemente a todo uso, el dinero falsifica las relaciones sociales volviéndolo todo venal, y, por ello mismo, estableciendo entre los hombres relaciones que se oponen a sus vínculos verdaderos.<sup>150</sup>

Mediador universal de los intercambios, el dinero aparece a primera vista como vínculo general entre los hombres;<sup>151</sup> en realidad los divide y los opone entre sí por la sed de riquezas que engendra y que destruye toda verdadera relación humana. Las verdaderas relaciones entre los hombres, que deberían consistir en el intercambio de valores humanos, canjeándose el amor por el amor, la confianza por la confianza, las realizaciones del espíritu y del arte por las realizaciones del espíritu y del arte, son falsificadas y trastocadas por la dominación del dinero, que hace que todos los productos de la actividad humana sean apreciados sólo como valores de cambio.<sup>152</sup>

Gracias al poder que ejerce sobre las cosas, el dinero favorece la satisfacción de las falsas necesidades e impide, por el contrario, la de las verdaderas necesidades. Así es como permite al rico procurarse, por lo menos en apariencia, auténticos valores humanos, talento, amor, de los que se compra, en realidad, sólo un simulacro, mientras que el pobre no puede valorizar sus cualidades.<sup>153</sup>

Como tiene el poder de apropiarse de las cosas y de transmitir ese poder a quien lo posee, el dinero aparece como un poder divino y es en realidad el Dios verdadero de la sociedad burguesa, aquel en quien el hombre aliena su esencia y que lo domina.<sup>154</sup>

El régimen capitalista engendra, al mismo tiempo que las alienaciones sociales, alienaciones ideológicas: religión, filosofía idealista, moral, derecho, que dan como resultado el reforzamiento de ese régimen, haciendo admisibles y tolerables las alienaciones sociales, y ofreciendo a los explotados compensaciones ilusorias, destinadas a impedir su rebelión.

Entre esas alienaciones la más importante es la religiosa, engendada por la alienación social. Existe una profunda unidad entre la alienación social y la religiosa; al avasallamiento material de los hombres por el dinero corresponde, en el plano teórico, la sujeción religiosa. Al presentar la servidumbre y la miseria engendradas por el régimen capitalista como un efecto de la voluntad divina, y al ofrecer en compensación de éstas la promesa de una felicidad en la otra vida,

<sup>150</sup> En su descripción de los efectos del dinero, Marx cita pasajes del *Fausto* de Goethe y del *Timón* de Shakespeare (cf. *ibid.*, pág. 141), en los que el dinero, en forma de oro, aparece como una fuerza maléfica y maldita. Ese aspecto metafísico del dinero desaparece en Marx, quien se limita a analizar su papel económico y social.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, pág. 142.

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*, págs. 145-146. "Supongamos que el hombre sea hombre, y que su relación con el mundo es humana: entonces sólo puedes cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si quieres disfrutar del arte, debes ser una persona artísticamente cultivada; si quieres ejercer influencia sobre los demás, debes ser una persona que produzca efectos estimulantes e incitantes en la gente. Cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza debe ser una *expresión específica*, que corresponda al objeto de tu voluntad [...] Si amas sin que tu amor sea correspondido, si tu amor no despierta el amor; si a través de una *expresión viva* de ti mismo como amante no te haces una persona amada, entonces tu amor es impotente: es una desdicha." Cf. *ibid.*, pág. 531<sup>11-13</sup>.

<sup>153</sup> Cf. *ibid.*, págs. 142, 145.

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, págs. 145, 146.

la religión refuerza el avasallamiento social mediante la sumisión incondicional a Dios, y contribuye así al mantenimiento de ese régimen.<sup>155</sup>

La filosofía idealista termina en un resultado semejante al reducir la actividad real de los hombres a una actividad espiritual, y al apartarlos así de la acción revolucionaria.

La moral burguesa y el derecho burgués desempeñan un papel análogo al de la religión; la moral inculca a los explotados el respeto por la propiedad privada; el derecho les inculca el respeto por el Estado burgués, cuyo papel es defenderla.<sup>156</sup>

Las alienaciones ideológicas, que completan y refuerzan a las alienaciones sociales, son cuidadosamente conservadas por las clases poseedoras, a las cuales sirven de instrumento de dominación y de opresión.

### EL COMUNISMO

De la crítica del sistema capitalista, que hace del trabajo un proceso constante de alienación, Marx concluye que es necesario abolirlo y remplazarlo por un sistema comunista, como condición necesaria para la rehumanización del hombre.

La creación de ese sistema, que exige una transformación radical del régimen económico y social, no es una simple cuestión teórica, sino ante todo una cuestión práctica. No se llevará a cabo, en efecto, ni en forma automática, ni solamente por la vía de la crítica, sino que será la obra de la acción revolucionaria del proletariado.<sup>157</sup>

Sólo con la abolición radical de la propiedad privada podrá establecerse la verdadera comunidad de la sociedad, en la cual el hombre realizará su ser por medio de su actividad universal y libre.

En lugar de plantear, al estilo de los utópicos, la rehumanización del hombre como un postulado moral, Marx la considera el resultado necesario del desarrollo del sistema capitalista, que se destruye a sí mismo debido a sus contradicciones; la entiende como el efecto de un proceso dialéctico que sucede y se opone al proceso de deshumanización engendrado por el régimen de la propiedad privada.<sup>158</sup> El sistema capitalista, en el cual la oposición entre pobreza y riqueza adquiere la forma de oposición entre el trabajo y el capital, crea las condiciones de su abolición, engendrando la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado. Éste está obligado a destruir el régimen de la propiedad privada para emanciparse y emancipar con él a toda la sociedad.<sup>159</sup>

<sup>155</sup> Cf. *ibid.*, págs. 79, 103.

<sup>156</sup> Sobre la moral burguesa, cf. *ibid.*, págs. 124, 125.

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, pág. 127. "A objeto de abolir la *idea* de la propiedad privada, la *idea* del comunismo es enteramente suficiente. Se necesita la acción *real* comunista para abolir la propiedad privada *real*. La historia lo hará; y este movimiento, que en teoría lo conocemos ya como autotranscendente, constituirá en el hecho un proceso muy severo y prolongado. Pero debemos considerarlo como un verdadero avance haber ganado de antemano una conciencia del carácter limitado al igual que del objetivo de este movimiento histórico, y una conciencia que llega más allá de él."

<sup>158</sup> Cf. *ibid.*, pág. 103. "Es fácil ver que todo el movimiento revolucionario encuentra necesariamente, tanto su base empírica como teórica en el movimiento de la *propiedad privada*, para ser preciso, en el de la economía." Cf. *ibid.*, pág. 103.

<sup>159</sup> Cf. *ibid.*, pág. 103. "Pero mientras no adquiera la forma de oposición entre el *capital* y el *trabajo*, la que existe entre la *propiedad* y la *privación* de ésta no reviste aún

Con la concepción de que el movimiento de las relaciones económicas y sociales que engendran la deshumanización del hombre lleva a su rehumanización, Marx llega a la concepción del desarrollo dialéctico de la historia y, a través de ella, al socialismo científico, que le permite definir, al mismo tiempo que las condiciones para la abolición del régimen capitalista, el papel revolucionario del proletariado, y guiarlo en su acción liberadora.

Esto lo lleva a rechazar el comunismo utópico, que opone una visión ideal del hombre a su deshumanización en el régimen capitalista, sin mostrar cómo éste crea las condiciones de la emancipación humana. Rechaza asimismo el socialismo reformista, cuyos esfuerzos ilusorios por conciliar las clases antagónicas denuncia. Sostiene contra él la necesidad de abolir radicalmente la propiedad privada, pues el mantenimiento de ésta bajo cualquier forma, y en particular la conservación de la pequeña propiedad preconizada por el socialismo, implica el mantenimiento de la alienación.<sup>160</sup>

Muestra la ineficacia de ese socialismo con el ejemplo de Proudhon, a quien coloca, sin embargo, en el mismo plano que a Saint Simon y Fourier, y a quien reconoce el mérito de haber abierto, con su análisis de la propiedad privada, el camino a una crítica radical de ésta. Como Proudhon no pudo captar las relaciones entre la propiedad privada y el trabajo alienado, no pudo llevar a fondo su crítica de la economía política, y así se vio llevado a proponer reformas insuficientes e inoperantes.<sup>161</sup>

Marx rechaza igualmente el comunismo primitivo y vulgar, que se propone como objetivo, no la destrucción, sino la generalización de la propiedad privada mediante su distribución igualitaria.<sup>162</sup>

Ese comunismo pretende suprimir el régimen de la propiedad privada con una distribución de ésta entre todos, pero esa generalización de la propiedad privada, que hace del trabajo, como en el régimen capitalista, un medio egoísta de adquisición de riquezas, y no la expresión de la actividad creadora por la cual el hom-

---

el carácter de contradicción, expresión de la oposición activa que resulta de sus relaciones." Cf. págs. 92-93. "Se sigue en seguida, de la relación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada, que la emancipación de la sociedad respecto de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la emancipación de los trabajadores; no que su sola emancipación sea lo que está en juego, sino porque la emancipación de los trabajadores contiene la emancipación universal del hombre; y tiene este contenido porque todo lo que hay de servidumbre en la humanidad está envuelto en la relación del obrero con la producción, y toda relación de servidumbre no es sino una modificación y consecuencia de esta relación."

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*, pág. 98.

<sup>161</sup> Cf. *ibid.*, págs. 79-80. "La economía política parte del trabajo considerándolo como el alma verdadera de la producción; sin embargo, al trabajo no le concede nada, y a la propiedad privada, todo. De esta contradicción, Proudhon ha concluido en favor del trabajo y en contra de la propiedad privada. Comprendemos, sin embargo, que esta aparente contradicción es la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo, y que la economía política apenas ha formulado las leyes del trabajo enajenado." Cf. pág. 23. "Tales son los errores que cometen los reformadores parciales que, o quieren mejorar la suerte de la clase obrera elevando los salarios, o consideran la igualdad de salarios (como Proudhon) como finalidad de la revolución social." Cf. pág. 13829-37.

<sup>162</sup> En una carta a Ruge de setiembre de 1843 (cf. *Mega*, t. I, pág. 577) Marx reprochaba ya a ese comunismo que permaneciera impregnado del espíritu de la propiedad privada.

bre afirma su humanidad, lejos de abolir la alienación no hace más que generalizarla.<sup>163</sup>

Esa distribución igualitaria de la propiedad privada en el comunismo vulgar, que responde a un apetito egoísta de bienes materiales, es efecto del espíritu envidioso y nivelador que caracteriza a ese comunismo.<sup>164</sup>

Esa sed de bienes materiales halla su forma más ignominiosa en la comunidad de las mujeres, que trasforma el matrimonio en una prostitución general.<sup>165</sup> Al considerar, como Fourier, la liberación de la mujer como la medida misma de la emancipación humana, Marx no encuentra palabras suficientemente duras para reprobar ese envilecimiento de la mujer.<sup>166</sup>

Esa tendencia igualitaria y niveladora del comunismo vulgar tiene por efecto el retorno a la vida primitiva y ascética, y por lo tanto la declinación de la civilización. El comunismo, que considera la adquisición de bienes materiales como el objetivo esencial de la vida, ahoga, en efecto, el desarrollo de la personalidad humana cuando hace abstracción del talento y de la necesidad de cultura.<sup>167</sup>

Marx distingue otra clase de comunismo, que se orienta a establecer el régimen comunista por medio de una transformación del Estado, o por su abolición, sin ver que la condición necesaria para el establecimiento de ese régimen, no es una reforma política, sino la supresión de la propiedad privada.<sup>168</sup>

Al socialismo reformista y al comunismo vulgar, Marx opone el verdadero comunismo, que conducirá a la rehumanización del hombre por el florecimiento de su naturaleza universal.

Concibe el verdadero comunismo como la terminación de la prehistoria del hombre, que al mismo tiempo que lo alienó creó las condiciones para la supresión de su alienación.<sup>169</sup>

El verdadero comunismo, cuyos rasgos esenciales señala, sin entrar, como los utópicos, en detalles de su organización, remplazará el sistema capitalista por uno de propiedad colectiva, que hará del desarrollo de la naturaleza universal del hombre el objeto de su actividad. Por tal motivo, el verdadero comunismo no es sólo un nuevo sistema de producción; representa, ante todo, una nueva organización social en la cual se abolirán todas las alienaciones.

En el verdadero comunismo la producción se propone, no la simple transformación técnica del mundo, sino la satisfacción de la universalidad de las necesidades humanas, ya que la necesidad esencial para el hombre, al llegar a ser plenamente social, es la que cada hombre tiene de los demás para un enriquecimiento mutuo.<sup>170</sup>

<sup>163</sup> Cf. *Manuscritos...*, ed. cit., págs. 99, 100, 101. "La primera anulación positiva de la propiedad privada —comunismo grosero— es, entonces, una simple forma de la vileza de la propiedad privada, que desea erigirse en *comunidad positiva*."

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, pág. 99.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, pág. 99.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, pág. 100.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, pág. 100.

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, págs. 99, 100.

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*, pág. 101.

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, pág. 113. "Se verá cómo en lugar de la *riqueza y pobreza* de la economía política están el *rico ser humano* y la *rica necesidad humana*. El *rico ser humano* es, simultáneamente, el *ser humano que necesita* una totalidad de actividades vitales humanas; el hombre en quien su propia realización existe como íntima necesidad, como *apremio*. No sólo la *riqueza*, sino también la *pobreza* del hombre —dado el socialismo— reciben en

El verdadero comunismo no significa, como el comunismo grosero, un retorno a la vida primitiva y ascética, y un renunciamento a todo lo que se ha conquistado a lo largo de la historia en el plano material y cultural. No sólo conservará todas las técnicas y todos los bienes creados hasta entonces, sino que desarrollará al infinito el mundo humanizado por una organización racional de la producción puesta al servicio del hombre.<sup>171</sup>

Esa organización racional de la producción suprimirá, al mismo tiempo que la competencia, la superproducción y las crisis, el mercado del trabajo, en el cual el obrero se vende como una mercancía, y la diferencia entre la calidad del producto fabricado y la del hombre que lo fabrica. Con la abolición de la alienación del trabajo y de su producto, brindará a cada productor el equilibrio de los valores materiales y culturales que representa su producción, y asegurará así a cada hombre un modo de vida humano.

El consumo se organizará igualmente en forma racional. En efecto, la apropiación no se realizará como un acaparamiento de bienes materiales con vistas a una posesión egoísta, sino que tendrá por objeto el enriquecimiento general del hombre. En la distribución de los bienes, que serán utilizados en el interés máximo de la colectividad, no se tratará, como en el comunismo vulgar, de una distribución igualitaria a fin de saciar deseos egoístas, sino de una participación de todos los hombres en los valores materiales y espirituales.

Mediante esta organización racional de la producción y del consumo, los hombres podrán desarrollarse libre, plena y armónicamente. Existirá, en efecto, identidad entre el individuo y la sociedad, la cual al dejar de ser una organización superior a los individuos, y de constituir, por lo tanto, un límite a su desarrollo, será la esfera de la plena eclosión de su personalidad. Como la propiedad colectiva hará desaparecer, al mismo tiempo que la distinción entre lo tuyo y lo mío, la oposición entre los individuos, el hombre, liberado del deseo de explotación y de goces egoístas, se convertirá en el producto de su trabajo, él mismo liberado, y vivirá en armonía con la naturaleza, consigo mismo y con los demás hombres.

Marx describe de esta manera ese nuevo modo de vida de los hombres en el régimen comunista: "Supongamos que hayamos producido como hombres verdaderos. En su producción cada uno de nosotros habría afirmado doblemente su personalidad y la del prójimo. 1º Al concretar mi personalidad en mi producción, habré gozado de mi actividad como expresión de aquélla, y al contemplar el objeto creado por mi trabajo habré saboreado el placer de ver mi personalidad concretada, materializada en él [...] 2º Por otra parte, como tú gozas del producto de mi trabajo utilizándolo, tendré conciencia de haber satisfecho con mi

---

igual medida un significado humano y por consiguiente social. La *pobreza* es la cadena pasiva que hace que el ser humano sufra la necesidad de la mayor riqueza: el *otro* ser humano. El dominio del ser objetivo en mí, el estallido sensorial de mi actividad esencial, es la *emoción*, que se convierte aquí en la *actividad* de mi ser."

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, pág. 170. "Pero el ateísmo y el comunismo no son una abstracción, una fuga; no son una pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de las potencias esenciales del hombre rendidas al reino de la objetividad; no constituyen un retorno empujado a la sencillez antinatural, primitiva. Por el contrario, son el primer devenir real, la realización hecha real para el hombre de la esencia del hombre; de la esencia del hombre como algo real."

trabajo una necesidad humana, de haber satisfecho, con la materialización de mi ser, la necesidad de otro hombre procurándole un objeto que responde a ésta. 3º Tendré igualmente el placer de haber servido, con ese objeto, de mediador entre tú mismo y la comunidad humana, de haber completado, ampliado, tu propio ser; de ser considerado parte integrante de tú mismo y de sentirme así confirmado en mi pensamiento y en mi acción. 4º Tendré, en fin, al concretar mi individualidad al mismo tiempo que la tuya, la alegría de haber realizado, con mi actividad, mi ser verdadero, mi ser genérico. Cada una de nuestras producciones será un espejo en el que se reflejarán nuestros seres, y en este proceso de producción existirá reciprocidad de comportamiento.

"Consideremos ahora los diversos elementos de este proceso. Mi trabajo libre, expresión de mi vida, me permitirá gozar de ésta, mientras que en el sistema de la propiedad privada constituye la alienación; en efecto, como en ese sistema sólo trabajo para asegurar estrictamente mi subsistencia, mi trabajo no se confunde con mi vida. Afirmación, manifestación de mi vida individual, el trabajo será la expresión de mi personalidad, mi propiedad verdadera, bajo la forma de la acción. En el régimen de propiedad privada, por el contrario, mi individualidad se encuentra alienada hasta el punto de que mi actividad me resulta odiosa, que es un tormento para mí, porque sólo tiene la apariencia de una verdadera actividad, y en lugar de resultar de una necesidad interna, me es impuesta. En el objeto se manifiesta el carácter profundo de la actividad humana, que no puede aparecer en él diferente de lo que es. Así, en el régimen de la propiedad colectiva, el objeto no es más que la expresión concreta, sensible, evidente de la alienación de mi ser, de mi impotencia."<sup>172</sup>

Al dejar los hombres, en el verdadero comunismo, de perseguir fines egoístas, desaparecerá el deseo de propiedad personal, y con él la oposición entre los individuos. Se efectuará una unión entre el individuo y la sociedad, lo que producirá, por la abolición de la división de ésta en clases antagónicas, la supresión de las luchas de clases y del Estado político como instrumento de dominación y de opresión.

Al mismo tiempo se trasformarán las relaciones familiares, no, como en el comunismo vulgar, por la comunidad de las mujeres, sino porque el matrimonio se convertirá en una unión entre seres libres que hallarán en él un enriquecimiento recíproco.<sup>173</sup>

Al no alienar más sus fuerzas en los objetos que crea, el hombre se encontrará en el producto de su trabajo. Con la materialización de su ser en la producción, la naturaleza, al dejar de ser para él un mundo exterior y extraño, se humanizará y el hombre, al volverse plenamente social enriqueciéndose por su trabajo con las obras de los otros hombres, al mismo tiempo que los enriquece con las suyas, se reconciliará consigo mismo y con la colectividad.

Como la rehumanización del hombre exige la supresión de todas las alienacio-

<sup>172</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 546-547.

<sup>173</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., pág. 100. "La consideración de la mujer como botín y sirviente de la lujuria colectiva expresa la infinita degradación en que el hombre existe para sí [...]. La relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano. Revela, pues, hasta qué punto [...] la conducta natural del hombre se ha hecho humana; hasta qué punto el otro hombre se ha convertido para el hombre en una necesidad, y por ello mismo en qué medida el hombre se ha convertido, en su existencia individual, en un ser social."

nes, en la sociedad comunista serán abolidas, no sólo las materiales, sino también las ideológicas, y en particular la religión. La supresión de la servidumbre material a que el régimen de propiedad privada somete al hombre, estará acompañada de la supresión de la servidumbre espiritual a que lo somete la religión. La primera será obra del comunismo; la segunda, del ateísmo, que, con la negación de Dios, da al hombre conciencia de su verdadera naturaleza.<sup>174</sup>

Al mismo tiempo que la alienación religiosa, se abolirá la alienación moral y la jurídica; en efecto, la moral y el derecho burgueses serán remplazados por una moral nueva y por un derecho nuevo, que respondan a la verdadera naturaleza del hombre.

En la nueva sociedad comunista, en la cual el hombre será plenamente social, no habrá ya oposición entre la esencia y la existencia, entre el sujeto y el objeto. Al objetivarse en la naturaleza, que por consiguiente se hace humana, el hombre encontrará, en efecto, su ser verdadero, su ser social, en su objeto, de manera que se efectuará una unidad orgánica entre el sujeto y el objeto, y la esencia del hombre se confundirá con su existencia.

En el comunismo, que hace así de la naturaleza una realidad humana y del hombre la medida del mundo, Marx ve la plena realización del humanismo: "El comunismo, como *apropiación* real por el hombre y para el hombre de su *ser* por la abolición efectiva de la *propiedad privada* y de la *alienación humana*, constituye el retorno total del hombre a sí mismo como *ser social*, retorno que se realiza mediante la apropiación conciente de todas las riquezas que él ha creado en el transcurso de la historia. Ese comunismo, que es a la vez la plena 'naturalización' del hombre por la materialización de su ser en la naturaleza, y la total 'humanización' de la naturaleza, brinda la solución *real* del conflicto que opone el hombre a la naturaleza y a los demás hombres, y de la contradicción que opone el carácter objetivo de la materialización del ser humano al carácter subjetivo de su actividad, la libertad a la necesidad, el individuo a la especie humana. Es la solución del enigma de la historia, y tiene conciencia de ser esa solución."<sup>175</sup>

#### LA "PRAXIS" Y LA ELABORACIÓN DE LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DEL MUNDO

Mediante su análisis del sistema capitalista y del comunismo, Marx llegó a una concepción nueva de la historia, considerada bajo la forma del desarrollo dialéctico de las relaciones económicas y sociales.

Ese análisis, que lo llevó a comprender la importancia determinante del desarrollo de la producción en la transformación de las sociedades y en la evolución de la historia, determinó un cambio radical en su concepción del mundo.

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, pág. 103. "La supresión positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la *vida humana*, es la apropiación positiva de toda enajenación: es decir, el retorno del hombre de la religión, como tal, sólo ocurre en el reino de la *conciencia*; su alienación material, económica, es la de su *vida real*; la supresión de la alienación humana implica así la de estas dos formas de alienación." Cf. igualmente, *ibid.*, págs. 170-171. La abolición de la religión no puede ser para Marx el efecto de un simple proceso de pensamiento, porque exige la abolición de su base real, del sistema de la propiedad privada. Por ello critica el ateísmo puramente teórico, que no apunta a una transformación efectiva del mundo. Cf. *ibid.*, pág. 103. "La filantropía del ateísmo es, al comienzo, filantropía *filosófica*, abstracta; y la del comunismo es, desde la partida, *real* y directamente volcada a la *acción*."

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*, pág. 103.



Dicho cambio estaba orientado por el papel capital que atribuía ahora al trabajo, a la actividad práctica, a la "praxis", en la vida humana. El estudio profundo del trabajo alienado y de su papel en el régimen capitalista, que le hacía ver cada vez con mayor claridad la importancia decisiva del trabajo en el desarrollo económico y social, lo llevó a remplazar, como concepción central, la idea de alienación por la de "praxis".

La idea de alienación, que le permitió denunciar el carácter inhumano del régimen capitalista y analizar sus contradicciones, demostraba, en efecto, ser menos apta que el concepto de "praxis" para servir como base a la elaboración de una nueva concepción del mundo, como ideología del proletariado revolucionario. En efecto, al hacerle rechazar la teoría del valor de Ricardo, la concepción de la alienación no sólo le impedía acceder, como lo haría más adelante con el desarrollo de esa teoría a la verdadera noción de valor y a la noción de plusvalía, que permitían comprender mucho mejor la formación de la propiedad privada, las contradicciones del régimen capitalista y la explotación obrera en dicho régimen, sino que conducía, por la oposición que establecía entre el hombre "alienado" — que englobaba a todas las clases sociales en el régimen capitalista — y el hombre "verdadero", a una concepción general del hombre todavía muy próxima a la noción feuerbachiana, concepción que atenuaba y velaba las oposiciones y las luchas de clase.

De la noción de "praxis", es decir, de la idea de que el desarrollo de la producción determina el de la sociedad, y por tal motivo el curso de la historia, Marx deducía una concepción materialista, dialéctica e histórica del mundo, que él precisó y profundizó con una doble superación de Hegel y de Feuerbach.

#### CRÍTICA DE FEUERBACH Y DE HEGEL

Luego de partir, en su crítica de la economía política y del sistema capitalista, de la concepción hegeliana del hombre, Marx critica a Hegel apoyándose en la noción de "praxis", que dedujo de su análisis de ese sistema. En su crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, realizada en 1843, ya había denunciado el carácter idealista de la misma, pero no procedió, como lo hace en los *Manuscritos económico-filosóficos*, a realizar una crítica general y fundamental del idealismo hegeliano.<sup>176</sup>

Hace derivar esa crítica de una crítica de los Jóvenes Hegelianos, quienes excepto Feuerbach, dice, no lograron desprenderse de la filosofía de Hegel, por no

<sup>176</sup> Cf. C. Marx, *El Capital*, ed. Cartago, B. Aires, 1956, Palabras finales de la segunda edición alemana, pág. 15. "Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método hegeliano, sino que es, en todo y por todo, su reverso. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que él convierte, incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre. Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana [...] El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y conciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida, vuelta del revés. No hay más que darla, mejor dicho enderezarla, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional."

haber procedido a una crítica de su dialéctica.<sup>177</sup> Se contentaron, en efecto, con aislar ciertos elementos de esa filosofía para conformar con ellos la base de sus doctrinas.

Así es como D. F. Strauss hizo de la "sustancia", es decir, de la naturaleza considerada en forma abstracta, el principio de su filosofía, mientras que B. Bauer basó la suya en la "Conciencia de sí", o sea, en el hombre reducido a la abstracción.<sup>178</sup>

Incapaz de superar el idealismo hegeliano, B. Bauer lo llevó hasta la caricatura, remplazando la Idea hegeliana, que unía en sí el sujeto y el objeto, por la conciencia universal, que se opone incesantemente al mundo, a la "sustancia", que sólo es su expresión imperfecta y que ésta ha de abolir a medida que la crea. En realidad, Bauer reduce esa oposición entre la conciencia universal y el mundo a la oposición entre la crítica pura, encarnación de la conciencia universal, y el pueblo, la "masa", y reduce a esa oposición todo el desarrollo de la historia.<sup>179</sup>

Entre los Jóvenes Hegelianos, Feuerbach fue el único que superó la filosofía hegeliana, y con ella toda la filosofía idealista, asumiendo una posición crítica frente a ella.<sup>180</sup>

Dado que, tanto en su crítica de Hegel como en la elaboración de su nueva concepción del mundo, Marx se basa en gran medida en los principios fundamentales de la filosofía de Feuerbach, de la cual hace el mayor elogio, es necesario exponer someramente los rasgos generales de esa filosofía para ver en qué medida Marx se inspira en ella y en qué medida ya la supera.<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., págs. 11, 12.

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, págs. 147, 148.

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, pág. 148. "Pero aun ahora, ahora que Feuerbach, tanto en sus *Tesis* como en sus *Anecdota*, y, en detalle, en su *Filosofía del futuro*, ha demolido en principio las viejas dialéctica y filosofía; ahora que en esa crítica [de B. Bauer, A. C.], por otra parte incapaz de realizar esto, lo ha visto realizado de igual modo, y se proclamó Crítica pura, resuelta y absoluta, que ha entrado a la claridad con ella misma; ahora que la crítica, en su soberbia espiritual, redujo todo el proceso de la historia a la relación del mundo con ella misma (el resto del mundo, en contraste con ella, cae en la categoría de las 'masas') y resuelto todas las antítesis dogmáticas de su propia sabiduría y la estupidez del mundo; ahora que cada día y cada hora ha demostrado su propia excelencia contra la tontería de las masas; ahora, finalmente, que ha proclamado el *Juicio Final* crítico anunciando que se aproxima el momento en que toda la humanidad expirante se reunirá ante ella para ser clasificada en grupos, recibiendo cada multitud particular su *testimonium pauperatis* ahora que ha dado a conocer en letra de molde su superioridad ante los sentimientos humanos y ante el mundo —sobre el cual reina en un trono de sublime soledad— dejando salir de vez en cuando de sus labios sarcásticos la sonora risa de las deidades del Olimpo —aun ahora, después de todas estas fantasías deliciosas de idealismo moribundo so capa de crítica (es decir, los Jóvenes Hegelianos)—, aun ahora no ha expresado la sospecha de que el tiempo estaba maduro para arreglar cuentas críticas con la madre de los Jóvenes Hegelianos —la dialéctica hegeliana— así como con la dialéctica de Feuerbach.

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, págs. 11, 148, 149.

<sup>181</sup> No se puede hablar, en forma general, de las relaciones entre Marx y Feuerbach, porque la actitud del primero respecto del segundo cambió mucho en el curso de la evolución de su pensamiento. Al comienzo aprecia sobre todo en Feuerbach su refutación de la religión sobre la base del materialismo (*Manuscritos*, ed. cit., pág. 179). Cuando, luego de la supresión de la *Gaceta renana*, se le plantea el problema de las relaciones entre el Estado y la sociedad, y cuando trata de resolver este problema con una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, parte, en ésta, de la crítica hecha por Feuerbach de la filosofía idealista y de su concepción de la alienación, al tiempo que le reprocha no haber aplicado su teoría al estudio de los problemas políticos y sociales (cf. *Mega*, I, t. 12, pág. 308).

Pensador burgués progresista, Feuerbach había desarrollado la crítica antirreligiosa de las filosofías del siglo XVIII y extendido esa crítica a la filosofía idealista. Ésta, decía, descansa, como la religión, en una inversión del sujeto y del atributo, que hace de la Idea un ser divino y del hombre su creación, y por lo tanto engendra, como la religión, la alienación del hombre.

Al contrario de la filosofía idealista, Feuerbach consideraba que el espíritu no es el elemento creador, sino el producto del hombre, y que el hombre concreto, concebido en sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres, constituye el principio de toda filosofía verdadera. Invertía así la relación idealista entre el ser y la conciencia, hacía del ser el sujeto y de la conciencia el atributo, y oponía a la filosofía idealista una concepción materialista del mundo.

Al permanecer apegado al régimen capitalista, al sistema de la propiedad privada, Feuerbach no podía superar los límites y el horizonte del pensamiento burgués, y no llegaba a reemplazar el idealismo por un materialismo consecuente, que respondiera a las exigencias del pensamiento revolucionario. De ahí las limitaciones y los defectos de su materialismo, que provienen esencialmente del hecho de que concebía las relaciones humanas, no como relaciones sociales determinadas por las luchas de clase, sino como relaciones generales del hombre con la naturaleza y con los otros hombres, considerados desde un ángulo socialmente indiferenciado.

Destacaba bien el carácter concreto del hombre, de la naturaleza y de las relaciones humanas, pero como no consideraba la vida humana desde el punto de vista de la "praxis", de la actividad revolucionaria que transforma al hombre al mismo tiempo que la naturaleza, se veía llevado a ver en el hombre un ser sensible y contemplativo, y en la naturaleza un objeto, no de acción, sino de contemplación.

Su posición burguesa, antirrevolucionaria, explica al mismo tiempo que su concepción del hombre y la naturaleza, el carácter de su materialismo, que no siendo ni dialéctico ni histórico, sigue siendo idealista en todo lo que se refiere a las cuestiones sociales.

La apropiación teórica y práctica del mundo por el hombre le parece depender de dos puntos de vista diferentes. Considera la posición teórica del hombre frente a su objeto como la actitud que responde a su verdadera naturaleza, y por ello mismo condena la posición práctica, determinada por la preocupación de satisfacer necesidades materiales, que no permite asumir, frente a los objetos, una actitud desinteresada. Al rechazar así la "praxis", en la cual el hombre, actuando en forma utilitaria, no puede apropiarse verdaderamente de los objetos, cuya esencia no penetra, y desconociendo su papel en el desarrollo de la historia, Feuerbach llega a trasponer los problemas sociales en un plano idealista y a darles una solución utópica, bajo la forma de un "humanismo" que refleja las tendencias moralizadoras del siglo XVIII.

Esa solución utópica de los problemas sociales se manifiesta en particular en su concepción del problema, primordial en su opinión, de la religión y de la alienación que ella engendra. Partiendo de la concepción idealista de una vida

---

Carta de Marx a A. Ruge, 13 de marzo de 1843). Una vez comunista, supera definitivamente a Feuerbach con la elaboración del materialismo dialéctico e histórico, del que hace una primera exposición en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

humana conforme a la "verdadera" naturaleza del hombre, piensa que la realización de esa vida se ha hecho imposible en la sociedad presente, a consecuencia de la alienación de la esencia humana. Como no ve los verdaderos motivos de la alienación, ni la verdadera naturaleza de ésta, la reduce a la alienación religiosa y, considerándola fuera de las relaciones sociales, piensa que puede ser abolida por la vía espiritual, por la educación de los hombres.

Al eliminar la "praxis", la acción revolucionaria, Feuerbach concluye en una concepción del mundo que, como no es dialéctica ni histórica, no presenta germen alguno de desarrollo y de progreso, limitándose éste al postulado de que el hombre debe realizar su esencia humana. El hombre y la naturaleza constituyen para él dos elementos diferentes, pero como no existe entre ellos relación dialéctica, sus relaciones no dan lugar a un progreso verdadero, y vemos perderse en él todos los elementos fecundos de la filosofía y de la dialéctica hegelianas.

Ello conduciría a Marx a alejarse cada vez más de Feuerbach en la elaboración de su nueva concepción del mundo.

Intérprete de las aspiraciones del proletariado revolucionario, lo que importaba a Marx no era sólo la transformación de la conciencia humana, sino, ante todo, la abolición de la sociedad capitalista, causa de la deshumanización de los hombres, y en particular de los proletarios. Al poner así en el primer plano la acción revolucionaria, rechaza la concepción feuerbachiana del hombre considerado como un ser contemplativo, socialmente indiferenciado; ve en él un ser social que pertenece a una clase definida, y cuya vida está determinada por el conjunto de las relaciones económicas y sociales. Por ello se dedica, no tanto a estudiar la esencia general del hombre, como las leyes del desarrollo social, y ve ya que está determinado por el desarrollo de la producción.

Por tal motivo, el humanismo moralizador de Feuerbach es remplazado en él por una concepción nueva del movimiento de la historia, en el curso del cual el hombre realiza su ser. Esto da al problema de la alienación un sentido y un alcance nuevos. En efecto, en Marx la alienación aparece como un fenómeno esencialmente social, cuya abolición exige una transformación profunda de la sociedad. Por lo demás, Marx no considera —contrariamente a Feuerbach— la exteriorización de la esencia humana sólo en la forma de la alienación; ve principalmente en ella la materialización de las fuerzas creadoras del hombre, y por esa razón le atribuye un carácter positivo, puesto que dicha materialización sólo adquiere la forma de alienación en circunstancias históricas determinadas.

Aunque ya se distingue profundamente de Feuerbach, Marx todavía no somete la filosofía de éste a una crítica tan honda como lo hizo con la de Hegel. Ello se debe a que, en ese estadio del desarrollo de su pensamiento, se apoyaba aún, en parte, en los elementos fundamentales de la filosofía de Feuerbach, por quien todavía sentía el mayor aprecio,<sup>182</sup> y a que apenas elaboraba los principios de una

<sup>182</sup> Cf. Carta de Marx a L. Feuerbach del 11 de agosto de 1844, publicada en *Problemas del Priedens und des Sozialismus*, Berlín, 1953, fascículo 2, pág. 9: "Me alegra hallar la oportunidad de expresarle toda mi estima y también —permítame la palabra— todo el afecto que siento por usted. Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe* tienen, a pesar de su tamaño reducido, más peso que toda la literatura alemana actual. Usted ha brindado en estos dos escritos —no sé si con intención— una base filosófica al socialismo, y los comunistas los interpretaron en seguida en ese sentido. Al plantear, en principio, la unión del hombre con los demás hombres, basada en su diferenciación; al hacer descender del cielo a la tierra el concepto de especie humana despojado de toda abstracción, ¿no ha ex-

filosofía nueva que le permitiría superar de manera definitiva la doctrina feuerbachiana. Sólo algunos meses más tarde, luego de establecer los principios fundamentales del materialismo dialéctico e histórico, comprendió con claridad la diferencia profunda que separaba sus concepciones, y expuso esa diferencia, en forma lapidaria, en sus once tesis sobre Feuerbach.

En los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx señala que el defecto capital de Feuerbach proviene del hecho de que rechazó la dialéctica de Hegel sin ver que éste había sido el primero en demostrar, de una manera, es verdad, todavía especulativa y abstracta, que el desarrollo dialéctico es la forma que adopta todo movimiento real.<sup>183</sup>

En cambio le reconoce el mérito de haber asumido una actitud crítica frente a la filosofía hegeliana y superado la filosofía idealista demostrando que el fundamento de esa filosofía no es el hombre concreto, sino la abstracción de éste, el Espíritu, que desempeña en ella el mismo papel que Dios en la religión, y que es, como Dios, producto de la alienación humana.<sup>184</sup> Le reconoce, asimismo, el mérito de haber opuesto a la falsa noción hegeliana de un positivo que sólo es el resultado ilusorio de la negación de la negación, la concepción de un positivo que, al descansar en la certidumbre sensible, tiene su fundamento en sí mismo.<sup>185</sup>

Con su inversión de la filosofía idealista, Feuerbach abrió el camino al verdadero materialismo y a la ciencia auténtica, haciendo del hombre, concebido en sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres, el fundamento de la filosofía.<sup>186</sup>

Inspirándose en la crítica feuerbachiana de la filosofía idealista, y basándose en la concepción de la "praxis", que deducía de su análisis del desarrollo económico y social, Marx emprende una crítica fundamental de la filosofía y de la dialéctica de Hegel, que le permite precisar su nueva concepción del mundo. Como desarrolla ésta por oposición a la filosofía de Hegel, parece necesario exponer brevemente los rasgos generales de esa filosofía.<sup>187</sup>

---

presado usted, acaso, la esencia misma del concepto de sociedad?" Cf. *Manuscritos...*, ed. cit., págs. 11-12. "Sólo con Feuerbach comienza la crítica naturalista, humanista y positiva. Cuanto menos ruido hagan las obras de Feuerbach, más certero, profundo, amplio y duradero es su efecto. Ellas son las únicas que contienen una verdadera revolución teórica, desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel." Cf. *ibid.*, pág. 149. "Feuerbach es el único que tiene una actitud seria, crítica, respecto de la dialéctica hegeliana, y el único que ha hecho descubrimientos auténticos en ese campo. En los hechos, es el verdadero superador de la vieja filosofía."

<sup>183</sup> Cf. *Manuscritos*, ed. cit., pág. 149.

<sup>184</sup> Cf. *ibid.*, pág. 149.

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, pág. 149.

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, pág. 149.

<sup>187</sup> No se puede, como respecto de Feuerbach, considerar en forma general las relaciones entre Marx y Hegel, porque la posición del primero frente al segundo varió mucho igualmente en el curso del desarrollo de su pensamiento. Antes de su participación en el movimiento Joven Hegeliano, aprecia en la filosofía de Hegel su carácter realista, que opone a la filosofía romántica. Luego de convertido en Joven Hegeliano, toma de Hegel principalmente su concepción del Estado, que regula, como encarnación del Espíritu del Mundo, la marcha de la sociedad y el curso de la historia; por ello la obra capital de Hegel es, entonces, para él, la Filosofía del Derecho. Frente a la incesante agravación de la política reaccionaria del Estado prusiano, Marx deja de creer en el carácter racional del Estado y en su papel regulador del desarrollo social. Se orienta hacia un democratismo social, y precisa sus nuevas concepciones con una crítica de la Filosofía del Derecho de

Hegel había resuelto en un plano idealista el problema esencial, que se planteaba a fines del siglo XVIII, del paso de una concepción dualista del mundo, que oponía el espíritu a la materia, el hombre a la naturaleza, a una concepción orgánica, considerando la historia como el proceso de autocreación del hombre. En la elaboración de esa nueva concepción del mundo, Hegel tomó de los economistas ingleses, en particular de Adam Smith, la noción de que el trabajo desempeña, como elemento creador de las riquezas, un papel determinante en la formación y evolución de las sociedades. Ampliando esa concepción, extrajo la idea de que la actividad humana constituye el elemento revolucionario que determina, por la transformación del hombre y de la naturaleza, el curso de la historia.

Reduce ésta a un proceso de autocreación del hombre por transformación de la naturaleza, y muestra que ésta, al convertirse progresivamente en la obra del hombre, deja de ser para él algo exterior y extraño, y que así se realiza gradualmente una unión profunda del hombre y de la naturaleza, del sujeto y del objeto.

Debido al estado atrasado de Alemania, y al insuficiente desarrollo de las ciencias naturales y sociales, Hegel se vio llevado a dar a esa concepción un carácter idealista, espiritualizando el hombre y la naturaleza.

Bajo la influencia de sus estudios históricos y económicos, se esforzó, sin embargo, por vincular el proceso de autocreación del hombre, así espiritualizado, a su desarrollo real, tal como se realiza en la historia. Este ensayo de ligar el desarrollo espiritual al desarrollo histórico concreto explica el papel fundamental que desempeñan, en su filosofía, los conceptos concretos, considerados, efectivamente, como conteniendo lo esencial de lo real.

La reducción del conjunto de lo real, convirtiendo la vida del hombre y la de la naturaleza en conceptos concretos, lo que constituye el rasgo característico de su filosofía, era determinada por el hecho de que Hegel no podía explicar el desarrollo de la realidad concreta reduciéndola a conceptos abstractos, y de que ese desarrollo se hacía explicable, desde el momento en que ésta era reducida a conceptos concretos.

Esta reducción de la realidad a conceptos concretos explica el carácter a la vez lógico e histórico de la filosofía de Hegel. Sin embargo, como para el filósofo idealista no puede existir realidad verdadera fuera del Espíritu, en Hegel el mundo no tiene existencia real en sí, no es más que la exteriorización del Espíritu, que, al adquirir progresivamente conciencia de que el mundo es obra suya, reencuentra su esencia en él.

El proceso de autocreación del hombre se convierte así, en la filosofía de Hegel, en el del desarrollo del Espíritu. Al estar reducido el hombre a la conciencia, y

---

Hegel. Muestra, mediante una aplicación de la doctrina de Feuerbach, que Hegel invierte las relaciones entre el sujeto y el atributo, y hace del Estado el elemento regulador de la sociedad, cuando en realidad ha sido creado por ella. Ello se percibe en el ejemplo de la sociedad burguesa, en la cual el hombre no puede realizar su ser y que engendra, por oposición a ella, el Estado político en el que el hombre hace, en forma ilusoria, una vida colectiva conforme a su esencia. Una vez comunista, y al adquirir conciencia de que el desarrollo económico determina el desarrollo político y social, Marx se inspiró, no en la "Filosofía del Derecho" de Hegel, sino en la *Fenomenología del espíritu*, y criticó, ayudado por la concepción hegeliana de la autocreación del hombre, la economía política y el sistema capitalista, a la vez que reprochaba a Hegel haber idealizado y mistificado ese proceso de autocreación.

la naturaleza al objeto de la conciencia, las relaciones entre el hombre y la naturaleza se reducen a las que se establecen entre la conciencia y su objeto.

El proceso de autocreación del hombre, reducido al desarrollo de las relaciones entre la conciencia y su objeto, constituye el tema central de la obra fundamental de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, en la que describe las transformaciones que se operan en el Espíritu en el curso de su desarrollo.

El Espíritu, al principio, bajo la forma de conciencia sensible, no se distingue de la realidad concreta inmediata. Al desprenderse de ésta y al oponerse a ella, adquiere la forma de Conciencia de sí. Supera, en fin, ese estadio de su desarrollo cuando comprende que la realidad objetiva no tiene existencia verdadera fuera de él y que él constituye su esencia. Se transforma, entonces, en Espíritu absoluto, que, al considerar las determinaciones objetivas como aspectos, como momentos de sí mismo, y comprender que se confunde con su objeto, se convierte en sujeto-objeto.

A este análisis del desarrollo del Espíritu por la asimilación progresiva de lo real, que no es sino la expresión idealizada de la conquista de la naturaleza por el hombre en el curso de la historia, se sigue, en la Lógica, la descripción del desarrollo dialéctico de los conceptos hasta la Idea absoluta, la cual se convierte, como sujeto-objeto, en creadora de lo real. Después de exteriorizarse en la naturaleza, que constituye su negación, la Idea absoluta adquiere progresivamente conciencia de sí misma en el curso de su desarrollo en la historia; el resultado de ésta es la Filosofía del Espíritu, que señala el retorno a sí misma de la Idea absoluta, enriquecida por la toma de conciencia de todo lo que encerraba en potencia.

El desarrollo del Espíritu a través del reconocimiento de éste en su objeto, al que Hegel reduce el proceso de autocreación del hombre, exige que el Espíritu no esté alienado, que no se vuelva extraño a sí mismo en el objeto. Esto se realiza en la filosofía de Hegel, porque al espiritualizarse y reducirse el objeto a un concepto, el Espíritu se reconcilia necesariamente en él.

Hegel aplica las condiciones del desarrollo del Espíritu al desarrollo del hombre en la sociedad, y piensa que, así como el Espíritu no debe alienarse en su objeto, el hombre no debe alienarse en el producto de su trabajo. Estima que eso es lo que sucede en la sociedad burguesa, en la cual el hombre, a quien sólo considera en calidad de propietario, no puede alienarse en el producto de su actividad, que por definición le pertenece. El hombre, como personalidad, dice, está movido por el deseo de apropiarse de los objetos de su actividad. Esta apropiación, excluyendo toda apropiación por otros, tiene necesariamente el carácter de propiedad privada; de ahí la justificación por Hegel de la sociedad burguesa basada en ella.

El estudio de la economía política le hizo entrever los efectos inhumanos del régimen capitalista, y comprendió que con el desarrollo de la industria, la riqueza de las clases poseedoras aumentaba al tiempo que se agravaba la miseria de la clase obrera. De esa comprobación no concluía, sin embargo, en una condena del sistema capitalista, en el cual, por el contrario, veía un modo racional de desarrollo económico y social.

Dejaba fuera de sus consideraciones las crisis y las luchas de clases, y pensaba que los efectos de la competencia entre los propietarios debían paliarse con la intervención del Estado, que, como representante del interés general, tiene por misión regular el desarrollo racional de la sociedad.

Al mistificar la lucha de clases, reducía la oposición entre la burguesía y el proletariado a la diferente actitud del amo y del servidor frente al trabajo y a su producto. Como el servidor objetiva su ser con el trabajo al modelar la materia, Hegel juzgaba superior su modo de vida al del amo, quien, al conformarse con gozar del producto del trabajo sin participar en la producción, es inferior, en el plano humano, al servidor, aunque éste le esté subordinado.<sup>188</sup>

Esta mistificación del problema social, transformado en el proceso psicológico de una toma de conciencia, por el hombre, de su ser a través del trabajo, que paradójicamente hacía del servidor el verdadero poseedor del objeto producido, no impedía a Hegel comprender que, debido a la oposición entre ricos y pobres, se iba creando una clase revolucionaria que amenazaba a la sociedad. Sin embargo, lejos de pensar en resolver el problema social con la supresión de la miseria, Hegel sólo pensaba en la forma en que la sociedad y el Estado podrían ser protegidos contra el ascenso de esa clase revolucionaria, que él llamaba "populacho" debido a su espíritu rebelde.

A pesar de su carácter idealista y mistificador, la filosofía de Hegel ofrecía a Marx importantes elementos para la elaboración de su doctrina, en particular la concepción del desarrollo dialéctico de lo real y de la autocreación del hombre por su trabajo. No podía, sin embargo, utilizar esos elementos sino después de haberlos desmistificado mediante una profunda crítica de esa filosofía. Dicha crítica se refiere esencialmente:

a) a la reducción del hombre, de la naturaleza y de sus relaciones a la conciencia, al objeto de la conciencia y a las relaciones que se establecen entre ésta y su objeto.

b) a la mistificación de la actividad humana así espiritualizada, que permite a Hegel reducir la historia a un desarrollo del pensamiento.

c) a la mistificación de la dialéctica, transformada en una dialéctica idealista y en un encadenamiento de conceptos.

En esa crítica, que se refiere en esencia a la *Fenomenología del espíritu*,<sup>189</sup> Marx reconoce primero a Hegel el gran mérito de haber demostrado que el hombre se crea a sí mismo con la materialización de su ser y con la supresión del carácter extraño, alienado, que adopta en el primer momento esa materialización, y de haber proporcionado así, bajo un aspecto mistificador, los elementos de una verdadera crítica de la sociedad.<sup>190</sup>

Al concebir el trabajo como la esencia del hombre, Hegel se colocó en el plano de los economistas modernos, pero, como éstos, cometió el error de no con-

<sup>188</sup> Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Stuttgart, 1927, págs. 148-158.

<sup>189</sup> Cf. *Manuscritos...*, ed. cit., pág. 151. "Hay que comenzar con la *Fenomenología del espíritu*, el verdadero punto de partida y el misterio de la filosofía de Hegel." Cf. *ibid.*, pág. 151. Resumen de la *Fenomenología del espíritu* hecho por Marx.

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, págs. 155-156.

"Lo más destacado en la *Fenomenología* de Hegel y su conclusión final —esto es, la dialéctica de la negación como principio de movimiento y generación— es que primero él concibe como autogénesis del hombre en cuanto a proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como alienación y como superación de esta alienación; que aprehende de este modo la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo —verdadero, pues es el hombre real— como resultado del propio trabajo del hombre. La orientación real, activa, del hombre hacia sí mismo como ser esencial, o su manifestación como verdadero ser esencial (es decir, como ser humano) es sólo posible si realmente saca de sí todas las potencias suyas en cuanto a hombre esencial...; es sólo posible si el hombre trata estas



siderar más que su aspecto positivo y descuidar el aspecto negativo del trabajo alienado, que él suprime con la espiritualización de la actividad humana en la que el hombre no puede alienarse.<sup>191</sup>

Debido a la espiritualización del hombre, de la naturaleza y de la actividad humana, el desarrollo del hombre se transforma en un desarrollo del espíritu y la historia en un desarrollo de conceptos.<sup>192</sup>

Esa reducción de la historia al desarrollo del pensamiento es lo que caracteriza la filosofía hegeliana. Constituye una Lógica que, luego de mostrar la formación del espíritu especulativo, expone cómo se realiza ese espíritu exteriorizándose en la naturaleza y en la historia humana; termina en el saber absoluto, en el cual el Espíritu, al adquirir plena conciencia de sí, lleva una existencia conforme a su esencia.<sup>193</sup>

En la Lógica, que Marx califica de dinero del Espíritu, es decir, de elemento en el cual toda realidad se determina y pierde, como en el dinero, su ser particular y su significación particular, transformándose en abstracción, el único elemento positivo es el pensamiento que hace abstracción de todo elemento real.<sup>194</sup>

Al transformarse el mundo en un mundo del pensamiento, la exteriorización de las fuerzas vitales del hombre, la materialización de su ser, es decir, el con-

fuerzas genéricas como objetos; y esto, para comenzar, es sólo posible en forma de enajenación."

"La *Fenomenología* es, pues, una crítica oculta: todavía crítica oscura y para sí, y misticadora [del hombre. - A. C.] Pero en tanto que retiene con firmeza la *enajenación* del hombre, aunque el hombre aparezca sólo en forma de espíritu, están implícitos en ella todos los elementos de la crítica, ya preparados y elaborados de una manera que superan en mucho el predicamento hegeliano. La 'desgraciada conciencia', la 'honesta conciencia', la lucha entre la 'noble y la ruin conciencia', etc., estas secciones separadas contienen, pero aún en forma enajenada, los elementos críticos de esferas totales como religión, Estado, vida civil, etc."

<sup>191</sup> Cf. *ibid.*, pág. 156. "La posición de Hegel es la de la moderna economía política. Considera el trabajo como la *esencia* del hombre, como esencia del hombre en el acto de probarse a sí mismo; sólo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo."

<sup>192</sup> Cf. *ibid.*, pág. 170.

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, pág. 153. "La *Enciclopedia* de Hegel, al comenzar, como lo hace, con la Lógica, con el *pensamiento especulativo puro*, y al terminar con el *conocimiento absoluto*, con el espíritu abstracto autoconciente, autocomprendivo, filosófico o absoluto, es decir, sobrehumano, es en su totalidad nada más que la *muestra*, la autoobjetivación, de la *esencia* del espíritu filosófico, y el espíritu filosófico no es otra cosa que el espíritu enajenado que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, comprendiéndose a sí mismo en forma abstracta. La Lógica (en *moneda corriente* del espíritu, el *valor especulativo* o *pensado* del hombre y la naturaleza, su esencia alcanzada, totalmente indiferente a toda determinación real, y por lo tanto no real) es el *pensamiento alienado*, y por lo tanto *pensamiento* que abstrae de la naturaleza y del hombre real: *pensamiento abstracto*. La *exterioridad* de este *pensamiento abstracto*... naturaleza, como lo es para este pensamiento abstracto. La naturaleza es exterior a él —su ser perdido—, pero como pensamiento abstracto alienado. Finalmente el *Espíritu*, ese pensamiento que retorna a su propio punto de partida, el pensamiento que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico y religioso no es válido por sí mismo, hasta que finalmente se encuentra a sí mismo como *saber absoluto* en el desde aquí absoluto, es decir, espíritu abstracto, y recibe así su armazón conciente en un modo de ser que le corresponde."

<sup>194</sup> Cf. *ibid.*, pág. 153. "Cuando, por ejemplo, la riqueza, el poder del Estado, etc., son entendidos por Hegel como entidades enajenadas del ser humano, esto sólo ocurre en su forma de pensamientos... Son entidades ideales y, por consiguiente, sólo enajenación del pensamiento filosófico puro, es decir, abstracto."

junto de la actividad práctica del hombre se opera bajo la forma y en el marco del pensamiento. Debido a ello, la historia del mundo se reduce a la del pensamiento,<sup>196</sup> lo que explica que Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, no describa la autocreación del hombre real, sino la del espíritu, cuyo resultado es la Idea absoluta, que como sujeto-objeto se convierte en creadora del mundo.

En ese mundo del pensamiento, en el cual la actividad del hombre se ejerce en forma de actividad espiritual, el hombre, como sujeto pensante, es reducido a la Conciencia de sí, la Naturaleza al objeto de la conciencia y las relaciones entre el hombre y la naturaleza a las relaciones que se establecen entre la conciencia de sí y su objeto.<sup>196</sup>

De esta reducción del desarrollo del hombre y de la naturaleza al del pensamiento, resulta que en Hegel la autocreación del hombre reside, no en la materialización efectiva de su ser por el trabajo, sino en el hecho de que la conciencia de sí se realiza por oposición a su ser abstracto, asumiendo, pero sólo en apariencia, la forma de realidad sensible.

Esa transformación de la materialización efectiva del ser humano en una exteriorización del pensamiento hace que todas las alienaciones del ser humano sólo sean alienaciones de la conciencia de sí que se operan en el pensamiento,<sup>197</sup> y que la apropiación real del mundo por el hombre se transforme en una apropiación de éste, en forma conceptual, por el espíritu.<sup>198</sup>

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, pág. 153. "Toda la historia del proceso de alienación y todo el proceso de la revocación de la alienación no es, pues, otra cosa que la historia de la producción del pensamiento abstracto (es decir, absoluto); del pensamiento lógico, especulativo."

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, págs. 153-154. "La enajenación, que forma, pues, el verdadero interés de esta alienación y de la eliminación de esta alienación, la oposición de *en-sí* y *para-sí*, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto; es decir, es la oposición dentro del pensamiento mismo, entre el pensamiento abstracto y la realidad sensorial o sensorialidad real. Toda otra oposición y movimiento de estas oposiciones no es sino la forma exterior, la *capa*, la forma exotérica de estas oposiciones que son las que sólo importan, y que constituyen el significado de estas otras oposiciones profanas. No es el hecho de que el ser humano se *objetive a sí mismo en forma no humana*, en oposición a sí mismo, sino el hecho de que *se objetiva en distinción de y en oposición al* pensamiento abstracto, vale decir, la esencia postulada de la enajenación y la cosa que ha de ser superada."

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, págs. 154-155. "La apropiación de las potencias esenciales del hombre que se han convertido en objetos que se han vuelto extraños al hombre —en realidad, en objetos alienados—, es, entonces, en primer lugar, sólo una apropiación que ocurre en la conciencia, en el pensamiento puro, es decir, en la abstracción: es la apropiación de estos objetos como pensamientos y como movimientos del pensamiento."

"La vindicación del mundo objetivo para el hombre; por ejemplo la realización de la conciencia sensorial, no es una conciencia sensorial abstracta, sino humanamente sensorial; que la religión, la riqueza, etc., no son sino el mundo enajenado de la objetivación humana [...] aparece consecuentemente en Hegel, en esta forma: que *sentidos, religión, poder del Estado*, son entidades espirituales, porque sólo el Espíritu es la verdadera esencia del hombre y la verdadera forma del Espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La humanidad de la naturaleza, engendrada por la historia —la humanidad de los productos del hombre— aparece en forma de productos del pensamiento abstracto y, como tales, por consiguiente, fases del espíritu: entidades pensadas."

<sup>198</sup> Cf. *ibid.*, pág. 158. "Para Hegel la esencia del hombre, el hombre, equivale a la autoconciencia. Toda enajenación de la esencia humana no es, pues, sino la enajenación de la autoconciencia. La enajenación de la autoconciencia no es considerada como expresión de la verdadera enajenación del ser humano, su expresión reflejada en el reino del conocimiento y del pensamiento. En su lugar, el verdadero enajenamiento [en Hegel. — A. C....] no es otra cosa que la manifestación de la enajenación de la esencia del

Ello explica el carácter de la realidad objetiva, sensible, en Hegel. Al transformarse el hombre en conciencia de sí, y la exteriorización de su ser en exteriorización de la conciencia, y al tomar así los productos de la actividad humana la forma de conceptos, la realidad sensible se transforma en realidad espiritual y la conciencia sensible, a través de la cual el hombre entra en relación con la realidad objetiva, adquiere la forma de conciencia sensible abstracta.

Como los objetos reales y su apropiación son transformados en expresiones y en momentos del pensamiento, el resultado final del desarrollo del Espíritu es la identidad que se establece entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, identidad que halla su expresión en la Idea absoluta y en su modo de existencia y de actividad, el saber absoluto.

La abolición de la realidad objetiva en el saber absoluto provoca la supresión de toda relación del Espíritu con el mundo concreto, y por consiguiente el paso en él del comportamiento activo a uno contemplativo. El saber absoluto, en el cual el pensamiento, al no volverse ya hacia el mundo exterior, se mueve en sí mismo, señala el punto culminante de la filosofía hegeliana.<sup>199</sup>

En ese proceso de autocreación del espíritu, la materia, la materialidad del mundo, constituye para él un elemento inadecuado, incompatible con él. La recuperación por el espíritu de su ser exteriorizado sólo puede llevarse a cabo, en efecto, si esa exteriorización no se realiza en un objeto concreto, porque en tal caso su exteriorización se transformaría en alienación. El carácter objetivo, concreto, de la exteriorización del espíritu queda abolido porque el espíritu se exterioriza no en forma de objeto real, sino en la de cosa abstracta, de "coseidad", desprovista de todo contenido concreto y de todo carácter real.<sup>200</sup>

Aunque la coseidad, como objeto, aparezca como algo diferente del sujeto, de la conciencia de sí, no posee por sí misma realidad alguna, no siendo más que el otro aspecto de la conciencia de sí que se opone a ella en forma de objeto. De

---

hombre, de la *autoconciencia*. La ciencia que aborda esto se llama, por lo tanto, *fenomenología*. Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada aparece, pues, como un proceso de incorporación a la apropiación por la conciencia de sí, no siendo el hombre que toma efectivamente posesión de su ser otra cosa que la conciencia de sí que se apropia de lo real."

<sup>199</sup> Cf. *ibid.*, pág. 155. "Así como aparecen como *entidades, objetos, como entidades pensadas*, así el sujeto es siempre *conciencia o autoconciencia*; o más bien el sujeto sólo se presenta como *abstracta*, el hombre sólo como *autoconciencia*: las formas distintas de enajenación que hacen su aparición son, pues, sólo formas varias de conciencia y autoconciencia. Así como en sí la conciencia abstracta (la forma en que se concibe el objeto) es sólo un momento de diferenciación de la autoconciencia, lo que aparece como resultado del movimiento es la identidad de la autoconciencia con la conciencia —conocimiento absoluto—, el movimiento del pensamiento abstracto, que ya no se dirige hacia afuera, sino que sólo sigue dentro de sí mismo; es decir, la dialéctica del pensamiento puro es el resultado."

<sup>200</sup> Cf. *ibid.*, pág. 157. "El punto principal es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la *autoconciencia*, o que el objeto es sólo *autoconciencia objetivada*, autoconciencia como objeto [...] El problema es, pues, superar el *objeto de la conciencia*. La *objetividad* en cuanto tal es considerada como relación humana enajenada que no corresponde a la esencia del hombre, a la autoconciencia."

La *reapropiación* de la esencia objetiva del hombre, engendrada en forma de enajenación como algo alienado, no sólo tiene, pues, el sentido de anular la enajenación, sino también la *objetividad*. Es decir, el hombre es considerado como un ser no objetivo, espiritual."

ahí que la oposición entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia de sí y la coseidad, que permanece interior al pensamiento, sólo sea aparente. En lugar de ser la afirmación de la realidad particular del objeto, la coseidad no sirve más que para afirmar la realidad de la conciencia de sí que, al crearla, le concede, por un momento, el papel de un ser aparentemente objetivo e independiente de ella.<sup>201</sup>

En tanto que exteriorización de la conciencia de sí, la coseidad tiene para ésta un valor, no sólo negativo, sino también positivo, porque le brinda la prueba de que la objetividad no posee contenido real, de que el objeto que resulta de su exteriorización no es diferente de ella misma y que es ella quien constituye la esencia de lo real.<sup>202</sup>

Como el desarrollo de la conciencia de sí, es, de tal manera, un proceso puramente espiritual debido a la supresión del carácter concreto del objeto y de la reducción de la autocreación del hombre a la del Espíritu, su modo de actividad está concebido por el saber, en el cual se afirma exteriorizándose por oposición a sí misma.

Esa manera de afirmarse en su contrario explica el carácter y el papel singulares de la negación de la negación en la filosofía de Hegel.

Hegel vio con claridad que la negación de la negación, principio de la dialéctica, constituye el modo de afirmación y creación de todo ser que se desarrolla por la negación sucesiva de todas sus determinaciones, pero en él el movimiento de negación de la negación se opera en el ámbito del pensamiento, y no es más que la forma teórica y abstracta del devenir reducido al desarrollo del Espíritu.<sup>203</sup>

Por lo demás, ese movimiento ha sido falsificado, mistificado, puesto que la negación de la negación no constituye la afirmación del ser verdadero mediante la negación de su aspecto ilusorio, alienado, sino que, por el contrario, termina en la confirmación del ser alienado por la negación del ser verdadero.

Esto se opera con un modo particular de supresión, en el cual lo que es negado, abolido, es al mismo tiempo mantenido por su elevación a un nivel superior de existencia, que le permite acceder a su verdadera forma de ser. De tal modo la religión, que es negada como alienación de la conciencia humana, cuya expre-

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, págs. 159-160. "La alienación de la autoconciencia establece la coseidad [...] Pero es igualmente claro que la autoconciencia sólo puede establecer la coseidad a través de su alienación, es decir, establecer algo que en sí misma es una cosa abstracta, una cosa de abstracción y no una cosa real. Está claro, además, que la coseidad es, por consiguiente, absolutamente sin ninguna independencia, ninguna esencialidad frente a frente a la autoconciencia; que por el contrario es una simple creatura, algo postulado por la autoconciencia. Y lo que se postula, en lugar de confirmarse, no es sino una confirmación del acto de postular en el cual se concentra por un momento la energía del acto como su producto, pareciendo dar a la postulación —pero sólo por un momento— el carácter de sustancia independiente, real."

<sup>202</sup> Cf. *ibid.*, pág. 163.

<sup>203</sup> Cf. *ibid.*, págs. 150-151. "Pero como Hegel ha concebido la negación de la negación desde el punto de vista de la relación positiva inherente a ella como la verdadera y única positiva, desde el punto de vista de la negación relativa inherente a ella como el único acto verdadero y automanifestación de todo ser, ha encontrado sólo la expresión abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la historia; y este proceso histórico aún no es la auténtica historia del hombre —del hombre como sujeto dado, sino como el acto de génesis del hombre—: la historia del origen del hombre."

sión verdadera es la filosofía, queda restablecida por su elevación al plano filosófico, donde adquiere la forma de filosofía de la religión.<sup>204</sup>

Como lo que es negado por la negación es en realidad mantenido por la negación de la negación, no existe en Hegel un verdadero movimiento dialéctico, y por lo tanto tampoco auténtico progreso. Ello explica su falso positivismo, que le sirve para justificar, como pensador conservador, el orden establecido y sus instituciones.<sup>205</sup>

En ese movimiento dialéctico, en el cual se reduce el proceso de autocreación del hombre al desarrollo del espíritu abstracto, la exteriorización de las fuerzas concretas del hombre, en forma de alienación, queda reducida a la forma abstracta de la negación; la supresión de la alienación, considerada en esta forma de pura negación, despojada de todo contenido real, es una supresión puramente formal, constituida por la negación de la negación. La actividad concreta del hombre, trasladada al plano del pensamiento, se transforma así en un movimiento abstracto, en pura negatividad, concebida como actividad absoluta.<sup>206</sup>

El contenido de esa actividad puramente formal está constituido por las categorías lógicas, en las cuales se hace abstracción de toda realidad y que, desprendidas así de lo real, son indiferentes frente a éste. Esas categorías, consideradas por Hegel como los momentos esenciales del movimiento del Espíritu, no son, en realidad, más que la expresión de la alienación total del hombre, reducido al pensamiento abstracto.<sup>207</sup>

El Espíritu se reencuentra íntegramente en la objetividad transformada en momentos del pensamiento, y constituye toda la realidad; su movimiento, el desarrollo dialéctico, se desenvuelve, por ello, únicamente en la abstracción, y por lo tanto no es más que la forma abstracta del desarrollo de la historia.<sup>208</sup> El sujeto del movimiento dialéctico es la Idea absoluta, que, al incluir en ella toda la realidad, se convierte en un sujeto-objeto implicado en el eterno proceso de desarrollo. Ese desarrollo, por lo demás, es aparente, porque constituye —dado que la Idea se limita a retomar en ella lo que exterioriza— un movimiento circular, un retorno sobre sí.<sup>209</sup>

Indiferente a toda determinación, y concibiéndose a sí misma como abstracción, la Idea absoluta, que tiene conciencia de su nada, se ve llevada a adquirir

<sup>204</sup> Cf. *ibid.*, pág. 166. El hecho de que en Hegel la esencia verdadera de lo real sólo aparezca en su forma filosófica, explica que, así como la existencia verdadera de la religión está constituida por la Filosofía de la religión, la del Derecho esté constituida por la Filosofía del Derecho, la de la Naturaleza por la Filosofía de la Naturaleza y la del Hombre por la Filosofía del Espíritu. Cf. *ibid.*, pág. 1651-32.

<sup>205</sup> Cf. *ibid.*, pág. 166. "Aquí se encuentra la raíz del falso positivismo de Hegel, o de su aparente *criticismo*; esto es lo que Feuerbach designaba como la postulación, negación y restablecimiento de la religión y la teología; pero ha de ser aprehendido en términos más generales. Así, la razón se encuentra en sí misma dentro de la sinrazón como sinrazón. El hombre que ha reconocido que lleva una vida alienada en política, leyes, etc., lleva su verdadera vida humana en esta vida alienada en cuanto tal. La autoafirmación, en *contradicción* consigo misma —en contradicción tanto con el conocimiento de y con el ser esencial del objeto— es así el verdadero *conocimiento* y la verdadera *vida*. No puede haber, pues, ninguna cuestión acerca de un acto de acomodación de parte de Hegel frente a la religión, al Estado, etc., ya que esta mentira es la mentira de su principio."

<sup>206</sup> Cf. *ibid.*, pág. 171.

<sup>207</sup> Cf. *ibid.*, pág. 171.

<sup>208</sup> Cf. *ibid.*, págs. 165, 169, 170.

<sup>209</sup> Cf. *ibid.*, pág. 170.

un contenido particular; accede así a una realidad que constituye su contrario, a la Naturaleza, a la cual hasta entonces incluía en forma de abstracción, y que ahora aparece como su aspecto concreto, sensible. Ello determina, en Hegel, el pasaje de la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza, es decir, el paso de la abstracción a la contemplación.<sup>210</sup>

En lugar de tener un carácter puramente abstracto, como en la Lógica, la Naturaleza se presenta, en la Filosofía de la Naturaleza, como la forma sensible de la Idea. Los seres que el filósofo especulativo pensaba habían sido engendrados por la pura abstracción, se le presentan ahora en forma de determinaciones de la Naturaleza. De este modo, al hacerle ver las abstracciones de la Lógica en una forma sensible, la Naturaleza constituye para él una confirmación de ésta.

Como para la filosofía especulativa la Naturaleza no tiene sentido como manifestación del Espíritu, el carácter objetivo que le es propio, y que es la negación del Espíritu, constituye para ella un defecto irremediable. Por ser el Espíritu la esencia del Mundo, la Naturaleza, considerada en sí misma, fuera de él, no tiene realidad verdadera y queda abolida como tal.<sup>211</sup>

El dominio verdadero, la auténtica manifestación del Espíritu, es la historia humana. Con la superación de la Naturaleza y el acceso del Espíritu a la conciencia de sí, por el desenvolvimiento de la Historia, comienza el reino del saber absoluto, la dialéctica del pensamiento puro.<sup>212</sup>

#### EL MATERIALISMO DIALÉCTICO E HISTÓRICO

A esta concepción idealista del mundo, Marx opone una concepción materialista, que elabora desde el punto de vista de los intereses de clase del proletariado, los cuales exigen, no sólo una transformación del mundo en el plano espiritual, por la comprensión de su racionalidad y de sus leyes, sino el cambio radical de las relaciones económicas y sociales.

Con la espiritualización del hombre y de la naturaleza, Hegel mistificó, al mismo tiempo que su carácter real, su unión orgánica, y por ello no superó efectivamente el dualismo que opone el sujeto al objeto, el pensamiento al ser, la teoría a la práctica. Al mistificar el movimiento dialéctico, reduciéndolo al de los conceptos, Hegel tampoco logró dar una explicación real de la historia, transformada en una historia del Espíritu, en una mitología de las ideas.

Como Hegel, Marx concibe el desarrollo del hombre, considerado en sus relaciones con la naturaleza, como un proceso de autocreación de carácter dialéctico e histórico, pero, contrariamente a Hegel, ve en él un proceso concreto, material, engendrado por la actividad práctica, por el trabajo del hombre.

El fundamento de esta concepción es la idea feuerbachiana de que la naturaleza y el hombre constituyen realidades objetivas, pero, a diferencia de Feuerbach, Marx los considera en las relaciones dialécticas que se establecen entre ellos por la actividad humana.

<sup>210</sup> Cf. *ibid.*, pág. 173.

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*, págs. 174, 177.

<sup>212</sup> Cf. *ibid.*, pág. 177. En una carta a F. Engels del 14 de enero de 1858 (cf. C. Marx, F. Engels, *Correspondencia*, ed. cit., pág. 75), Marx le manifestaba su intención de emprender un análisis de la Lógica de Hegel para mostrar su carácter racional, disimulado bajo su aspecto mistificador, pero nunca realizó ese proyecto.

De esta concepción del hombre, de la naturaleza y de la actividad práctica, concebida como instrumento de autocreación del hombre, deduce Marx su concepción materialista, dialéctica e histórica del mundo.

Rechaza la humanización hegeliana del hombre por la vía especulativa, a través del pensamiento, y la dialéctica espiritualista, que, al dejar subsistir en los hechos las alienaciones que pretende abolir, no llega a ninguna transformación real del mundo, y las remplace por la humanización real del hombre mediante la actividad práctica, el trabajo, y por una dialéctica materialista que muestra cómo el hombre realiza efectivamente su ser transformando la naturaleza.

Si consideramos al hombre y la naturaleza en su realidad concreta, dice, y si planteamos como sujeto de la actividad humana, no esa abstracción del hombre que es la conciencia de sí, sino el hombre real, concreto, provisto de fuerzas materiales, y como objeto de su actividad la naturaleza sensible, no tendremos ya que habérnoslas con un sujeto abstracto cuyo producto está necesariamente constituido por abstracciones, sino con un sujeto real, con la subjetividad de las fuerzas concretas del hombre, cuyo producto está constituido por objetos concretos, exteriores a él, que son los elementos esenciales de su vida.

El hombre actúa en forma concreta porque por naturaleza es un ser concreto, y el carácter concreto de su actividad no hace más que confirmar su naturaleza.<sup>212</sup> El hombre se afirma como tal debido al carácter concreto de su actividad. En efecto, sólo en la medida en que es un ser concreto, sensible, tiene fuera de él objetos concretos que son a la vez elementos determinantes de su actividad y productos de ésta, y él mismo es, para los otros hombres, un objeto sensible, un ser real. Ello es, por lo demás, la condición general de la existencia de todos los seres de la naturaleza. Así, el sol es para la planta un objeto indispensable, porque es la fuente de su vida, lo mismo que la planta es para el sol un objeto igualmente indispensable como manifestación de su fuerza creadora.<sup>214</sup>

Ser un sujeto concreto, tener objetos exteriores a sí y ser, al mismo tiempo, objeto para otros: tales son las condiciones de la realización del hombre a través de la objetivación de su ser.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> Cf. *ibid.*, pág. 159. "La alienación de la autoconciencia establece la 'coseidad' [...] Y puesto que el sujeto no es el verdadero hombre [...] sino sólo la abstracción del hombre, la autoconciencia, la coseidad, no puede ser sino la autoconciencia alienada. Es de esperar que un ser vivo, natural equipado y dotado de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales [...] plantea, con su autoalienación debe conducir al establecimiento de un mundo real objetivo, pero un mundo en forma de exterioridad, es decir, un mundo que no pertenece a su propio ser esencial, y un mundo agobiador. En esto no hay nada incomprensible o misterioso; más bien misterioso si fuera de otra manera."

<sup>214</sup> Cf. *ibid.*, págs. 160-161. "Cuando el hombre real, corporal, el hombre con sus pies firmemente asentados sobre el suelo, el hombre que inhala y exhala todas las fuerzas de la naturaleza, establece sus potencias esenciales reales, objetivas, como objetos alienados por su exteriorización, no es el acto de postular lo que constituye el sujeto en este proceso: es la subjetividad de las potencias esenciales objetivas, cuya acción, por consiguiente, debe ser también algo objetivo. Un ser objetivo actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiera en la propia naturaleza de su ser. Crea o establece sólo objetos, porque es establecido por objetos: porque en el fondo él es naturaleza. En el acto de establecer, por lo tanto, este ser objetivo no cae de su estado de 'actividad pura' a la creación del objeto: por el contrario, su producto objetivo sólo confirma su actividad objetiva, estableciendo su actividad como la de un ser objetivo, natural."

<sup>215</sup> Cf. *ibid.*, pág. 161. Cf. *ibid.*, pág. 73. "La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, en cuanto no es ella el cuerpo humano. El hombre vive de la naturaleza; sigui-

En su exposición del proceso de autocreación del hombre, Marx parte de un análisis de su modo de actividad comparado al del animal.

El hombre es, como el animal, un ser natural que lleva al principio una existencia limitada y dolorosa, porque los objetos de su necesidad y de sus deseos se le presentan como objetos independientes y extraños.<sup>216</sup>

Esa limitación y ese sufrimiento desempeñan, por lo demás, un papel esencial en el desarrollo de la vida del hombre, porque son para él estimulantes que lo incitan a desarrollar las capacidades y las fuerzas que le permiten transformar la naturaleza para adaptarla a sus necesidades.<sup>217</sup>

A diferencia del animal, el hombre no es, en efecto, sólo un ser natural; es un ser natural humano, capaz de utilizar todas sus facultades para realizar sus fines por medio de una actividad conciente y libre. De ello resulta la significación diferente que tiene la naturaleza para el animal y para el hombre, y la diferencia fundamental de su actitud y de su comportamiento frente a ella.

Desprovisto de razón, el animal no es conciente de lo que lo diferencia de su ambiente ni de las modificaciones que le aporta. Se confunde con su actividad instintiva, preadaptada a su modo particular de existencia, y a través de ella, se integra, en forma inmediata a la naturaleza, que es incapaz de transformar. Aun cuando puede construir una habitación, como el pájaro, la hormiga, la abeja, el castor, permanece sujeto a un solo modo de actividad. Sólo produce un número limitado de objetos, conforme a las necesidades de la especie a que pertenece, y lo hace de una manera siempre uniforme, bajo la influencia de la necesidad y con la perspectiva de su utilización inmediata.<sup>218</sup>

Muy diferente es el comportamiento del hombre, quien, al subordinar su actividad a su razón y a su voluntad, crea, con la transformación de la naturaleza, un mundo que es el suyo. Como el animal, el hombre vive de los productos de la naturaleza, pero contrariamente al animal, que en forma inmediata encuentra en la naturaleza todo lo que necesita para vivir, el hombre la transforma para adaptarla a sus necesidades. Al producir así su propia vida con su actividad conciente, que le permite realizar su ser, modifica al mismo tiempo, cada vez más profundamente, las relaciones que lo unen a la naturaleza. Mientras que para el animal la naturaleza sigue siendo algo extraño y exterior, y conserva para él su forma primitiva, para el hombre pierde progresivamente ese carácter y esa forma, y sólo existe para él, cada vez más, en la medida en que la transforma, la "humaniza" con su trabajo.<sup>219</sup>

---

fica que la naturaleza es su *cuerpo*, con la cual debe permanecer en continuo intercambio so pena de perecer. Que la vida física y espiritual del hombre está unida a la naturaleza significa simplemente que la naturaleza está unida a sí misma, porque el hombre es parte de la naturaleza." Como un ser sin carácter objetivo es un ser irreal, la objetividad es para Marx, no lo que es para Hegel, un elemento profundamente defectuoso porque es inadecuado al Espíritu, sino, por el contrario, el elemento fundamental del desarrollo del hombre considerado en sus relaciones con la naturaleza.

<sup>216</sup> Cf. *ibid.*, pág. 161.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, pág. 162.

<sup>218</sup> Cf. *ibid.*, pág. 75.

<sup>219</sup> Marx se diferencia a la vez de Hegel, de Rousseau y de los románticos en su concepción de la naturaleza. La naturaleza abstractamente concebida, a la manera de Hegel, es para él la nada. Por otra parte, contrariamente a Rousseau y a los románticos, no considera la naturaleza en sí misma, sino en relación con la actividad humana; sólo la interesa



Esta transformación de la naturaleza sólo es posible gracias al conocimiento universal que el hombre adquiere de ella, y al desarrollo de la técnica, basado en ese conocimiento, que permite al hombre actuar sobre ella con eficacia.

Como posee, contrariamente al animal, la facultad de reconocer la naturaleza de las cosas, el hombre puede extender sus investigaciones y su actividad más allá de lo que le es inmediatamente necesario para satisfacer sus necesidades elementales. Capaz de orientar su actividad en forma racional, gracias a su conocimiento general del mundo, produce de una manera, no uniforme como el animal, sino infinitamente variada, aplicando a cada objeto la norma que le corresponde.<sup>220</sup>

Mientras el animal sólo produce una cantidad limitada de objetos, bajo los efectos de la necesidad inmediata, apremiado por necesidades físicas, el hombre, ampliando a toda la naturaleza el dominio de su actividad, tiende a producir más de lo que le es inmediatamente necesario. Por lo demás, sólo produce verdaderamente —y su producción adquiere un carácter universal, que responde a la naturaleza humana— cuando se libera de la sujeción de las necesidades físicas y escapa a las limitaciones y apremios que éstas le imponen.<sup>221</sup>

Este carácter conciente y universal de su actividad responde al carácter genérico del hombre, al de la especie humana, que se distingue, por su esencia universal, de las especies animales.<sup>222</sup>

Al carácter universal de la actividad humana corresponde la universalidad de su dominio. La actividad del hombre se extiende, en efecto, al conjunto de la naturaleza, de la cual extrae no sólo lo que necesita para su subsistencia física, como el animal, sino también lo que le sirve de materia y de instrumento de trabajo, los elementos de su actividad práctica y teórica.<sup>223</sup>

Al producir un mundo de objetos que llevan la marca de su personalidad, y en los cuales objetiva su ser, el hombre se crea a sí mismo a través de su trabajo.

En este proceso de autocreación, en el curso del cual transforma, cada vez más las relaciones inmediatas que al principio tiene con la naturaleza en relaciones con el producto de su trabajo, con los objetos que ha creado, éstos se subjetivizan por su integración en el proceso de producción, que hace de ellos la materialización del ser humano, en tanto que el hombre objetiva en ellos sus fuerzas creadoras.

---

en la medida en que, rasformada por esa actividad, se convierte en la obra del hombre, en la materialización de sus fuerzas creadoras, de su ser. Cf. *ibid.*, pág. 174. "La naturaleza tomada abstractamente, para sí —naturaleza fijada en forma aislada del hombre— no es nada para el hombre." Cf. *ibid.*, pág. 112. "La naturaleza, tal como ha sido creada por el hombre en el curso de la historia [...] es la verdadera naturaleza del hombre."

<sup>220</sup> Cf. *ibid.*, pág. 75. "El animal forma cosas de acuerdo al nivel y necesidades de la especie a que pertenece, en tanto que el hombre sabe producir de acuerdo al nivel de todas las especies y aplicar en todas partes el nivel inherente al objeto."

<sup>221</sup> Cf. *ibid.*, pág. 75.

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, pág. 163. "El hombre no es sólo un ser natural: es un ser natural *humano*, es decir [...] un ser *esencial*, y tiene que conformarse y manifestarse como tal en su ser y en su conocer." Cf. *ibid.*, pág. 74. "Al crear un mundo objetivo con su actividad práctica, al *elaborar* la naturaleza inorgánica, el hombre prueba ser un ser esencial conciente, es decir, un ser que trata a la especie como a su propio ser esencial, o que se trata a sí mismo como ser esencial." Cf. *ibid.*, pág. 88. "Es justamente en la transformación del mundo objetivo que el hombre realmente se demuestra como un ser *esencial*. Esta producción es su vida como especie."

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*, pág. 74.

Con esta subjetivación del objeto —el cual, aunque se opone al hombre como una realidad exterior, está penetrado de su sustancia como materialización de sus fuerzas— y con esa objetivación del hombre en sí se realiza la unidad orgánica del sujeto y del objeto, del hombre y de la naturaleza, que se vuelve cada vez más la imagen, el reflejo de la autocreación del hombre.

Así como la naturaleza, al transformarse progresivamente en un mundo creado por el hombre, sólo tiene sentido, cada vez más, en relación con el hombre que la reproduce, así el hombre, cada vez más, sólo tiene sentido con relación a la naturaleza que él transforma y que es el instrumento de su propia transformación.

Con la materialización de su ser en el producto de su trabajo, el hombre llega al pleno conocimiento de sí, desdoblándose, no sólo intelectualmente, en la conciencia, sino también práctica, realmente, en los objetos que produce, adquiriendo con ellos conciencia de su fuerza creadora, que le permite transformar la naturaleza reconociéndose en el mundo que crea.

Esta transformación de la naturaleza se opera a la vez por medio de la actividad práctica, la producción, que permite al hombre reproducir la naturaleza para adaptarla a sus necesidades, y por medio del arte, que nace cuando el progreso de la producción favorece una apropiación universal de la naturaleza por el hombre y gracias al cual éste reproduce la naturaleza en sus rasgos esenciales.<sup>224</sup>

La acción del hombre sobre la naturaleza está determinada por la satisfacción de sus necesidades. La relación de la necesidad con el objeto, en el cual encuentra su satisfacción, determina, al mismo tiempo que las relaciones del hombre con la naturaleza, sus relaciones con los demás hombres. En efecto, por la mediación entre la necesidad y su objeto, que se establece a través del trabajo, el hombre supera la inmediatez en sus relaciones con la naturaleza, y los hombres, por intermedio de sus obras, entran en relaciones recíprocas, que revisten la forma de correspondencia de sujeto a sujeto por mediación del objeto.

La humanización o deshumanización del hombre por su actividad depende de la naturaleza de las necesidades que quiera satisfacer. En tanto que la satisfacción de falsas necesidades, como por ejemplo la de dinero engendrada por el régimen de la propiedad privada, empuja a la búsqueda y a la creación de falsas riquezas, y con ello a la deshumanización del hombre, la satisfacción de sus verdaderas necesidades implica su progresiva humanización. En efecto, con la satisfacción de la necesidad esencial, que es para el hombre la de ser más plenamente él mismo, florecen todas las necesidades humanas y el hombre se crea en la plenitud de su ser.<sup>225</sup>

Vemos así cómo se distingue Marx de Hegel y de los economistas en su concepción de la formación del hombre. A la autocreación hegeliana del hombre, que se iguala al universo repensándolo, a su humanización por su accesión a una conciencia de sí cada vez más elevada gracias al conocimiento cada vez más

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, pág. 75.

<sup>225</sup> Cf. *ibid.*, pág. 113. "Se verá cómo en lugar de la *riqueza* y *pobreza* de la economía política están el *rico ser humano* y la *rica necesidad humana*. El rico ser humano es simultáneamente el ser humano que *necesita* una totalidad de actividades vitales humanas: el hombre en quien su propia realización existe como íntima necesidad, como apremio. No sólo la *riqueza*, sino también la *pobreza* del hombre —dado el socialismo— reciben en igual medida un significado *humano*, y por consiguiente social. La *pobreza* es la cadena pasiva que hace que el ser humano sufra la necesidad de la mayor riqueza: el *otro ser humano*."

profundo que adquiere del mundo, Marx opone la autocreación del hombre por la actividad práctica, por el trabajo, que le da un carácter en todo sentido diferente.

Hegel concibe correctamente esta autocreación como un desarrollo dialéctico, que resulta del hecho de que el hombre se crea mediante una superación constante de las determinaciones y de las relaciones que no responden a su ser, superación que lo lleva a acceder a una comprensión total del mundo y de sí mismo. Pero como suprime la objetividad con la espiritualización del hombre y del mundo, la oposición entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el mundo, se reduce a la oposición entre la conciencia y su objeto, que se desenvuelve en el plano del pensamiento, de manera que el movimiento dialéctico de autocreación del hombre se reduce al del Espíritu. Como Marx, a diferencia de Hegel, considera al hombre y la naturaleza en su realidad concreta, la actividad humana, en lugar de reducirse a una actividad esencialmente espiritual, adquiere en él el carácter de actividad concreta, de trabajo, que constituye la base de las relaciones humanas. Por ello, el desarrollo dialéctico, que se desenvuelve en un plano esencialmente material, no tiene, como en Hegel, un carácter aparente, formal, debido a que lo real abolido en teoría no lo está en la práctica, sino que posee un carácter real y termina en la supresión efectiva de todo lo que se opone a la plena realización del ser humano.<sup>226</sup>

Aunque, como los economistas, atribuye una importancia primordial a la actividad práctica, productiva, del hombre, Marx se aparta asimismo de ellos por su concepción del trabajo, el cual debe tener por objetivo, no la producción de riquezas materiales bajo el signo de la alienación, sino una enriquecimiento recíproco de los hombres por la creación de auténticos valores humanos.

La autocreación del hombre es el fruto de un trabajo colectivo y tiene, por ello, un carácter necesariamente social. El hombre, en efecto, no puede realizar su ser en forma aislada; sólo puede hacerlo cooperando con los demás hombres, y así, sólo es verdaderamente humano, como ser social, en la medida en que se integra en la sociedad.<sup>227</sup>

El carácter social de la actividad de cada individuo resulta, no sólo del hecho de que los elementos de su actividad, tanto material como espiritual (materias primas, instrumentos, técnicas, idioma), le son proporcionados por la sociedad, sino también debido a que toda su acción determinada por la sociedad, dentro de cuyo marco se desarrolla, tiende al florecimiento de su ser por la humanización de los demás hombres.<sup>228</sup>

Esta humanización se opera por medio de un movimiento dialéctico que, al llevar del sujeto al objeto, y por el objeto a otro sujeto, termina, por la subjeti-

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, pág. 155.

<sup>227</sup> Este rechazo del individualismo como reflejo del modo de vida determinado por el régimen de la propiedad privada, que al oponerse a los hombres entre sí los convierte en individuos aislados, egoístas, había hallado ya su expresión en su tesis de doctorado, en la cual rechazaba toda concepción atomística de la sociedad, y luego en las obras posteriores a ella, en las que criticaba a los materialistas que reducían todo a movimientos mecánicos de átomos, y el individualismo anarquizante de los "Liberados."

<sup>228</sup> Cf. *ibid.*, pág. 105. "Pero cuando mi actividad es científica [...] entonces soy un ser social, porque soy activo como hombre. No sólo se me da el material de mi actividad como un producto social (como es aun el lenguaje en que el pensador se muestra activo): mi propia existencia es actividad social, y por consiguiente aquella que hago por mí mismo, que yo realizo para la sociedad y con la conciencia de mí mismo como ser social."

vación del objeto, en el establecimiento de relaciones a la vez subjetivas y objetivas entre los sujetos, y con ello, por la satisfacción colectiva de las necesidades, en la formación de la sociedad, que constituye el elemento determinante de la autocreación del hombre.

Al mismo tiempo que se realiza por sus obras, gracias a la colaboración de los demás hombres, el individuo contribuye con ellas a la humanización de éstos, porque sus obras no sólo son objetos con los que afirma y desarrolla su personalidad, sino también objetos con los cuales se realiza el ser genérico de los hombres, la colectividad humana.<sup>229</sup>

Al utilizar los objetos producidos por los otros hombres (máquinas, instrumentos, obras de arte), en los que éstos imprimieron el sello de su personalidad, el individuo se enriquece con su ser, al mismo tiempo que los enriquece, en cambio, con los objetos que él produce, de manera que los hombres se enriquecen recíprocamente por las relaciones que se crean entre ellos por intermedio de sus obras.<sup>230</sup>

Así es como en la sociedad, con la progresión correlativa de la humanización de la naturaleza, que hace de la realidad objetiva una realidad humana, y de la humanización de los hombres, que se enriquecen recíprocamente con sus obras, el individuo realiza plenamente su ser, poniendo su existencia particular al servicio de la colectividad.<sup>231</sup>

<sup>229</sup> Cf. *Allegre*, I, c. III, págs. 533-536. "El intercambio de la actividad humana en el marco de la producción y de los productos de esa actividad es la manifestación de la actividad genérica del hombre y del espíritu humano, que encuentra su expresión concreta, conciente y verdadera en la actividad social y en la participación de cada individuo en la vida social. Por su actividad, los hombres, como seres humanos, como encarnación de la especie humana, crean la colectividad humana, su ser social. Éste no constituye una fuerza abstracta, opuesta a los individuos; está constituido, por el contrario, por la esencia misma de cada individuo, por su actividad, su vida, su espíritu, sus riquezas. La verdadera comunidad humana no nace de un acto de reflexión; es el fruto de la necesidad a que obedecen los individuos, de su egoísmo, el producto inmediato de su actividad. No depende de los hombres que esta comunidad exista o no; pero mientras el hombre no haya adquirido conciencia de su calidad de hombre y organizado el mundo en forma humana, esa comunidad se manifiesta en forma de alienación, porque su sujeto, el hombre, es un ser alienado. Los hombres, no en su forma abstracta, sino como individuos reales, vivos, particulares, son quienes constituyen su esencia; ésta es lo que ellos son."

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, pág. 108. "El hombre no sólo se pierde en su objeto cuando el objeto se convierte para él en un objeto humano u hombre objetivo. Esto es sólo posible cuando el objeto se convierte para él en objeto social, él para sí en ser social, al igual que la sociedad se convierte en un ser para él en ese objeto. Sólo cuando el mundo objetivo se hace en todas partes para el hombre en sociedad el mundo de las potencias esenciales del hombre —realidad humana, y por ello la realidad de sus propias potencias esenciales— sólo entonces todos los objetos se hacen para él en la objetivación de sí mismo, se hacen objetos que confirman y dan realidad a su individualidad, se convierten en sus objetos; es decir, el hombre mismo se convierte en objeto."

<sup>231</sup> Cf. *ibid.*, pág. 116. "La actividad y el consumo, ambos en su contenido y en su modo de existencia, son sociales; actividad social y consumo social: la esencia humana de la naturaleza existe primero sólo para el hombre social, porque sólo allí existe para él la naturaleza como el lazo con el hombre —como su existencia para el otro y la existencia del otro para él— como elemento vital del universo humano. Sólo aquí lo que es para él su existencia natural se ha convertido en su existencia humana y la naturaleza en hombre para él. De este modo la sociedad es la unidad consumada en sustancia de hombre y naturaleza, el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza llevados a su plenitud."

Como la existencia del individuo se halla indisolublemente unida a la sociedad, no es posible separarlo de ésta ni oponerlo a ella. Si bien el hombre es, en efecto, un individuo particular, que posee un carácter específico y por lo tanto una singularidad que lo distingue de los demás hombres, encarna al mismo tiempo, por su pensamiento y por sus actos, la totalidad ideal de la sociedad.<sup>232</sup>

La plena eclosión del hombre, que se opera así por su "naturalización", es decir, por la materialización de su ser en sus obras y por la correlativa humanización de la naturaleza, queda indicada por la transformación de su vida puramente biológica en una vida social que cada vez lo distingue más del animal.<sup>233</sup>

El remplazo de necesidades animales por necesidades humanas cada vez más ricas y complejas, y del instinto por la razón, lleva a la extensión constante del poder del hombre sobre la naturaleza. De esta liberación progresiva del hombre respecto de la dominación de las cosas nace la libertad, que Marx no limita, como Hegel, a un acto de liberación espiritual por la comprensión de la racionalidad del mundo, sino que lo concibe como un acto de liberación efectiva por la abolición de todas las alienaciones que se oponen a la realización del ser humano.

Al mismo tiempo que la naturaleza y el hombre se humanizan por el trabajo, y que los objetos naturales, al transformarse en productos del trabajo, se convierten en objetos humanos, los sentidos adquieren igualmente un carácter humano que no tenían al principio. En tanto que el hombre sólo tiene con la naturaleza relaciones inmediatas, sus sentidos no se diferencian en esencia de los del animal, y no son sino instrumentos de su vida biológica; se humanizan en la medida en que el hombre se apropia, por medio de ellos, de la naturaleza, transformada por la objetivación de sus fuerzas.<sup>234</sup>

La humanización de la realidad sensible y de los sentidos es el producto de toda la historia de la humanidad. En efecto, fue necesario que el hombre desplegara todo su ser en el curso de su desarrollo, para dar a los sentidos un carácter adaptado a toda la riqueza del hombre y de la naturaleza humanizados, a fin de que, con el perfeccionamiento del ser humano, el oído se volviera sensible a la armonía de los sonidos, el ojo a la de las estructuras y de las formas.<sup>235</sup>

Por su comportamiento humano frente a sus objetos, y por su forma de apropiación de éstos, los sentidos se convirtieron en la expresión de la humanización del hombre, que se afirma como tal no sólo por el pensamiento, sino también por todos sus sentidos, lo que hace decir a Marx que éstos se han convertido en

<sup>232</sup> Cf. *ibid.*, págs. 104-105-106. "Así como la sociedad misma produce al *hombre en cuanto tal*, así la sociedad es *producida* por él [...] Lo que debe evitarse sobre todo es el restablecimiento de la 'sociedad' como una abstracción *vis-à-vis* del individuo. El individuo es el *ser social*. Su vida [...] es, por consiguiente, una expresión y confirmación de la *vida social*. La vida del hombre, como individuo y como especie, no es, con mucho, diferente..."

"Por mucho que el hombre sea, entonces, un individuo *particular* (y es precisamente su particularidad la que lo hace un individuo y un verdadero ser social *individual*) es también la *totalidad* —la totalidad ideal—, la existencia subjetiva de la sociedad..."

<sup>233</sup> La forma primera y fundamental de la humanización del hombre está constituida, según Marx, por las relaciones entre el hombre y la mujer, que tienen un carácter a la vez natural y social (cf. *ibid.*, pág. 113). Debido al desarrollo de la producción, esa forma primitiva de mutua humanización se generalizó, en el plano social, con la creación de relaciones más complejas entre los hombres, que se establecen por intermedio de sus obras.

<sup>234</sup> Cf. *ibid.*, pág. 164.

<sup>235</sup> Cf. *ibid.*, págs. 109, 110.

teóricos, entendiendo por ello que traducen, en el plano de la conciencia sensible, los progresos de la humanidad que hallan su expresión abstracta en el pensamiento.<sup>236</sup>

La humanización de los sentidos se hace mediante su apropiación del objeto; la forma en que ésta se realiza depende de la naturaleza particular de cada objeto, y del sentido que se ha adaptado a su apropiación. La particularidad de la relación entre el objeto y su modo de apropiación, varía con cada sentido; es así que el objeto para el ojo no es el mismo que para el oído, y que su modo de apropiación por aquél difiere de su modo de apropiación por éste.<sup>237</sup>

Marx entiende por sentidos humanos, gracias a los cuales el hombre toma contacto con la naturaleza trasformada por él, y que responden a la universalidad de su ser, no sólo los cinco sentidos, sino también el pensamiento, la contemplación, la voluntad, es decir, todos los medios de que el hombre dispone para apropiarse del mundo y que, asimismo, sólo se humanizaron progresivamente por el despliegue de toda la riqueza del hombre.<sup>238</sup>

Toda relación del hombre con el mundo, que se establece tanto por los sentidos como por el pensamiento, la contemplación y la acción, y el comportamiento de éstos frente a su objeto, es expresión de la humanización correlativa del hombre y de la naturaleza, y de ello resulta que el cambio aportado a la naturaleza por el hombre requiere una modificación de sus órganos, que no puede exceder lo que exige la apropiación de los objetos por ellos.

Esta humanización progresiva de los sentidos por el desarrollo social del hombre explica su carácter particular, que los distingue de los sentidos del animal. Explica, asimismo, que los sentidos del hombre humanizado difieran de los del hombre privado de su humanidad. Es así como los sentidos del hombre sujeto a necesidades groseras son limitados y groseros, así es como el oído del hombre sin educación musical permanece insensible a la música y como el hombre agobiado por preocupaciones no tiene el sentido de la belleza de las formas.<sup>239</sup>

La plena realización del hombre por el desarrollo armónico de su ser, por la humanización de los sentidos y de sus objetos, que le permite afirmarse no sólo por el pensamiento, sino también en forma sensible, en el producto de su actividad,<sup>240</sup> no puede realizarse en el régimen de la propiedad privada, debido a la alienación general que ésta engendra; de ahí la necesidad de remplazar ese régimen por un régimen comunista.

La autocreación del hombre por la trasformación de la naturaleza constituye la historia humana. Como ésta se halla estrecha, orgánicamente vinculada a la de la naturaleza, resulta de ello que a cada grado de la trasformación de la naturaleza corresponde una etapa del desarrollo de la humanidad.<sup>241</sup>

<sup>236</sup> Cf. *ibid.*, pág. 108.

<sup>237</sup> Cf. *ibid.*, pág. 108.

<sup>238</sup> Cf. *ibid.*, pág. 108.

<sup>239</sup> Cf. *ibid.*, págs. 109, 110.

<sup>240</sup> Cf. *ibid.*, págs. 108, 109.

<sup>241</sup> Cf. *ibid.*, pág. 163. "Todo lo natural tiene que tener su *comienzo*; el hombre también tiene su acto de llegar a ser —la *historia*—, que, sin embargo, es para él la historia conocida, y por lo tanto, como un acto del llegar a ser, un acto autosuperado, conciente de llegar a ser. La historia es la verdadera historia natural del hombre." Cf. *ibid.*, pág. 112. "La historia misma es una parte *real* de la *historia natural*: de la naturaleza que viene a ser hombre."

El elemento determinante del proceso de autocreación del hombre es la satisfacción de las necesidades mediante la producción, que Marx designa bajo el término general de industria.<sup>242</sup> Debido a ello el desarrollo de la historia se confunde con el de la industria, gracias a la cual el hombre hace de la naturaleza su obra.

Marx toma de los economistas esa concepción de la importancia primordial de la producción, pero, contrariamente a ellos, no la considera desde un punto de vista estrechamente utilitario, porque ve en ella, sobre todo, el medio con que el hombre realiza su ser por el trabajo.

Al transformar las relaciones inmediatas del hombre con la naturaleza en relaciones con su producción, y al crear de tal manera las condiciones del pleno florecimiento del hombre, la industria traduce, en su desarrollo, el progreso infinito del hombre en el desenvolvimiento de su humanidad.

Los progresos de la industria, por haberse realizado hasta ahora bajo el régimen de propiedad privada, al que Marx no niega el mérito de haber favorecido el desarrollo de la técnica, provocaron una constante agravación de la alienación humana, en lugar de contribuir a la humanización de los hombres. Al mismo tiempo, sin embargo, el desarrollo de la industria, bajo el régimen de propiedad privada, creó, con la exacerbación de la lucha de clases entre poseedores y desposeídos, las condiciones de la lucha revolucionaria del proletariado, que emancipará a la humanidad remplazando el régimen capitalista por el régimen comunista.<sup>243</sup>

De la formación y desarrollo del sistema de propiedad privada, y de la necesidad de su remplazo por un sistema comunista, resulta la división de la historia en dos grandes períodos: el de la prehistoria, que abarca toda la fase del desarrollo del hombre bajo el reino de la alienación, y el de la rehumanización, de la plena realización del hombre por el desarrollo universal de su ser, que da a la historia su sentido y su alcance.

Esta concepción materialista de la historia, basada en la noción de la autocreación del hombre por la transformación de la naturaleza, en el marco de enormes luchas de clase provocadas por el régimen de la propiedad privada, brinda, al mismo tiempo que la explicación del desarrollo económico y social, la de las ideologías engendradas por ese desarrollo.

Al estar el hombre determinado socialmente, tanto en su actividad práctica como en su actividad teórica, resulta que su ideología, es decir, las formas de su pensamiento: religión, filosofía, moral, arte, derecho, ciencias, no son sino reflejos de su desarrollo social, a su vez determinado por el de la producción.<sup>244</sup>

Entre las diferentes formas de ideología, Marx sólo trata en forma un tanto detallada la religión, el arte y sobre todo las ciencias.

<sup>242</sup> Cf. *ibid.*, pág. 112. "La industria es la realización de hecho, histórica, de la naturaleza, y por lo tanto de las ciencias naturales con el hombre." Cf. *ibid.*, pág. 111. "En la industria ordinaria, material... Tenemos por delante las potencias esenciales del hombre objetivadas en la forma de objetos sensoriales, alienados, útiles en forma de enajenación, desplegada en forma de industria material ordinaria."

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, pág. 103. "Es fácil ver que todo el movimiento revolucionario encuentra necesariamente, tanto su base empírica como teórica en el movimiento de la propiedad privada; para ser preciso, en el de la economía."

<sup>244</sup> Cf. *ibid.*, pág. 103. "La religión, la familia, el Estado, la ley, la moral, la ciencia, el arte, etc., son solamente modos especiales de producción y caen bajo su ley general."

La religión, reflejo espiritual de la alienación engendrada por el régimen de la propiedad privada, agrava dicha alienación al añadir, a la servidumbre que pesa sobre el hombre explotado, su sujeción a Dios, y al justificar esa servidumbre presentándola como un efecto de la voluntad divina.

Contrariamente a la religión, el arte representa la forma suprema de la realización del ser humano, porque con él la reproducción de la naturaleza, considerada en su esencia, alcanza su más alto grado de perfección. Como la religión, pero de manera diferente —por ser ésta la negación del ser humano, en tanto que el arte es su más alta manifestación—, el arte se explica por el desarrollo histórico, que le permitió nacer y desarrollarse gracias a la humanización de los sentidos y de su objeto.

En su análisis de las ciencias, Marx establece una estrecha relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, dada su base común, que es la transformación aportada a la naturaleza por el trabajo del hombre.

Considera, como Feuerbach, que la naturaleza constituye el fundamento de todas las ciencias,<sup>245</sup> pero, a diferencia de él, concibe la naturaleza, no como se presenta al hombre bajo su forma primitiva, sino en la sola medida en que es transformada por su trabajo, por la producción, por la industria.<sup>246</sup>

La historia de la industria, dice, nos da la clave de la explicación de todas las ciencias, que sólo pueden comprenderse verdaderamente con relación a ella. Como hasta el momento se ha considerado las ciencias en forma abstracta, fuera de sus relaciones con la industria, no se ha podido establecer una ciencia verdadera.

El defecto fundamental de todas las ciencias proviene del hecho de que no se entendió que el hombre constituye el objeto inmediato de las ciencias de la naturaleza, y que la naturaleza constituye el objeto inmediato de las ciencias humanas, por lo cual se separó las ciencias de la naturaleza de las ciencias del hombre.

Las ciencias de la naturaleza, en efecto, sólo tienen sentido verdadero si tienen por objeto el estudio de la naturaleza transformada por el hombre, y si están orientadas al desarrollo de la técnica y de la industria.<sup>247</sup>

A pesar del enorme desarrollo que han adquirido, las ciencias naturales siguen siendo abstractas e incompletas, por no haber tomado como objeto fundamental de estudio la naturaleza transformada por el hombre. Con la industria, cuyo florecimiento favorecieron, contribuyeron de más en más a la transformación de la

<sup>245</sup> Cf. *ibid.*, pág. 112. "La *sensoria-percepción* (ver Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia. Solamente cuando ella procede de la *sensoria-percepción* en la doble forma de conciencia *sensorial* y de necesidad *sensorial* —es decir, sólo cuando la ciencia procede de la naturaleza— es verdadera ciencia."

<sup>246</sup> Cf. *ibid.*, pág. 112. "La naturaleza que se hace historia humana —la génesis de la sociedad humana— es la verdadera naturaleza del hombre; de ahí que la naturaleza tal como llega a ser a través de la industria, aunque en forma enajenada— es en verdad naturaleza *antropológica*."

<sup>247</sup> Cf. *ibid.*, pág. 112. "La industria es la realización de hecho, histórica, de la naturaleza, y por lo tanto de las ciencias naturales con el hombre. Si, por tanto, la industria es considerada como la revelación *exotérica* de las potencias esenciales del hombre, también ganamos la comprensión de la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre. En consecuencia, las ciencias naturales perderán su tendencia abstractamente material —o más bien idealista— y se convertirán en la base de la ciencia *humana*, así como se han convertido ya, aunque en forma alienada, en la base de la vida humana real. Una base para la vida y otra base para la ciencia es una mentira *a priori*."



vida humana,<sup>248</sup> pero deben vincularse aún más estrechamente a la actividad práctica de los hombres, para convertirse en verdaderas ciencias y servir de base a las ciencias humanas.

Si las ciencias naturales permanecieron abstractas e incompletas por no haber tenido en cuenta la historia humana, con las ciencias humanas sucedió lo mismo por no haber considerado que la naturaleza trasformada por el hombre constituye el fundamento de la vida y de la actividad humanas.<sup>249</sup>

Ello explica que la historia se haya ocupado tan poco del desarrollo económico y social, y casi únicamente se haya interesado en la política, la religión, la literatura y el arte, considerados al margen de ese desarrollo.<sup>250</sup>

Ese carácter abstracto de las ciencias humanas, que les ha impedido hasta el momento constituirse en verdaderas ciencias, es particularmente notable en la psicología, que desdeñó aplicarse al estudio real, práctico del hombre.<sup>251</sup>

Debido a la estrecha conexión entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, existe, en realidad, una sola ciencia que abarca el estudio del hombre y el de la naturaleza.<sup>252</sup>

<sup>248</sup> Cf. *ibid.*, pág. 112.

<sup>249</sup> Cf. *ibid.*, pág. 113. "El hombre es el objeto inmediato de la ciencia natural: porque la naturaleza inmediata, sensorial, para el hombre es, inmediatamente, sensorialidad humana [...], presentada inmediatamente en la forma de otro sensorialmente presente para él. Porque su propia sensorialidad existe primero para él mismo a través del otro hombre. Pero la naturaleza es el objeto inmediato de la ciencia del hombre: el primer objeto del hombre —el hombre— es la naturaleza, la sensorialidad; y las particulares potencias esenciales sensoriales del hombre sólo pueden encontrar su autoconocimiento en la ciencia del mundo natural en general, ya que pueden encontrar su realización objetiva sólo en los objetos naturales. El elemento del pensamiento mismo, el elemento de la expresión viva del pensamiento —el lenguaje—, es de naturaleza sensorial. La realidad social de la naturaleza, y la ciencia natural humana, o la ciencia natural acerca del hombre, son términos idénticos." Cf. *ibid.*, págs. 111-112. "Las ciencias naturales han desarrollado una extraordinaria actividad y han acumulado constantemente una enorme cantidad de material. La filosofía, sin embargo, ha permanecido tan ajena a ellas como ellas a la filosofía. Su momentánea unidad [tal como se realizó en los sistemas de Hegel y de Schelling. - A.C.] sólo fue una ilusión quimérica. Existía la voluntad, pero faltaban los medios. Hasta la historiografía concede atención a las ciencias naturales sólo ocasionalmente, como factor de ilustración y utilidad derivado de grandes descubrimientos individuales."

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*, págs. 110-111. "Se verá cómo la historia de la industria y la existencia establecida objetiva son el libro abierto de las potencias esenciales del hombre, la exposición a los sentidos de la psicología humana. A partir de aquí esto no fue concebido en su conexión inseparable con el ser esencial del hombre, sino sólo en una relación externa de utilidad, porque, al moverse en el reino de la enajenación, la gente sólo podía pensar el modo general de ser del hombre —religión o historia en su carácter abstracto general como política, arte, literatura, etc.— ser la realidad de las potencias esenciales del hombre y la actividad específica del hombre."

<sup>251</sup> Cf. *ibid.*, pág. 111. "Una psicología para la cual ésta, [la industria. - A.C.], la parte más contemporánea y accesible al sentido, permanece como un libro cerrado no puede convertirse en una ciencia genuina, completa y real. ¿Qué pensar de una ciencia que con ligereza hace abstracción de esta gran parte del trabajo humano y que no es capaz de sentir su propia falta de plenitud, en tanto que tanta riqueza de esfuerzo humano desplegada ante ella no significa otra cosa, tal vez que lo que puede expresarse en una palabra: 'necesidad', 'necesidad vulgar'?"

<sup>252</sup> Cf. *ibid.*, pág. 113. "La historia humana forma parte integrante de la historia de la naturaleza, es la historia de la humanización de la naturaleza. Las ciencias naturales llegarán a incluir la ciencia del hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá las ciencias naturales: habrá una sola ciencia."

La historia así concebida brinda igualmente la solución de los problemas teóricos, como el de las relaciones entre la existencia y la esencia, el subjetivismo y el objetivismo, la libertad y la necesidad, el pensamiento y el ser, problemas vinculados al desarrollo social, y que sólo por él hallan su explicación y su solución. La solución de estos problemas, en efecto, sólo puede lograrse si se los considera en sus relaciones con la vida social; pierden entonces el aspecto metafísico bajo el cual se los ha estudiado hasta ahora.<sup>253</sup>

Estos problemas, en efecto, son el resultado del carácter contradictorio de las relaciones sociales en el régimen capitalista. Las contradicciones ideológicas no son más que el reflejo de las contradicciones reales, que se presentan en forma abstracta bajo la forma de conceptos antitéticos. Así presentadas, estas antinomias son insolubles. Sólo pueden resolverse por una transformación efectiva de las relaciones sociales, por el comunismo, que las suprime en realidad.<sup>254</sup>

Es así como la oposición entre la existencia y la esencia se reduce a la discordancia que existe, en el régimen capitalista, entre la verdadera naturaleza del hombre, su esencia y las condiciones de su existencia, que hace que en dicho régimen el hombre lleve una vida alienada que lo opone a su esencia, a su verdadera naturaleza. Dicha contradicción entre la existencia y la esencia, engendrada por el régimen capitalista, sólo puede ser abolida por el establecimiento del régimen comunista, en el cual estos dos términos, al dejar de ser opuestos, se vuelven complementarios.

La oposición entre el subjetivismo y el objetivismo proviene igualmente del hecho de que en el régimen capitalista la autocreación del hombre por la materialización, por la objetivación de sus fuerzas, constituye, no la afirmación, la realización de su ser verdadero, de su subjetividad, sino la negación de ésta.

Del mismo modo, la solución del problema de la libertad y de la necesidad sólo puede lograrse si se las concibe, no abstracta, metafísicamente, sino en sus relaciones dialécticas. Marx considera, como Hegel, que la libertad humana es inseparable de las condiciones en que puede ejercerse y que constituyen, respecto de ella, el elemento de necesidad, de manera que no puede existir libertad sin necesidad, es decir, libertad absoluta. Pero contrariamente a Hegel, para quien la libertad nace de la comprensión de la racionalidad del mundo, Marx piensa que la libertad es engendrada, no por la simple actividad espiritual, por la especulación, sino por la actividad práctica del hombre, que amplía sin cesar el dominio de su libertad debido al dominio que ejerce sobre las cosas.

Estudia igualmente el problema del conocimiento, es decir, el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser, desde el punto de vista de la actividad

<sup>253</sup> Cf. *ibid.*, pág. 110. "Se verá cómo subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y sufrimiento, sólo pierden su carácter antitético, y así su existencia, como antítesis en la condición social; se verá cómo la resolución de la antítesis teórica es sólo posible de una manera práctica, en virtud de la energía práctica del hombre. Por lo tanto, su resolución no es en modo alguno sólo un problema de conocimiento, sin un problema real de la vida, que la filosofía no podía resolver, precisamente porque concebía este problema simplemente como problema teórico."

<sup>254</sup> Cf. *ibid.*, pág. 102. "Este comunismo [el comunismo verdadero. - A. C.] en tanto que naturalismo acabado, se iguala al humanismo, y como humanismo acabado iguala al materialismo; es la resolución genuina del conflicto entre el hombre de la naturaleza y entre el hombre y el hombre: la verdadera solución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y autoconfirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie."

concreta, práctica. Hegel ya había concebido que la apropiación del mundo por el hombre era el fruto de su actividad espiritual, de su pensamiento, y que resultaba de la reproducción, en el espíritu, de las determinaciones reales del mundo, pero al reducir la realidad objetiva a conceptos reduce la apropiación del mundo por el hombre a una apropiación teórica, al conocimiento de sus leyes.

Contrariamente a Hegel, Marx piensa, como Feuerbach, que la naturaleza tiene una realidad propia, independiente del hombre, pero que es perceptible debido a la conformidad profunda que existe entre la sensorialidad y su objeto. Sin embargo, superando a Feuerbach, considera que la realidad objetiva se halla esencialmente constituida, para el hombre, por el conjunto de las relaciones económicas y sociales que resultan de su actividad práctica, y que la unión del ser y del pensamiento se realiza en y por ella.

En la actividad práctica se establece una unión del hombre y la naturaleza, del sujeto y el objeto, del pensamiento y del ser, que no pueden ser considerados independientemente los unos de los otros. Aunque de naturaleza diferente, el pensamiento y el ser se hallan estrechamente unidos en la actividad social. El pensamiento, la conciencia, poseen, en efecto, un carácter social.<sup>255</sup> En el pensamiento, en la conciencia, el hombre repite y reproduce su vida social, de manera que aquél no es sino el reflejo, la forma teórica de ésta.<sup>256</sup>

Esta concepción de la historia, que entiende el desarrollo de la naturaleza y del hombre como resultado del proceso de autocreación de éste, conduce a la negación de la teoría de la creación que, al negar a la naturaleza y al hombre toda realidad propia, coloca fuera de ellos la razón de su existencia y de su desarrollo.<sup>257</sup> Por lo demás, esta teoría ha sido refutada por la geología, que muestra cómo se formó y desarrolló la tierra.<sup>258</sup> Al rechazar la idea de un sujeto creador que determina el desarrollo del mundo, el pensador socialista busca en éste su razón de ser.<sup>259</sup>

Marx termina este estudio de la autocreación del hombre con un análisis de los rasgos generales del desenvolvimiento de la historia. El período de la prehis-

<sup>255</sup> Cf. *ibid.*, pág. 126. "El antagonismo abstracto entre los sentidos y el espíritu es necesario en tanto que el interés humano por la naturaleza, el sentido humano de la naturaleza, y por lo tanto también el *sentido natural del hombre* todavía no se produce por el trabajo propio del hombre." Cf. *ibid.*, pág. 104. "La actividad y el consumo, ambos en su contenido y en su modo de existencia, son sociales: actividad social y consumo social."

<sup>256</sup> Cf. *ibid.*, pág. 105. "Mi conciencia general es sólo la forma teórica de aquella cuya forma viva es la comunidad real, el tejido social, aunque actualmente la conciencia general es una abstracción de la vida real y como tal la enfrenta antagónicamente. En consecuencia, también, la actividad de mi conciencia general, como actividad, es mi existencia teórica como ser social [...]"

En su conciencia de especie, el hombre confirma su verdadera vida social, y simplemente repite en el pensamiento su existencia real, así como, a la inversa, el ser de la especie se confirma en conciencia genérica y es para sí su generalidad como ser pensante."

<sup>257</sup> Cf. *ibid.*, pág. 115. Cf. *ibid.*, pág. 102. "Todo el curso de la historia es, por consiguiente, el hecho real de su génesis (el del nacimiento de su existencia empírica) como su conciencia pensante: es el proceso *aprehendido y conocido* de su *devenir*."

En *La Sagrada Familia* Marx observa que Feuerbach refutó perfectamente, en sus *Principios de la filosofía del futuro*, la teoría de la creación de Hegel, mostrando que según esa teoría la materia, como exteriorización del espíritu, pierde toda realidad propia. (Cf. *ibid.*, pág. 318-32.)

<sup>258</sup> Cf. *ibid.*, pág. 115.

<sup>259</sup> Cf. *ibid.*, pág. 115.

toria del hombre, que constituye la fase de desarrollo de la vida humana bajo el reino de la alienación, será sucedido por el período de la rehumanización del hombre. Esta rehumanización se realizará por la supresión de todas las alienaciones engendradas por el régimen de la propiedad privada. Dicha supresión, que permitirá a los hombres llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza, será la obra conjunta del ateísmo y el comunismo.

Como la servidumbre material y la espiritual se hallan estrechamente vinculadas y se condicionan en forma recíproca, su abolición se hará, en forma igualmente conjunta, por el ateísmo, que liberará al hombre en el plano espiritual al darle, con la negación de Dios, noción de su naturaleza universal, y por el comunismo, que lo liberará, en el plano material, al permitirle realizar plenamente su ser.

El ateísmo y el comunismo, que señalan, al mismo tiempo que la terminación de la prehistoria, el advenimiento de un mundo nuevo, no constituyen la terminación de la historia. Después de la supresión de todas las alienaciones, el socialismo, en efecto, no tendrá ya necesidad de la mediación del ateísmo y del comunismo para realizar la verdadera naturaleza del hombre, porque éste accederá directamente a la verdadera conciencia del hombre y a la verdadera realidad humana.<sup>260</sup>

Los *Manuscritos económico-filosóficos*, escritos bajo la influencia inmediata del proletariado revolucionario parisiense, señalan un viraje decisivo en el desarrollo del pensamiento de Marx, con la elaboración de una nueva concepción materialista del mundo, de carácter dialéctico e histórico.

La elaboración de esa concepción, determinada por su paso al comunismo, se realiza en una crítica del sistema capitalista y de la filosofía de Hegel. En su crítica del sistema capitalista, Marx parte de la concepción hegeliana del hombre. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel demostró que el hombre se crea a sí mismo al penetrar la esencia del mundo, que, al perder su carácter objetivo, se convierte progresivamente en la obra del hombre que lo repiensa.

En Hegel este proceso tiene un carácter idealista, debido a la espiritualización del hombre y de la realidad objetiva, que reduce la autocreación del hombre a una transformación de la conciencia humana, a un desarrollo del espíritu.

Como la autocreación del hombre implica que éste se reencontre en el producto de su actividad, Hegel llega a abolir toda alienación efectiva del hombre, reduciendo su desarrollo al del pensamiento, que no puede ser alienado en su objeto.

Contrariamente a Hegel, Marx pensaba, como Feuerbach, que la alienación constituía el rasgo fundamental de la época, y que la emancipación del hombre

<sup>260</sup> Cf. *ibid.*, pág. 116. "Pero el socialismo como tal no tiene necesidad de esta mediación. Parte de la conciencia práctica y teóricamente sensorial del hombre y la naturaleza como esencia. El socialismo es la autoconciencia positiva del hombre, ya no mediada a través de la anulación religiosa, así como la vida real es la realización positiva del hombre, ya no mediada a través de la anulación de la propiedad privada por el comunismo. El comunismo es la posición como negación de la negación, y es entonces la fase de hecho necesaria para la próxima etapa del desarrollo histórico en el proceso de emancipación y recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero tal comunismo no es el objetivo del desarrollo humano: la estructura de la humanidad." Cf. *ibid.*, págs. 169-170. "Sólo con la anulación de esta mediación [por el comunismo. - A.C.] —que es ella misma, sin embargo, una premisa necesaria— llega a existir el humanismo positivo, el humanismo autoderivado positivo."

exigía la abolición total de toda alienación; pero, a diferencia de Feuerbach, y como defensor de los intereses de clase del proletariado, consideraba la alienación bajo la forma que pesa con fuerza sobre éste: bajo la forma de trabajo alienado, producido por el régimen capitalista.

Emprende la crítica de la economía política burguesa y del sistema capitalista desde el punto de vista del trabajo alienado. Muestra que la autocreación del hombre por su actividad libre, conciente y universal resulta imposible en ese sistema, que deshumaniza las relaciones sociales al cosificarlas.

En efecto, en dicho sistema el producto del trabajo se transforma en mercancías, que se vuelven extrañas al hombre que las crea; el producto del trabajo, así alienado, regula en ese sistema las relaciones sociales, que se reducen esencialmente a un intercambio de mercancías. Transformado en una actividad alienada y alienadora, el trabajo pierde, al mismo tiempo que su carácter humano —que permite al hombre realizar su ser—, su función social, que consiste en establecer relaciones humanas.

Al considerar el trabajo al margen del trabajador, y al descuidar así el carácter alienado que adquiere en el régimen capitalista, los economistas burgueses no pudieron hacer un análisis exacto de ese régimen ni de sus categorías: cambio, comercio, valor, precios, dinero, que no son sino efectos y expresiones particulares del trabajo alienado.

Marx analiza después las consecuencias del trabajo alienado en el régimen capitalista, y muestra que en el mismo el producto del trabajo se vuelve extraño al trabajador, el cual se empobrece y desvaloriza en la misma medida en que produce; que el trabajo mismo, en lugar de ser el elemento creador y la expresión de su ser, se convierte en su negación; que esa alienación pesa sobre todos los hombres en el régimen de la propiedad privada; que al crear un mundo de objetos alienados, el hombre se vuelve incapaz de humanizar la naturaleza, y que ese modo de vida alienado lo convierte en un extraño, no sólo respecto de sí mismo, sino de los demás hombres, pues la competencia creada por el régimen de la propiedad privada engendra una oposición general entre los hombres y la división de la sociedad en clases antagónicas.

Esta alienación general del hombre encuentra su expresión en la falsificación de las necesidades, que, al dejar de ser necesidades humanas, se transforman cada vez más en necesidades de dinero. Mediador universal de los intercambios, el dinero deshumaniza las relaciones sociales y subordina al hombre al mundo de las cosas.

Al mismo tiempo que engendra alienaciones económicas y sociales, el sistema capitalista produce alienaciones ideológicas que sirven para justificar y reforzar la sociedad burguesa, y que sólo pueden comprenderse dentro de su carácter de clase.

De su análisis del trabajo alienado, Marx concluye que es necesario abolir el régimen capitalista y remplazarlo por un régimen comunista. Éste no aparece en él como una utopía, como el simple efecto de una exigencia moral, sino como el resultado necesario del desarrollo del sistema capitalista, que, por la lucha de clases que engendra entre el proletariado y la burguesía, lleva a la revolución comunista. La condición fundamental para el establecimiento del verdadero comunismo es la abolición de todas las alienaciones por medio de la supresión radical de la propiedad privada. De ahí el rechazo, por parte de Marx, del socialismo

reformista, que se acomoda a formas pequeñoburguesas de la propiedad privada, y del comunismo vulgar, que querría generalizar el régimen de la propiedad privada con la distribución igualitaria de ésta.

La abolición de la propiedad privada permitirá establecer un sistema colectivo de producción y de consumo, en el cual el hombre podrá vivir en forma humana; la producción, como el consumo, tenderá, en efecto, al desarrollo de la naturaleza universal, al desarrollo del hombre, por medio de la ampliación y el enriquecimiento constante del mundo humanizado.

Por la teoría de la alienación, que le permitió hacer, desde el punto de vista del trabajo alienado, una profunda crítica del sistema capitalista, Marx llega a una noción cada vez más clara y precisa del papel determinante del trabajo, de la actividad práctica, de la "praxis", en el desarrollo de la vida humana y de la historia.

Basándose en el concepto de "praxis", que entonces reemplaza en él, progresivamente, como concepto central, la noción de alienación, que no se prestaba tan bien como aquél a la creación de una teoría revolucionaria adaptada a los intereses de clase del proletariado, Marx elabora una nueva concepción del mundo basada en el materialismo dialéctico e histórico.<sup>261</sup>

Precisa esta concepción con una crítica de la filosofía idealista de Hegel. Después de haberse apoyado en la concepción hegeliana de la autocreación del hombre, en su crítica del sistema capitalista, la concepción de la "praxis", que deduce de esa crítica, le proporciona el argumento decisivo contra la filosofía idealista hegeliana.

Con su espiritualización del hombre, de la naturaleza y de la actividad humana, Hegel reduce la vida del hombre a un proceso intelectual y la historia al desarrollo del Espíritu, a una Lógica que halla su conclusión en el saber absoluto, en el cual se realiza la identidad del sujeto y del objeto, del pensamiento y del ser.

Esta espiritualización del hombre y de la naturaleza hace ilusoria su unión real, orgánica. En efecto, sólo se puede llegar a una verdadera concepción orgánica del mundo si se considera al hombre y la naturaleza en su realidad sensible, concreta. La actividad humana no aparece entonces como pura actividad del espíritu, sino como actividad concreta, práctica, del hombre que se crea a sí mismo por la exteriorización de sus fuerzas materiales. El sujeto de esta actividad no es ya el pensamiento abstracto, la conciencia de sí, sino la subjetividad de las fuerzas materiales del hombre, y su producto no se halla ya constituido por "coseidades", sino por objetos concretos que, con su reproducción en forma humanizada, transforman la naturaleza en la obra del hombre.

Esta transformación, esta humanización de la naturaleza por la actividad humana, por el trabajo, es lo que caracteriza al hombre y lo distingue del animal. El hombre, como el animal, es un ser natural cuya vida está ligada a la de la naturaleza, pero, a diferencia del animal, es capaz de actuar sobre la naturaleza y transformarla con su actividad libre, conciente y universal.

Esta "humanización" de la naturaleza, en el curso de la cual el hombre transforma sus relaciones originarias, inmediatas con ella, en relaciones con su propia

<sup>261</sup> Si bien Marx reemplaza, como fundamento de su concepción general del mundo, la noción de alienación por la de "praxis", que le permite explicar mejor el desarrollo histórico, conserva sin embargo la noción de alienación en la medida en que le permite explicar ciertos caracteres del sistema capitalista, en particular el carácter fetichista de la mercancía.

producción, sólo es posible porque el hombre es un ser social. Éste, en efecto, sólo puede ejercer su actividad gracias a las obras de los demás hombres, en las cuales encuentra el ser de éstos, del que fueron impregnadas. Se enriquece con esas obras al utilizarlas, lo mismo que los otros hombres se enriquecen con el producto de su trabajo, lo que hace que los hombres se complementen y humanicen recíprocamente por sus obras.

Esta humanización recíproca de los hombres constituye la base de la sociedad; por ello no es posible separar al hombre —como individuo— de la sociedad y oponerlo a ella. La sociedad está formada por individuos, pero sólo por ella éstos pueden realizar su ser, porque sólo en la sociedad existe la naturaleza bajo su aspecto humano, sirve de vínculo entre los hombres y de fundamento de la existencia de éstos.

Así como los objetos inmediatos de la naturaleza sólo adquieren un carácter humano por el trabajo social del hombre, los sentidos del hombre sólo se hacen humanos cuando su objeto, el mundo sensible, ha sido transformado por el trabajo. En efecto, únicamente por el florecimiento de toda la riqueza humana en la reproducción de la naturaleza, el oído adquiere el sentido musical, el ojo el de la belleza de las formas, lo cual permite al hombre afirmarse, como tal, no sólo por el pensamiento, sino también por los sentidos.

La autocreación del hombre por la humanización de la naturaleza constituye la base de la historia humana. Como esta autocreación se halla orgánicamente vinculada a la reproducción de la naturaleza, la historia humana está constituida en esencia por la "naturalización" del hombre, por la materialización de su ser en el producto de su actividad y por la "humanización" correlativa de la naturaleza.

El elemento determinante del proceso de autocreación del hombre es la satisfacción de las necesidades mediante el desarrollo de la producción, que Marx designa con el nombre de "industria", de manera que el desenvolvimiento de la historia se reduce, en realidad, al de la industria.

El desarrollo de la industria, que hasta ahora se ha realizado bajo el régimen de la propiedad privada, tuvo como consecuencia una constante agravación de la alienación humana, pero al mismo tiempo creó, con la exacerbación de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, las condiciones de la revolución proletaria que emancipará a la humanidad, remplazando el régimen capitalista por el comunista.

De la formación del sistema de la propiedad privada y de la necesidad de su abolición resulta la división de la historia en dos grandes períodos: el de la prehistoria, que abarca la fase del desarrollo de la humanidad bajo el reino de la alienación, y el de la rehumanización del hombre por el desarrollo universal de su ser, que da a la historia su sentido y su alcance.

Esta concepción materialista de la historia explica, al mismo tiempo que el desarrollo económico y social, las ideologías que engendra: religión, filosofía, moral, derecho, política, ciencias, que sólo pueden comprenderse con relación a ese desarrollo; brinda también la solución de los problemas teóricos: esencia y existencia, subjetividad y objetividad, libertad y necesidad, pensamiento y ser, que hay que tratar, asimismo, no en forma abstracta y metafísica, sino dialécticamente, considerándolos en sus relaciones con el desarrollo social.

Al apoyarse así en la noción de "praxis", que le permite desprenderse de los restos del idealismo que implicaba la concepción de alienación, la cual, como

todavía consideraba al hombre desde un punto de vista metafísico, oponía el hombre "alienado" al hombre "verdadero", Marx establece los fundamentos del materialismo dialéctico, mostrando que el hombre y la naturaleza deben concebirse en sus relaciones orgánicas; que la naturaleza, la realidad material, objetiva, constituye el elemento primario, fundamental, en el seno del cual se desarrollan la vida y la conciencia humanas, y que la "praxis" da la solución, no sólo de los problemas económicos, sociales y políticos, sino también de las cuestiones ideológicas y teóricas.<sup>262</sup>

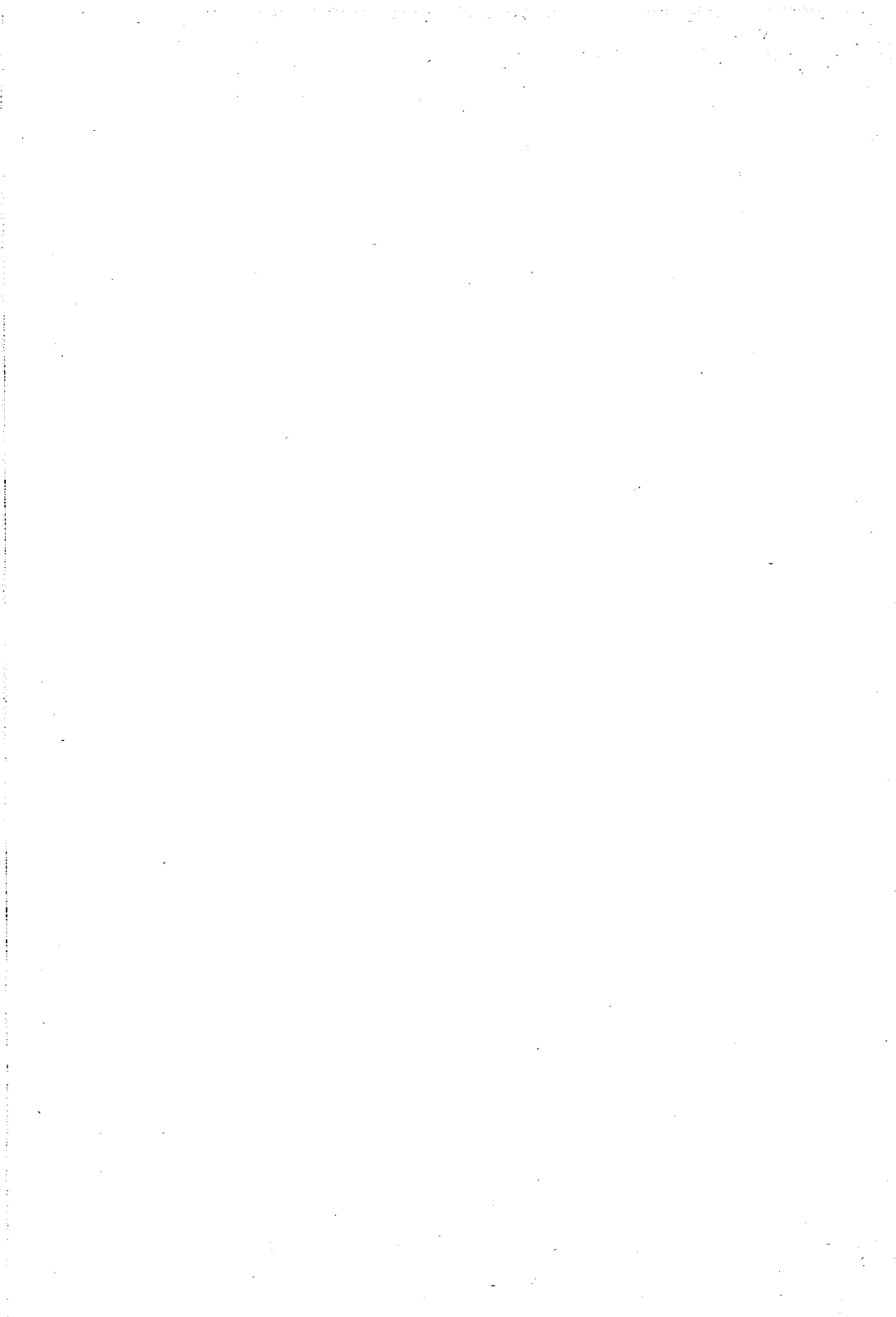
Establece, al mismo tiempo, las tesis generales del materialismo histórico. Subraya, en efecto, que el desarrollo social está determinado por el desarrollo económico, que provoca, en el régimen capitalista, una lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, que constituye el elemento fundamental de la historia moderna, y que la agravación de esa lucha lleva a una revolución comunista. Muestra asimismo las relaciones entre la ideología burguesa y los intereses de clase de la burguesía.

En la elaboración de su concepción materialista del mundo, Marx se dedicaría primero a desarrollar la teoría del materialismo histórico, de mayor utilidad inmediata para la lucha de clase del proletariado.

Es lo que haría en *La Sagrada Familia*, escrita en colaboración con Engels inmediatamente después de los *Manuscritos económico-filosóficos*, donde trataron cierto número de problemas, filosóficos, sociales y políticos desde el punto de vista del materialismo histórico.

<sup>262</sup> Con ello vemos cuán mal fundadas están las tentativas incesantemente repetidas, de los pensadores burgueses, de deducir de la concepción de la alienación, considerada como noción fundamental del pensamiento marxista, un "humanismo" marxista que representaría, según ellos, la verdadera doctrina de Marx y que oponen al marxismo revolucionario.





### CAPÍTULO III

#### "LA SAGRADA FAMILIA"

##### F. ENGELS - LA SITUACIÓN EN INGLATERRA

Mientras en París, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx elaboraba los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico e histórico, Engels continuaba en Inglaterra el estudio del desarrollo económico, político y social de ese país.

Sus artículos, publicados en la *Gaceta renana*, el *New Moral World*, el *Re-publicano suizo* y los *Anales franco-alemanes*, habían sido estudios preparatorios de una exposición más general de la situación de Inglaterra, que después de la desaparición de los *Anales franco-alemanes* publicó en *Vorwärts*.

Luego de la destrucción del poderío colonial francés en el siglo XVIII, y de la derrota de Napoleón, que convirtió a Inglaterra en la potencia dominante en el mundo, la industria y el comercio ingleses se desarrollaron a un ritmo cada vez más acelerado.<sup>1</sup>

Sin embargo, inmediatamente después de la caída de Napoleón estalló una grave crisis económica; fue provocada por los enormes stocks de mercancías acumulados por los fabricantes al final de las guerras contra Napoleón, que no pudieron hallar la salida esperada debido al empobrecimiento de Europa. Esa crisis económica pesó tanto más sobre la clase obrera, cuanto que los 300.000 soldados y marineros desmovilizados atiborraron el mercado de trabajo. La caída de los salarios, acompañada por el mantenimiento de los precios a un alto nivel, agravaba sin cesar la situación de los obreros. A ello se agregaba el hecho de que, para utilizar las máquinas a pleno rendimiento, se prolongaba constantemente la jornada de trabajo, alcanzando una duración de 16 y hasta 18 horas, y los hombres eran remplazados en las fábricas, cada vez en mayor medida, por mujeres y niños, aún más ignominiosamente explotados que ellos.

Esta constante agravación de sus condiciones de vida provocaba revueltas insesantes entre los obreros y reforzaba el movimiento de las Trade-Unions. La situación no era mejor en el campo, donde también se producían numerosos levantamientos de campesinos.

<sup>1</sup> En 1833 el conjunto de la producción industrial de Francia y de Estados Unidos sólo equivalía al tercio de la de Inglaterra. El monto de las exportaciones inglesas pasó, entre 1820 y 1825, de 48 a 56 millones de libras esterlinas; el de las importaciones, de 32 a 44 millones de libras esterlinas.

Bajo la presión de la burguesía se votó una ley electoral que elevaba el número de electores de 220.000 a 670.000. Esta ley, que favorecía al partido liberal, de los whigs, no otorgaba en realidad beneficios apreciables a la clase obrera, que había apoyado la campaña desarrollada en favor de esa ley, con la esperanza de que contribuiría a mejorar su suerte.

Grandes vencedores en la elección de 1830, los whigs, que durante décadas estuvieron en el gobierno casi sin interrupción, organizaron una campaña contra la tarifa proteccionista, que, al mantener un precio elevado para los granos, favorecía a los terratenientes, sostenedores de sus adversarios políticos, los tories.

Defensores de los intereses de la burguesía industrial y comerciante, los whigs pensaban lograr de la ley sobre los granos una doble ventaja: el debilitamiento de los tories, conservadores agrarios, y la posibilidad, para los industriales, de rebajar más los salarios gracias a la disminución del precio del pan.

En el plano político, la derrota de los tories tuvo como consecuencia el reforzamiento del poder de la Cámara de los Comunes, en detrimento del de la Cámara de los Lores, sostén de los conservadores agrarios y de la Corona. Por otra parte, el auge de la industria, que al mismo tiempo que aumentaba el poder económico, político y social de la burguesía determinaba un desarrollo paralelo del proletariado, tuvo como consecuencia el fortalecimiento de las Trade-Unions y del partido Cartista, defensor de los intereses de la clase obrera.

La política social reaccionaria de los whigs, en particular la ley sobre los pobres de 1843, convenció muy pronto al proletariado inglés de que se había dejado engañar por las promesas electorales de aquéllos, que demostraban ser tan enemigos de sus intereses como los tories. La ley sobre los pobres respondía al deseo de la burguesía industrial de reducir al mínimo los gastos de mantenimiento de los desocupados y de quebrar la acción reivindicadora de la clase obrera, estableciendo, en las casas de trabajo destinadas a los desocupados, un régimen penitenciario peor que el reservado al más miserable de los obreros.

El resentimiento de la clase obrera contra los whigs aseguró el triunfo de los tories en las elecciones de 1841, pero éstos, obligados a ceder ante los imperativos económicos, continuaron en realidad, aunque más moderadamente, la política librecambista de los whigs.<sup>2</sup> Para protestar por la agravación de su miseria, los obreros organizaron una agitación de masa, que alcanzó su punto culminante con la gran huelga de 1842 en la industria textil.

El estudio cada vez más profundo de la situación de Inglaterra y de las doctrinas económicas llevó a Engels a percibir cada vez con mayor claridad que el desarrollo económico determina el desarrollo político y social, y que las luchas de clases que de ello resultan constituyen el elemento motor de la historia moderna.

Bajo el efecto de la toma inmediata de contacto con la vida económica y social inglesa, y en particular con la agitación revolucionaria del proletariado inglés, Engels se apartó primero, al mismo tiempo que del idealismo Joven Hegeliano, del comunismo sentimental de Hess, para orientarse hacia una concepción materialista de la historia. Esa evolución se realizó en forma progresiva, dejando subsistir en él durante bastante tiempo una mezcla de idealismo y de materialismo. Así es como en diciembre de 1842 aún consideraba que el progreso histórico estaba determinado, no por los intereses materiales, sino por princi-

<sup>2</sup> Sobre este período de la historia de Inglaterra, cf. A. L. Morton, *Historia del pueblo inglés*, 1936, págs. 402-451.

píos,<sup>3</sup> lo que no le impedía, por lo demás, comprobar al mismo tiempo que en Inglaterra los principios, lejos de determinar el desarrollo político y social, estaban, por el contrario, determinados por éste,<sup>4</sup> y ver que la agravación de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado debía engendrar necesariamente una revolución comunista.<sup>5</sup>

La eliminación cada vez más rápida de los restos de las concepciones idealistas, determinada por su conocimiento cada vez más profundo de la vida inglesa, se manifestaba en sus artículos de los *Anales franco-alemanes*, en particular en el "Esbozo de una crítica de la economía política", donde, apoyándose en un análisis crítico del sistema capitalista, describía el desarrollo desde un punto de vista materialista.

Con ese mismo enfoque analizaba en su artículo de *Vorwärts*<sup>6</sup> la situación general de Inglaterra. Aunque hizo la descripción de esta situación en una época en que las Trade-Unions y el Cartismo<sup>7</sup> sufrían duramente las consecuencias del fracaso de la gran huelga de 1842, conservaba una fe inquebrantable en el triunfo final del proletariado y del comunismo. Permaneció en estrecho contacto con los dirigentes comunistas de la "Liga de los Justos", K. Schapper, H. Bauer y J. Moll, con el dirigente cartista Harney y con el órgano de los owenistas, *The New Moral World*, y se fortaleció en su simpatía por el proletariado a través de su amistad con una joven obrera irlandesa, Mary Burns, que se convertiría en su compañera; todo ello hizo que la línea general de su artículo estuviera inspirada en el interés de clase del proletariado. De ahí los dos temas fundamentales de dicho artículo: concepción del papel determinante del movimiento económico y de las luchas de clase engendradas por éste en el desarrollo de la historia, y aná-

<sup>3</sup> Cf. F. Engels, *Gaceta renana*, 9 de diciembre de 1842, "Las crisis internas". Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 331.

"Es algo que cae de su peso en Alemania, pero que los obstinados ingleses no alcanzan a comprender, a saber: que los intereses materiales no pueden jamás constituir elementos independientes, reguladores de la historia, y que concientemente o no están al servicio de un principio que constituye el elemento determinante del progreso histórico."

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pág. 352. "En Inglaterra, por lo menos entre los partidos que actualmente se disputan el poder, los whigs y los tories, no existen luchas de principios, sino sólo conflictos provocados por intereses materiales."

<sup>5</sup> Cf. *Mega*, I, t. II, pág. 355. "El beneficio que han obtenido los asalariados [se trata de la gran huelga de 1842. - A.C.] es que una revolución no puede realizarse por medios pacíficos y que únicamente una transformación radical de la organización social inhumana y el derrocamiento de la aristocracia feudal e industrial podrán mejorar la situación de los proletarios. Lo que aún obstaculiza esa revolución es el curioso respeto que tienen los ingleses por la ley, pero en la situación actual de Inglaterra no puede dejar de producirse muy pronto una escasez de alimentos que, al reducir el proletariado al hambre, hará que el temor a éste sea mayor que el respeto a la ley. Esa revolución es inevitable en Inglaterra, pero, como sucede siempre en ese país, los que la desatarán y dirigirán no serán los principios, sino los intereses; en efecto, sólo sobre la base de los intereses se desarrollarán los principios, lo que significa que esa revolución no será política, sino social."

<sup>6</sup> Cf. F. Engels, *La situación de Inglaterra*, I, El siglo dieciocho; II, La Constitución inglesa. Cf. *Vorwärts*, 4, 7, 11 de setiembre y 18, 21, 25, 28 de setiembre, 5, 16, 19 de octubre de 1844. *Mega*, I, t. IV, págs. 291-334. Este artículo fue escrito en febrero-marzo de 1844.

<sup>7</sup> El gran movimiento cartista, que reforzaba en el plano político el movimiento de las Trade Unions, alcanzó su punto culminante en 1842, en ocasión de ser presentada al Parlamento la segunda gran petición en favor de la Carta. El fracaso de la gran huelga de 1842 fue un duro golpe para dicho movimiento; las consecuencias de ese fracaso fueron aún más graves para las Trade Unions, que volvieron a levantarse con dificultad.

lisis de ese desarrollo en la perspectiva de la revolución comunista que esas luchas deben necesariamente provocar.

El análisis cada vez más minucioso de la situación de Inglaterra le permitió desprenderse casi por completo de los restos de concepciones idealistas y dar una base más sólida a su nueva concepción histórica y materialista del mundo.

En ese análisis destaca, antes que nada, que debido al papel decisivo que desempeñan las luchas de clase, la historia tiene en Inglaterra un carácter eminentemente social, a diferencia de Alemania y Francia, donde las luchas filosóficas y políticas desempeñan un papel determinante.

La historia moderna de Inglaterra está determinada por la revolución industrial que se llevó a cabo en ese país a mediados del siglo XVIII, y cuyos efectos fueron mucho más profundos que los de la revolución filosófica en Alemania y de la revolución política en Francia.<sup>8</sup>

Debido a su fe en la fuerza todopoderosa de las ideas, los alemanes buscaron hacer prevalecer los intereses generales de la humanidad por la vía de la filosofía. Los franceses rechazaron esa concepción idealista y pensaron que esos intereses sólo podían triunfar por la acción política, por la reforma del Estado.<sup>9</sup>

Contrariamente a los alemanes y franceses, los ingleses tienen más inclinación al empirismo que a consideraciones generales filosóficas y políticas; ello explica que asignen mayor importancia a los intereses privados que a los generales, y que el elemento social desempeñe, en ellos, un papel preponderante.<sup>10</sup> Con relación a éste, la política sólo tiene un papel secundario, y únicamente porque los ingleses persisten en creer en la acción decisiva del Estado los problemas sociales revisten aún, entre ellos, un carácter político.<sup>11</sup>

La profunda transformación que se ha producido en Inglaterra es efecto del desarrollo, no sólo económico y social, sino también científico y filosófico que se realizó en ese país durante el siglo XVIII. Se produjo una renovación en las ciencias de la naturaleza y también en las ciencias históricas y políticas, que entonces se constituyeron verdaderamente en ciencias; las primeras, por la determinación de sus leyes; las segundas, por las relaciones que se establecieron entre ellas y las nuevas doctrinas de economía política.<sup>12</sup>

Este desarrollo de las ciencias estuvo acompañado por una lucha contra el espiritualismo cristiano, y por una tendencia cada vez más señalada hacia el materialismo y el escepticismo, que corresponde, en el plano ideológico, a la tendencia, predominante en los ingleses, a la actividad práctica.<sup>13</sup>

Paralelamente a esa transformación de las ciencias y de la concepción del mundo, en Inglaterra se produjo un desarrollo social cuyos orígenes expone Engels en forma semidealista.

A diferencia del mundo antiguo basado en la esclavitud, con su desprecio por los derechos de los individuos, el mundo cristiano-germánico, que en principio reconoce esos derechos, suprimió teóricamente la esclavitud, pero la conservó en la práctica bajo la forma de servidumbre.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Cf. *La situación de Inglaterra*, t. I, El siglo dieciocho. Cf. *Mega*, I, t. IV, pág. 2913-25.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, págs. 29323-29, 29525-39.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, págs. 29530, 29622.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, pág. 29622-29.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, págs. 29131-29231.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, págs. 29231-2936, 29323-29440.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, pág. 2972-15.

Así como en la Edad Media la esclavitud sólo fue abolida en apariencia, la servidumbre ha sido abolida en forma ilusoria en la sociedad moderna, basada en la propiedad privada y regida por el dinero. Bajo los efectos del predominio de los intereses privados, el hombre se ha convertido en esclavo del dinero; esa servidumbre, que halla su expresión en una venalidad universal, es más profunda e inhumana que la que pesaba sobre los siervos.<sup>15</sup>

Marca el más alto grado de la alienación humana; pero es, por lo demás, la condición necesaria de la emancipación de la humanidad. La deshumanización de los hombres, que alcanzó con ella su punto culminante, tiene, en efecto, como consecuencia inevitable, la destrucción de la sociedad burguesa y su remplazo por un orden social racional y humano.<sup>16</sup>

La revolución que emancipará a los hombres está próxima. Estallará primero en Inglaterra, donde el desarrollo del sistema capitalista ha alcanzado su más alto grado.<sup>17</sup>

Esa revolución es el resultado necesario del desarrollo económico y social de Inglaterra desde el siglo XVI, que remplazó progresivamente el sistema feudal por el capitalista. El florecimiento cada vez más rápido del comercio y del poderío marítimo, así como la conquista de las colonias durante los siglos XVI y XVII, favoreció la formación de una clase media cada vez más poderosa, que se alzó contra la nobleza feudal y determinó una separación cada vez más tajante entre la industria, el comercio y la agricultura.<sup>18</sup>

Esta última abarcaba entonces tres categorías de propiedad: los grandes propietarios nobles (*landlords*), los propietarios medianos plebeyos (*squires*) y los pequeños campesinos.<sup>19</sup> El gran comercio estaba concentrado en Londres. La principal industria era la textil, que se desarrollaba fundamentalmente en el

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, págs. 297<sup>5</sup>-298<sup>1</sup>. "La consecuencia de que el interés se haya convertido en el vínculo entre los hombres ha sido la disolución de la sociedad en individuos aislados, su transformación en un mundo de átomos opuestos entre sí. Esa individualización, resultado extremo del subjetivismo cristiano, señala la terminación del mundo cristiano. Mientras subsista la expresión fundamental de la alienación humana bajo la forma de la propiedad privada, el interés adoptará necesariamente la forma de interés particular, cuya dominación se manifiesta en la dominación de la propiedad privada. La supresión de la servidumbre feudal ha hecho del dinero el único vínculo entre los hombres. La propiedad privada, ese elemento natural inhumano opuesto al elemento espiritual humano, es reina, y con ella el dinero, su forma abstracta, se ha convertido en el rey del mundo. El hombre ha dejado de ser esclavo de los demás hombres y se ha hecho el esclavo de las cosas; se ha completado la inversión de las verdaderas relaciones humanas; la servidumbre engendrada por el mundo moderno de los negocios, con la venalidad universal que reina en él, es más inhumana y universal que la propia de la servidumbre..." Cf. igualmente pág. 307<sup>24-26</sup>.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, pág. 298. "El mundo cristiano ha alcanzado el grado máximo de su desarrollo; ahora debe hundirse para dejar lugar a un mundo racional y humano. El Estado cristiano es la última forma posible de Estado, y con él desaparecerá el Estado mismo. La disolución de la humanidad en una masa de átomos aislados, opuestos entre sí, que provocan la destrucción de los intereses corporativos y nacionales, señala el último grado del desarrollo que lleva a la emancipación y la reconstrucción de la humanidad. La consumación de la alienación señalada por la dominación del dinero constituye la etapa necesaria que lleva a la readquisición del hombre por sí mismo."

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, pág. 298<sup>26-31</sup>.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, pág. 298<sup>35-43</sup>.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, pág. 299<sup>1-39</sup>.

campo y en los alrededores de las ciudades. Las minas de hulla eran poco explotadas, pues el carbón se utilizaba principalmente para las necesidades domésticas.<sup>20</sup>

Hacia la mitad del siglo XVIII esa situación se modificó rápidamente bajo los efectos de la revolución industrial, favorecida por una serie de grandes invenciones que se produjeron entre 1760 y 1785: la máquina de vapor de Watts, la mecanización de la industria de la alfarería, las máquinas de hilar de Hargreaves y de Arkwright, las máquinas de tejer de Crompton y de Cartwright.<sup>21</sup>

Estas invenciones provocaron una conmoción en el modo de producción, que se extendió progresivamente a todas las ramas de la industria, las cuales pasaron rápidamente de la situación de producción artesanal a la fabril.<sup>22</sup>

La industria textil, principal rama industrial de entonces, fue la primera en desarrollarse en forma extraordinaria con la mecanización de las hilanderías y tejedurías. La industria de la lana, como la del hilo y la seda, conocieron un desarrollo análogo al de la industria algodonera.<sup>23</sup>

El trabajo manual era sustituido cada vez más por el de las máquinas; gracias a éstas, un niño de ocho años producía más de lo que antes producían veinte obreros adultos; 600.000 obreros, de los cuales más de la mitad eran mujeres y niños, realizaban un trabajo que en otro tiempo hubiera exigido 150 millones de obreros.<sup>24</sup>

Las demás industrias se beneficiarían con un florecimiento semejante; bajo el impulso del desarrollo del maquinismo, de los ferrocarriles y de la navegación de vapor, la industria metalúrgica conoció un auge extraordinario, acompañado por un muy rápido desarrollo de las industrias mineras: extracción de hierro, de cobre y sobre todo de hulla, cada vez más utilizada en la industria.<sup>25</sup> El desarrollo de la industria y el comercio originó un desarrollo paralelo de los medios de comunicación y transporte.<sup>26</sup>

Este florecimiento de la industria y del comercio, que hubiera debido favorecer el desarrollo de la civilización por el acrecentamiento de las necesidades y de las

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, págs. 299<sup>30</sup>-300<sup>17</sup>.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, págs. 301<sup>1</sup>-303<sup>36</sup>.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, pág. 303. "El trabajo realizado en familia, en la casa, fue remplazado por el trabajo colectivo en las manufacturas; el trabajo manual fue remplazado por el trabajo de las máquinas de vapor." Cf. págs. 304-305. "Las consecuencias del impulso dado a esa industrialización son infinitas. Ella se propagó de una a otra rama de la industria. Las nuevas fuerzas productivas exigen ser utilizadas [...]; con la nueva población obrera nacen nuevas relaciones sociales y nuevas necesidades. La mecanización de la fabricación disminuye el precio de los objetos fabricados, lo que abarata la satisfacción de las necesidades, provoca una disminución de los salarios y amplía el mercado. Una vez reconocidas las ventajas de la mecanización, ésta se extiende a todas las ramas de la industria. El desarrollo de la civilización, consecuencia necesaria de la historia, crea nuevas necesidades, y por lo tanto nuevas ramas de producción y nuevos perfeccionamientos industriales."

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, págs. 302<sup>35</sup>-303<sup>39</sup>. Dicha industria ocupaba desde 1837 un millón y medio de obreros; la importación de algodón en rama se elevó, entre 1770 y 1836, de 5 a 364 millones de libras.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, págs. 303<sup>40</sup>-304<sup>3</sup>.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, págs. 304<sup>4</sup>-306<sup>21</sup>. La exportación de productos metalúrgicos se cuadruplicó entre 1800 y 1834. La extracción de hulla pasó de 17.000 toneladas en 1740 a 553.000 en 1835.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, págs. 306<sup>22</sup>-307<sup>13</sup>. Los primeros barcos de vapor ingleses datan de 1827; en 1835 había ya 550 en servicio. La longitud de las vías férreas llegaba a cerca de 3.600 km en 1836.

posibilidades de satisfacerlas, se convirtió, a causa de la extensión del sistema capitalista, en una calamidad para los hombres. En efecto, el interés privado utilizó para sus propios fines las nuevas fuerzas industriales, que, en manos de una minoría de ricos capitalistas, se convirtieron en medios de opresión y sometimiento del pueblo trabajador. Al mismo tiempo, el comercio, al que estaba subordinada la industria, transformó las relaciones entre los hombres en relaciones comerciales, lo que tuvo por efecto someter a todos los hombres al mundo de las cosas.<sup>27</sup>

Para adquirir poderío, la propiedad privada debía reducir al mínimo el poder del Estado. Ello explica que el primer gran teórico del régimen de la propiedad privada y del sistema capitalista, Adam Smith, sólo haya admitido la legitimidad del Estado, de la política, de los partidos y aun de la Iglesia en la medida en que favorecieran los intereses privados e hicieran del enriquecimiento el objetivo esencial de la actividad humana. Godwin avanzó un paso más por este camino y puso en duda la necesidad del Estado. Bentham, por último, llevó esta doctrina al extremo, consideró el Estado como un mal y sentó el principio de que la propiedad privada debe desempeñar un papel determinante en todo sentido. Hizo de la competencia el principio regulador de las relaciones humanas y consideró que el hombre verdadero no es el individuo independiente y libre, sino el hombre brutal, que sólo obedece a la ley de la competencia.<sup>28</sup>

A la vez que modificaba las relaciones entre los individuos, cada vez más sometidos a las leyes de la propiedad privada, la revolución industrial transformaba profundamente la organización social.

Con la destrucción del sistema feudal y con el desarrollo del régimen capitalista, que aceleraba el aumento paralelo de la riqueza y la pobreza, la revolución industrial destruía ciertas clases sociales y creaba otras nuevas: la burguesía industrial y el proletariado urbano. En tanto que en el campo los grandes propietarios arrebatában sus tierras a los pequeños y medianos, y los reducían a la condición de agricultores u obreros agrícolas,<sup>29</sup> la clase de los artesanos en las ciudades estaba más o menos arruinada en beneficio de la burguesía industrial y el comerciante. La eliminación de la aristocracia agraria como clase dirigente, el aplastamiento y la proletarianización de las clases medias, así como la opresión de la clase obrera, convertían a la burguesía en la clase dirigente.

Como la revolución industrial necesitaba la utilización de una cantidad cada vez mayor de obreros, resultaba de ello un crecimiento incesante del proletariado urbano, que aumentaba continuamente con el aporte constante de los pequeños artesanos arruinados y de los pequeños propietarios agrarios arrojados de sus tierras. La miseria del proletariado se agravaba sin cesar debido a la competencia y a la concentración cada vez mayor de la industria en las ciudades, que

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, pág. 307. "La primera consecuencia [de la revolución industrial. - A. G.] fue asegurar la dominación del interés privado sobre los hombres. El interés privado se apoderó de nuevas fuerzas industriales y las utilizó para sus propios fines. Esas fuerzas, que legítimamente habrían debido ponerse al servicio de la humanidad, se convirtieron en la propiedad de una minoría de ricos capitalistas y en un medio de avasallamiento de las masas. El comercio, al acaparar la industria, se hizo todopoderoso y fue el vínculo entre los hombres; todas las relaciones personales y nacionales se transformaron en relaciones comerciales, lo que significa que la propiedad privada, el mundo de las cosas, dominó el mundo."

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, págs. 307<sup>28</sup> 308<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pág. 299<sup>18</sup> 304.



hacia imposible la conjunción del trabajo industrial y del trabajo agrícola que hasta entonces había facilitado la vida de la mayoría de los obreros.

La proletarianización de la mayor parte de la población y el enriquecimiento de la burguesía, que reemplazó a la aristocracia agraria como clase dirigente, tuvieron por efecto la división de la sociedad inglesa en tres grandes clases: aristocracia agraria, burguesía industrial y comerciante, y proletariado, división a la que corresponde, en el plano político, la de los ingleses en tres grandes partidos: torios, whigs, cartistas, que defendían los intereses respectivos de esas tres grandes clases.<sup>30</sup>

Competencia entre todos los hombres, rápido crecimiento del proletariado, exploración acrecentada de éste por la burguesía convertida en clase dirigente, agravación de la lucha de clases entre poseedores y desposeídos: tales fueron los principales efectos sociales de la revolución industrial.<sup>31</sup>

El sistema capitalista, que con el desencadenamiento de la competencia marca el punto culminante de la deshumanización del hombre, debe ser abolido. Lo será a consecuencia de su mismo desarrollo, que no puede dejar de provocar una crisis general, generadora de la revolución social. Esa revolución, obra del proletariado que entra cada vez más en lucha abierta contra las clases poseedoras, estallará en Inglaterra luego de la abolición de la ley sobre los granos; al debilitar a la aristocracia agraria, ésta permitirá a la clase obrera dirigir todos sus golpes contra su principal enemigo, la burguesía.<sup>32</sup> El acceso del proletariado al poder por la realización de la Carta permitirá la instauración de una sociedad comunista, que liberará a los hombres de toda servidumbre.

En esta transformación radical de la sociedad, Engels no da participación alguna al Estado, al cual considera ya únicamente como un instrumento de dominación de las clases poseedoras. Esta concepción se afirmaba en él por el estudio de las instituciones inglesas, que le mostraba que el Estado inglés, fuera dirigido por los conservadores o por los liberales, empleaba siempre su poder contra el pueblo.

Destaca este carácter de clase del Estado inglés en la segunda parte de su artículo titulado *La Constitución inglesa*.<sup>33</sup>

Al analizar la situación política de Inglaterra hacía resaltar que esta última, debido a su desarrollo económico, político y social, y a su actividad científica y literaria, era el país no sólo más fuerte y avanzado de Europa, sino también el más libre.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, pág. 309<sup>35-38</sup>.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, pág. 309. "Para Inglaterra el más importante resultado del siglo XVIII fue la creación del proletariado por la revolución industrial. La nueva industria exigía, para las innumerables ramas de trabajo, masas de obreros siempre prontas, como nunca las había habido [...] La industria concentró el trabajo en las fábricas y en las ciudades; se hizo imposible la unión del trabajo industrial y agrícola, y los obreros tuvieron que dedicarse exclusivamente al trabajo fabril [...] En el campo se eliminó el cultivo de parcelas [...] lo que llevó a la creación de una clase nueva de obreros agrícolas. Las ciudades triplicaron y cuadruplicaron su población; ese aporte estaba compuesto únicamente por obreros. La exploración intensiva de las fábricas exigía, además, un número cada vez mayor de obreros que también vivieran sólo de sus salarios.

Por otro lado, de las clases medias surgió una nueva aristocracia. Con la producción industrial los fabricantes multiplicaron muy rápidamente sus capitales; los comerciantes hicieron lo propio. El capital creado por esa revolución sirvió a la aristocracia inglesa para combatir la Revolución francesa."

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, pág. 298<sup>31-34</sup>.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, págs. 310-334. *La situación de Inglaterra. II. La Constitución inglesa.*

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, págs. 310-311<sup>10</sup>.

Sin embargo, si sólo consideramos este aspecto de Inglaterra, decía Engels, no podremos hacernos una imagen exacta de ese país. Detrás de su apariencia progresista y liberal, Inglaterra sigue siendo, en efecto, un Estado profundamente conservador, porque todo el poder del Estado se halla concentrado en manos de las clases poseedoras, que lo utilizan en beneficio propio, como lo muestran la Constitución y las instituciones inglesas.

La Constitución de 1688, que trasformó el Estado inglés en un Estado constitucional, no cambió el carácter de clase de ese Estado. Al tomar el poder los whigs liberales, pusieron el Estado, como lo habían hecho los torjes conservadores, al servicio de sus intereses de clase, lo que demuestra que el vicio profundo del Estado proviene, no de su forma, sino de su esencia. Cualquiera sea su fuerza, el Estado, en efecto, es tiránico. En lugar de ver que por esencia es inhumano, en Inglaterra se ha tratado de darle un carácter moral, trasformándolo en una monarquía constitucional, que en realidad es tan inmoral como las otras formas de Estado.<sup>35</sup>

El principio fundamental de la Constitución inglesa es la distribución igual del poder entre la Corona, la Cámara de los Lores y la de los Comunes. En realidad la Corona no tiene poder real, aunque la Constitución estipula que el rey representa la esencia del Estado.<sup>36</sup>

Sucede más o menos lo mismo con la Cámara de los Lores, cuya actividad se ha vuelto, como la del rey, puramente formal. Pero así como la veneración por la Corona aumentó en la misma medida en que la monarquía perdió su poder, el respeto del pueblo por la Cámara de los Lores creció en la misma medida en que disminuyó su importancia política.<sup>37</sup>

El poder del Estado se concentra en la Cámara de los Comunes, que dicta las leyes y dirige el Estado por intermedio de los ministros que le están subordinados. Dado el poder absoluto de la Cámara de los Comunes, emanación directa de la voluntad popular, podría pensarse que en Inglaterra reina un régimen democrático, pero no es así. Debido al sufragio censatario, la Cámara de los Comunes se compone, en efecto, principalmente de representantes de las clases poseedoras: grandes terratenientes, industriales y comerciantes.

En el campo, los electores son casi todos agricultores que dependen estrechamente de los grandes terratenientes, de manera que la gran mayoría de los diputados son torjes; en las ciudades, donde los industriales y los comerciantes desempeñan un papel preponderante, la gran mayoría de los diputados son whigs; la clase obrera se halla prácticamente despojada de todo derecho político. Sólo en las grandes ciudades industriales logran los obreros hacer elegir a sus candidatos. De ahí el número relativamente escaso de diputados cartistas en la Cámara de los Comunes.<sup>38</sup>

Así, pues, las clases poseedoras son las que detentan el poder. La Cámara de los Comunes está dominada por los torjes o por los whigs, que defienden los intereses de la aristocracia agraria y de la del dinero. Sólo en la medida en que la aristocracia agraria, gracias a su fortuna inmobiliaria, ejerce influencia en las elecciones, constituye una fuerza política. En realidad la que gobierna es la bur-

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, págs. 312<sup>34</sup>-313<sup>13</sup>.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, págs. 313<sup>14</sup>-314<sup>10</sup>.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, págs. 314<sup>11</sup>-315<sup>30</sup>.

<sup>38</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 315<sup>38</sup>-318<sup>20</sup>.

guesía industrial, cuyo poderío económico y social se ha vuelto predominante; por lo demás, agrega Engels, ello es posible sólo porque el pueblo, por no haber aún comprendido qué es en verdad la propiedad privada, acepta someterse a su tiranía.<sup>39</sup>

Existe, entonces, en la Constitución inglesa, una abierta contradicción entre la teoría y la práctica. Contrariamente al principio fundamental de la división del poder entre la Corona, la Cámara de los Lores y la de los Comunes, en realidad es esta última la que reina, y con ella la burguesía.<sup>40</sup>

El carácter antidemocrático del Estado inglés es reforzado por el hecho que es, por su constitución, un Estado cristiano. La Iglesia anglicana es oficialmente reconocida como religión del Estado. Las otras confesiones son consideradas heréticas, lo que explica las persecuciones contra los disidentes y los católicos, que son tratados como criminales de Estado.<sup>41</sup>

El carácter antidemocrático del Estado inglés se manifiesta, no sólo en la dominación de las clases poseedoras y de la Iglesia, sino también en la práctica del Derecho.

A la inversa de otros países, los derechos individuales están allí consagrados por la costumbre, a la vez que reconocidos por la ley. Estos derechos fundamentales —libertad de pensamiento y de expresión, derecho de reunión y de asociación, y el *habeas corpus*, es decir, el derecho que protege al individuo contra toda detención arbitraria— son más amplios que en parte alguna, pero se los restringe en su aplicación en la medida en que la clase obrera puede beneficiarse de ellos.

El derecho a la libertad de pensamiento y de expresión, base de la libertad de prensa, está limitado por leyes que castigan los libelos, la alta traición y las blasfemias, de manera que la aplicación de ese derecho depende, en realidad, de la buena voluntad del gobierno, pero con la siguiente restricción: que en caso de persecuciones a la prensa está obligado a tener en cuenta la opinión pública.<sup>42</sup>

El derecho de reunión está igualmente restringido, dado que toda reunión debe tener por fin presentar una petición y que puede ser disuelta por la policía.<sup>43</sup> El ejercicio del derecho de asociación implica tales gastos, que en la práctica constituye un privilegio para los ricos.<sup>44</sup> Lo mismo sucede con el *habeas corpus*; el ejercicio de este derecho por parte de todo acusado, de permanecer en libertad hasta la apertura del proceso, está sujeto al depósito de una fianza y en realidad resulta un privilegio de los ricos.<sup>45</sup>

El carácter antidemocrático del Estado inglés se manifiesta en particular en el ámbito de la justicia, que es una justicia de clase. Como todo otro derecho, el de ser juzgado por sus pares es un privilegio de los ricos. Al pobre, en efecto, lo juzgan sus enemigos de clase; jueces y jurados pertenecen a la burguesía, y en sus juicios reservan su clemencia para los ricos y su severidad para los pobres.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, págs. 318<sup>22</sup>-319<sup>4</sup>.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, págs. 319<sup>6</sup>-321<sup>27</sup>.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, págs. 322-325<sup>3</sup>.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, pág. 325<sup>4-30</sup>.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, págs. 325<sup>31</sup>-326<sup>9</sup>.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, pág. 326<sup>7-29</sup>.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, pág. 326<sup>31-36</sup>.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, págs. 326<sup>27</sup>-327<sup>42</sup>.

Además, el pobre, imposibilitado de pagar un buen abogado, se perjudica porque, debido al carácter indefinido de las leyes, el abogado desempeña un papel esencial en los procesos.<sup>47</sup>

Esa misma diferencia de trato entre los pobres y los ricos se manifiesta en la aplicación de la pena. Mientras que los primeros se benefician del derecho de perdón, los pobres deben soportar todo el rigor de las penas, tan bárbaras, que equivalen a una muerte lenta.<sup>48</sup>

Resumiendo sus críticas del Estado, las instituciones y la justicia, Engels dice para terminar: "Todos los poderes de la Constitución: Corona, Cámara de los Lores, Cámara de los Comunes, se han mostrado en su verdadero aspecto; hemos visto que los pretendidos derechos fundamentales de los ingleses no son más que palabras vanas, que el *jury* es falaz, que las leyes son ilusorias, que el mismo Estado niega la base constitucional que se ha dado [...] y que la Constitución inglesa [...] no es más que una gran mentira."<sup>49</sup>

Este estado de cosas indignante, destinado a proteger los privilegios de los poseedores, debe ser abolido. La lucha contra él ha comenzado; la lleva adelante la democracia; no la democracia política nacida de la oposición entre la burguesía y el absolutismo, sino la democracia social, nacida del antagonismo entre la clase obrera y la aristocracia del dinero, y cuyo objetivo es el socialismo: "La lucha de la práctica contra la teoría, de la realidad contra la abstracción, de la vida contra la fraseología; en una palabra, la lucha de los hombres contra la inhumanidad, debe ser llevada hasta el fin; no dudamos de qué lado; se inclinará la victoria [...]. El futuro inmediato pertenece en Inglaterra a la democracia. No a la democracia tal como la realizó la Revolución francesa, que luchaba contra la monarquía y el feudalismo, sino a la *democracia* que se opone a la clase poseedora. Así lo indica el desarrollo de la historia. El poder está en manos de los poseedores; el pobre, privado de todo derecho, es aplastado y además oprimido por la Constitución y la ley; la lucha de la democracia contra la aristocracia es en Inglaterra la lucha de los pobres contra los ricos. La que triunfará en Inglaterra es la *democracia social*. La simple democracia es incapaz de remediar los males sociales. La igualdad democrática es una quimera y la lucha de los pobres contra los ricos no puede zanjarse en el plano de la democracia política. Esta es una fase transitoria [...] de la cual nace un elemento nuevo, un principio que supera todo elemento político: el principio del socialismo."<sup>50</sup>

En este artículo se manifestaba toda la riqueza de los nuevos criterios sobre las causas y los efectos de la revolución industrial, así como sobre el papel del Estado y de las luchas de clase, que Engels había acumulado durante su estada de dos años en Inglaterra y que apuntalaban su concepción materialista de la historia.

Esta concepción, a decir verdad, se hallaba en vías de elaboración; de ahí los restos de idealismo que se encuentran en este artículo, principalmente en la explicación de los grandes períodos pasados, que caracteriza en forma todavía parcial, al estilo de Hegel, por el desarrollo de la conciencia humana. Así es como explica la esclavitud en el mundo antiguo por el hecho de que éste ignoraba los de-

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, pág. 3313-35.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, págs. 33010-3312.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, págs. 33281-88, 3336-8.

<sup>50</sup> Cf. *Mega*, I, t. IV, págs. 33321-3342.

rechos del individuo.<sup>51</sup> También explica en forma idealista la servidumbre, que atribuye a la circunstancia de que el mundo cristiano-germánico sólo adquirió conciencia abstracta de la naturaleza independiente del individuo, y no pudo abolir efectivamente la esclavitud, que remplazó por la servidumbre.<sup>52</sup> Por lo demás, atribuye el empirismo y el escepticismo propios de los ingleses al hecho de que, como no pueden superar la contradicción entre su inclinación a la religiosidad y su atracción por el dinero, son presa de una agitación interna que los empuja a la actividad práctica.<sup>53</sup>

Explica la oposición entre el carácter político de la vida francesa y el carácter social de la vida inglesa por el hecho de que, a diferencia de los franceses, que colocan en un primer plano los intereses generales, los ingleses asignan una importancia primordial a los intereses privados.<sup>54</sup> Vincula la tardía aparición de una historia social con el largo predominio de la Iglesia y del Estado.<sup>55</sup> Por último, considera que la persistencia del dominio de la burguesía en Inglaterra se debe a que la clase obrera no ha adquirido aún conciencia de la verdadera naturaleza de la propiedad privada y no ha podido liberarse del dominio de ésta.<sup>56</sup>

A decir verdad, esas explicaciones idealistas son aisladas y ocupan poco lugar en el cuadro de conjunto que Engels pinta de la situación de Inglaterra. No bien abandona el dominio de la historia pasada, para abordar el examen de la situación presente de Inglaterra, las consideraciones idealistas ceden lugar a consideraciones materialistas.

El análisis de esa situación, que lo lleva a comprender cada vez con mayor claridad que el desarrollo económico determina el desarrollo social y político, le permite precisar los principios generales del materialismo histórico. En ello radica el interés y la importancia de esta primera exposición de conjunto de la situación de Inglaterra, que explica, mucho más claramente que en sus artículos anteriores, por el desarrollo económico de ese país: "La revolución industrial — escribe — es la base de toda la situación moderna de Inglaterra, el elemento motor de todo su movimiento social."<sup>57</sup>

Percibe ya con claridad que el desarrollo de las fuerzas modernas de producción determina el cambio de las relaciones sociales y políticas. Muestra, así, cómo, la revolución industrial ha acelerado, por la transformación profunda del modo de producción debido a la utilización de máquinas, la revolución industrial ha acelerado la descomposición del sistema feudal, acentuado la separación entre la ciudad y el campo, y creado nuevas relaciones de producción, tanto por la modificación producida en la propiedad privada, que adquiere un carácter cada vez

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, pág. 297. "La Antigüedad, que aún ignoraba totalmente los derechos del hombre y cuya concepción del mundo era por ello general y abstracta, no podía subsistir sin la esclavitud."

<sup>52</sup> Cf. *Maga*, I, t. III, pág. 2975-15.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, pág. 2945-19.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, págs. 29522-2966.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, pág. 296. "Mientras el Estado y la Iglesia fueron las únicas formas en las que los hombres realizaron su ser, no pudo existir historia social. Ello explica que no haya habido desarrollo real durante la antigüedad ni durante la Edad Media. La Reforma, primera y tímida reacción contra la Edad Media, condujo a un profundo cambio social transformando al siervo en obrero libre."

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, págs. 31820-3191.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, pág. 307.

más industrial y comercial, como por el lugar que ocupan la burguesía y el proletariado en el nuevo proceso de producción.

Mientras que debido a esta revolución, que favorece la creación de monopolios, las clases medias, artesanos, pequeños y medianos propietarios agrarios son aplastados, la burguesía, gracias a la propiedad de los medios de producción industrial, remplaza a la aristocracia agraria como clase dirigente, y el proletariado, cada vez más oprimido por la depreciación constante de los salarios y por la prolongación inhumana de la jornada de trabajo, entra en lucha abierta contra ella.

El antagonismo entre las clases sociales se manifiesta en el plano político por la lucha entre los partidos: *tories*, *whigs* y *cartistas*, que defienden los intereses respectivos de la aristocracia agraria, la burguesía y la clase obrera. Por último, el análisis de las luchas políticas muestra a Engels que el Estado no es más que un instrumento de dominación en manos de las clases dirigentes.

Al considerar que el sistema capitalista subordina a los hombres al mundo de las cosas y llega al apogeo de su deshumanización, Engels piensa que será necesariamente abolido por una revolución proletaria, engendrada por la acentuación de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, revolución que conducirá a la instauración de la democracia social, es decir, del socialismo.

Por un camino muy diferente al de Marx, que llegaba al mismo tiempo al materialismo dialéctico y al materialismo histórico, dando a éste una base más amplia y más sólida, Engels llegaba al mismo resultado esencial, a saber: que el desarrollo de la historia tiene, como el de la naturaleza, un carácter objetivo, determinado en esencia por la transformación de las fuerzas productivas, y que sólo la economía explica el desarrollo social.

## MARX Y ENGELS

A fines de agosto de 1844 Engels salió de Inglaterra para regresar a Barmen. Llevado por el deseo de conocer mejor a los colaboradores de *Vorwärts*, y en particular a Marx, pasó por París, donde permaneció unos diez días.

En una correspondencia dirigida a *New Moral World*, en la cual se refería a esa estada, destacaba la mentalidad internacionalista de los obreros parisienses, conscientes de los intereses comunes que debían defender contra la burguesía de todos los países, y observaba los progresos del comunismo en París.<sup>58</sup>

Fue a visitar a Marx, a quien encontró solo, pues Jenny había partido hacia Alemania para presentar su hijita a sus padres. El resultado esencial de su encuentro fue la alianza que entonces concluyeron y que debía durar toda su vida. Después de su primer encuentro, que había tenido lugar dos años antes en Colonia, en una atmósfera glacial —Marx lo sospechaba de ser un enviado de los "Liberados", con quienes acababa de romper—, comprendieron que habían llegado a criterios semejantes y que podían llevar adelante juntos la obra hasta el momento realizada en forma separada.<sup>59</sup> En efecto, como Marx, Engels accedía

<sup>58</sup> Cf. *Mega*, I, t. IV, págs. 337-338, *New Moral World*. Correspondencia de Engels del 5 de octubre de 1844, *El socialismo en el Continente*.

<sup>59</sup> Cf. F. Engels, *Historia de la Liga de los Comunistas*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 673. "Cuando visité a Marx en París, en el verano de 1844, se puso de manifiesto nuestro completo acuerdo en todos los terrenos teóricos, y de allí data nuestra colaboración."

a una concepción materialista de la historia y pensaba, como él, que la tarea esencial de la época era abolir el régimen capitalista, generador de la deshumanización de la humanidad.

Su alianza, que las luchas emprendidas en común reforzarían cada vez más, provenía no sólo de la concordancia de sus opiniones, sino también de que sus conocimientos y sus dotes se complementaban admirablemente. Muy al corriente de la actividad económica, en relaciones directas con las diferentes clases de la sociedad, Engels era para Marx el compañero ideal en la tarea que se le planteaba, de aplicar sus conocimientos teóricos al análisis de los hechos económicos y sociales. En cambio, Marx, más adelantado que Engels en la elaboración de los fundamentos del materialismo dialéctico e histórico, reforzaba y ampliaba las concepciones de Engels dándoles la sólida base teórica que les faltaba. En estas condiciones, el segundo debía asumir en su alianza el papel dirigente, como Engels lo reconocería más adelante. "No puedo [por menos de decir aquí] que antes y durante los cuarenta años de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte independiente en la fundamentación, y sobre todo en la elaboración y la teoría [...]. Pero la más considerable parte de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, en especial su formulación nítida y definitiva, corresponden a Marx. Lo que —si se exceptúa, todo lo más, un par de especialidades—, pudo haberlo aportado también Marx, aun sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. Marx tenía más talla, veía más lejos, atalayaba más y con mayor rapidez que todos nosotros juntos. Marx era un genio; los demás, a lo sumo, hombres de talento. Sin él la teoría no sería, hoy, ni con mucho, lo que es. Por eso ostenta legítimamente su nombre."<sup>80</sup>

La contribución de Engels a la obra común fue, por otra parte, más importante de lo que él admitía. Así fue como al principio de su alianza, y en el momento en que Marx deducía desde un punto de vista por completo diferente las tesis fundamentales del materialismo histórico, le brindó con su análisis de la situación en Inglaterra, un notable ejemplo de la aplicación de dichas tesis.

Marx y Engels no separaban la acción revolucionaria de la doctrina revolucionaria y consideraban que la debilidad del movimiento obrero provenía principalmente de que le faltaba una sólida base teórica; por ello pensaban que la tarea más urgente era ampliar y profundizar sus concepciones teóricas, para dar a los obreros conciencia de su papel revolucionario y guiarlos en su acción. "Los dos estábamos ya metidos de lleno en el movimiento político— escribía más tarde Engels—, teníamos algunos partidarios entre el mundo culto, sobre todo en el occidente de Alemania occidental, y grandes contactos con el proletariado organizado. Estábamos obligados a razonar científicamente nuestros puntos de vista, pero considerábamos igualmente importante para nosotros ganar al proletariado europeo, empezando por el alemán, para nuestra doctrina. Apenas llegamos a conclusiones claras para nosotros mismos, pusimos manos a la obra."<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 702.

<sup>81</sup> Cf. F. Engels, *Historia de la Liga de los Comunistas*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 673. Cf. *Mega*, III, t. I, págs. 7-8. Carta de Engels a Marx, 19 de noviembre de 1844: "Esa mezcla teórica me indispono cada vez más con todas las palabras vanas sobre el hombre considerado en sí, así como me irritan las críticas [...] contra la teología, el pensamiento abstracto o el materialismo vulgar. Más vale ocuparse de cosas reales, vivas, de desarrollos y de resultados de la historia, que perder el tiempo

# "LA SAGRADA FAMILIA"

La primera obra emprendida en común fue una puesta a punto de sus concepciones por medio de una crítica a los Jóvenes Hegelianos de Berlín, cuya doctrina, *La Crítica crítica*, constituía, en el plano ideológico, una agravación de la filosofía especulativa y, desde el punto de vista político, un apoyo a la reacción.<sup>62</sup>

Por intermedio de Georg Jung, Marx recibía de Colonia la revista mensual de Bruno Bauer, *Gaceta general literaria*, que era el órgano principal de los Jóvenes Hegelianos de Berlín. Al mismo tiempo que le enviaba la revista, G. Jung lo invitaba a tomar posición contra éstos.<sup>63</sup>

A fines de agosto, poco antes de la visita de Engels, Marx recibió el núm. 8 de la *Gaceta general literaria*, que contenía los artículos: "1842", dirigido contra el comunismo, y "¿Cuál es el actual objeto de la Crítica?", que constituía el programa de *La Crítica crítica*.<sup>64</sup>

en esos tonterías [...] Es eso lo mejor que tenemos para hacer, al menos mientras nos veamos reducidos a hacer uso de nuestras plumas y no podamos realizar nuestras ideas con nuestras manos, y si fuera necesario, con nuestros puños." Cf. *ibid.*, pág. 1. Carta de Engels a Marx, 8-10 de octubre de 1844: "La gente [los obreros de Colonia. - A. C.] está muy activa, pero la falta de una base teórica es muy sensible. Mientras no se demuestre, en algunos escritos, cómo los principios derivan lógicamente e históricamente de las concepciones hasta ahora predominantes y del desarrollo de la historia, del que sólo son la consecuencia necesaria, continuará reinando la confusión en el pensamiento y la incertidumbre en la acción."

<sup>62</sup> Sobre los Jóvenes Hegelianos de Berlín, cf. capítulo I de este tomo.

Cf. *Manual de ciencias políticas*, Jena, 1892, t. IV, pág. 1131. F. Engels; Marx Heinrich. Karl. "En setiembre de 1844 Federico Engels vino por unos días a París, donde encontró a Marx. Mantuvieron correspondencia desde que comenzaron a colaborar en los *Anales franco-alemanes*; de entonces data su alianza, que sólo terminó con la muerte de Marx. El primer fruto de su colaboración fue una polémica con Bruno Bauer, de quien se habían separado en el curso del proceso de disolución de la escuela hegeliana, polémica que fue publicada en 1845, en Francfort del Main, con el título de *La Sagrada Familia. Crítica de B. Bauer y consortes*."

<sup>63</sup> Cf. Carta de G. Jung a Marx, 31 de julio de 1844. Esta carta se encuentra en los antiguos archivos del Partido Socialdemócrata alemán en Amsterdam. "Le envío bajo faja, por correo, los núms. 5, 6 y 7 de la *Gaceta general literaria*. Sus observaciones sobre Bruno Bauer son muy justas, pero sería bueno que las convirtiera en una crítica para un diario alemán, a fin de obligar a Bauer a salir de su misteriosa reserva. Hasta ahora, en efecto, no ha manifestado una opinión clara sobre un tema cualquiera, pues según él la tarea de la crítica se limita a la comprensión de los acontecimientos. Convierte esta tarea en algo muy fácil para él, denunciando con una sonrisa irónica las contradicciones que descubre, después de lo cual se exime de todo comentario. Naturalmente, de ese modo no resulta muy difícil realizar la proeza de que tanto se jacta, a saber, escribir bajo el control de la censura prusiana. Es verdad que si los hermanos Bauer se animaran a resolver las contradicciones que denuncian, carecerían en gran medida del talento de que hacen gala, y el camino del exilio sería la única salida para ellos. Bauer está tan empeñado en esa manía de criticarlo todo, que hace poco me escribía que no se debería criticar simplemente la sociedad, los privilegios, a los propietarios, sino también, cosa de la que nadie se había dado cuenta hasta ahora, a los proletarios, como si la crítica de los ricos, de la propiedad, de la sociedad, no hubiera surgido de la crítica de la condición inhumana e indigna del proletariado. Escribame qué piensa usted emprender contra B. Bauer; si no quiere dedicar tiempo a esa crítica, nosotros, Hess y yo, nos proponemos utilizar las cartas suyas para preparar un artículo."

<sup>64</sup> Cf. *Gaceta general literaria* (en adelante citada con las iniciales: G.G.L.), cuaderno 8, págs. 1-8. 1842; págs. 18-26. ¿Cuál es el actual objeto de la crítica?



Marx, que ya había atacado duramente a Bruno Bauer en los *Manuscritos económicos-filosóficos*, en los cuales anunciaba una crítica general de *La Crítica crítica*,<sup>65</sup> habló con Engels de ese proyecto. Convinieron rápidamente que era necesario denunciar la fraseología de esa Crítica, y su carácter reaccionario, señalado por sus ataques a la "masa", es decir, a la clase obrera y al liberalismo y el comunismo, que ocultaba bajo un tono seudorrevolucionario.

Engels escribió en seguida lo que tenía que decir y quedó muy sorprendido, algunas semanas más tarde, al ver la amplitud que Marx daba a la polémica. En tanto que para él ésta debía limitarse a un rápido dilucidación de las cosas en tono irónico, Marx, conservando ese tono, la trasformó en una discusión profunda de todos los problemas planteados por *La Crítica crítica*, por lo cual lo que al comienzo debió ser un folleto, se trasformó en un voluminoso trabajo.

Lo esencial para Engels, y sobre todo para Marx, era exponer, con la ayuda de esa crítica, sus propias concepciones; ello explica la gran importancia de *La Sagrada Familia* en la formación del pensamiento de ambos. Señalaban las grandes líneas de su crítica en un prefacio en el cual decían: "El enemigo más peligroso del *humanismo real*, en Alemania, es el *espiritualismo* o *idealismo especulativo*, que suplanta al *hombre individual y real* por la '*autoconciencia*' o el '*espíritu*' y dice, con el evangelista: 'El espíritu vivifica, la carne embota'. Huelga decir que este espíritu inmaterial sólo en su imaginación tiene espíritu. Lo que nosotros combatimos en la crítica de Bauer es cabalmente la *especulación* que se reproduce a manera de *caricatura* y que consideramos como la expresión más acabada del principio *cristiano-germánico*, a cuya tentativa final asistimos, en cuanto que trata de convertir '*la crítica*' misma en un método trascendental.

Nuestra exposición se atiene principalmente, a la *Gaceta general literaria* de Bruno Bauer —cuyos primeros ocho cuadernos tenemos ante nosotros—, ya que es aquí donde alcanza su punto culminante la crítica baueriana, y con ella el absurdo de la *especulación alemana en general*. *La Crítica crítica* (es decir, la crítica de la *Gaceta general literaria*) es tanto más instructiva cuanto más convierte en la más plástica de las comedias la inversión de la realidad a través de la filosofía. Véase, por ejemplo, a Faucher y Széligz. La *Gaceta general literaria* nos brinda un material a la luz del cual es posible hacer ver incluso al gran público las ilusiones de la filosofía especulativa. Tal es la finalidad que persigue nuestro trabajo."<sup>66</sup>

#### CRÍTICAS DE ENGELS

El libro, que se compone de una serie bastante diversa de críticas, comienza con algunas escaramuzas de Engels contra colaboradores secundarios de la *Gaceta general literaria*: Reichhardt, Jungnitz y Faucher.

Engels arregla rápidamente las cuentas al maestro encuadernador Reichhardt, quien, al proclamar en un análisis de la situación de la clase obrera la necesidad de poner fin al escandaloso enriquecimiento de los unos, que tenía como contra-

<sup>65</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 3327-37, 3437-3540.

<sup>66</sup> Cf. *La Sagrada Familia y otros escritos*, ed. Grijalbo, México, 1958, pág. 73.

parte la miseria de los otros, no encontraba mejor solución al problema que recurrir a la prudencia del soberano.<sup>67</sup>

Luego dirigía sus ataques contra Ernst Jungnitz, quien en oportunidad de una medida tomada contra Karl Nauwerk, profesor de la Universidad de Berlín, acusó a la facultad de filosofía de esa Universidad de cobardía en la defensa de éste, guardándose bien de señalar qué medidas habría debido tomar a tal efecto.<sup>68</sup>

Al aracar a Jules Faucher, Engels se dirigía a un adversario más serio, a la vez que abordaba problemas de interés más general. J. Faucher, que no conocía bien los problemas ingleses, había publicado en la *Gaceta general literaria* un largo artículo, en el cual exponía las consecuencias de la abolición de los derechos de importación sobre los cereales y del establecimiento de la jornada de trabajo de diez horas.<sup>69</sup> Apoyándose en la concepción ricardiana, según la cual los salarios no pueden superar cierta tasa mínima, pensaba que esas dos medidas no tendrían consecuencias sobre la situación de los obreros, pues la abolición de los derechos de importación debía provocar, al mismo tiempo que la rebaja del costo de la vida, la de los salarios, en tanto que el establecimiento de la jornada de trabajo de diez horas, al acelerar la utilización de las máquinas, aumentaría la desocupación y provocaría con ello, igualmente, una disminución de los salarios.

En su crítica a Faucher<sup>70</sup> Engels le objetaba, por una parte, que la derogación de los derechos de importación sobre los cereales no tendría por consecuencia necesaria la disminución de los salarios, dado que éstos fueron rebajados al máximo y que una nueva disminución no sería aceptada pasivamente por los obreros; y por la otra, que la reducción de la jornada de trabajo traería aparejado el debilitamiento de la industria inglesa y favorecería la competencia extranjera.<sup>71</sup>

Engels dirigía luego sus ataques contra Bruno y Edgar Bauer, y emprendía una crítica general de los principios de *La Crítica crítica*.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, ed. cit., págs. 74-76. F. Engels, *La Crítica crítica bajo forma de maestro encuadernador, o la Crítica crítica como el señor Reichhardt*. Cf. G.G.L., cuaderno 1, diciembre de 1843, págs. 17-19, Carl Reichhardt: *Trabajos sobre el pauperismo. Lucha de la crítica contra las contradicciones de los tiempos modernos*.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, págs. 82-83, "La profundidad de *La Crítica crítica*", o *La Crítica crítica como el señor J. (Jungnitz?)*. Cf. G.G.L., cuaderno 4, mayo de 1844, págs. 21-22; E. Jungnitz, *Sobre la participación en el Estado*, de Karl Nauwerk, Leipzig, Otto Wigand, 1844. Cf. *ibid.*, cuaderno 6, mayo de 1844, págs. 17-20, J.: M. Nauwerk y la Facultad de Filosofía.

<sup>69</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, cuaderno 7, junio de 1844, págs. 1-18; cuaderno 8, julio de 1844, págs. 28-32; cuaderno 9, agosto de 1844, págs. 30-32, J. Faucher, *Problemas ingleses actuales*. En su crítica Engels no utilizó la última parte de este artículo.

<sup>70</sup> Cf. ed. Grijalbo, págs. 77-81. F. Engels, *La crítica crítica del "molinerío", o la crítica crítica como el señor Jules Faucher*.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, págs. 79-81.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, págs. 84-85. F. Engels, *La "crítica crítica" como la quietud del conocar, o la "crítica crítica" como el señor Edgar*: 1) *La Union Ouvrière de Flora Tristan*. 2) *Béraud acerca de las prostitutas*.

Cf. G.G.L., cuaderno 5, abril de 1844, págs. 18-23. E. Bauer, *La Union Ouvrière*, por la señora Flora Tristan, ed. Grijalbo, págs. 84-85. *Béraud acerca de las prostitutas*. Cf. *ibid.*, págs. 158-159, F. Engels, *Segunda campaña de La crítica crítica contra Hinrichs*, núm. II, "La Crítica y Feuerbach". *Condenación de la Filosofía*. Cf. G.G.L., cuaderno 5, págs. 23-25. (B. Bauer), *Las conferencias políticas de Hinrichs*, t. II, 1843.

En esas conferencias, en las que trazaba un cuadro general de Europa y particularmente de Alemania, Hinrichs había denunciado la vacuidad de la *Crítica crítica*. De ahí los ataques de B. Bauer contra él.

Aunque tronaba contra el idealismo y se jactaba de haber remplazado la filosofía abstracta de Hegel por una filosofía que pretendía encerrar "toda la riqueza de la vida humana y el inmenso contenido de la historia",<sup>73</sup> al transformar todo lo real en categorías abstractas, la *Crítica crítica* constituye, decía Engels, una caricatura de la historia y también de Hegel, quien expuso, bajo una forma mistificada, el contenido real de ésta.

En realidad no fue B. Bauer, sino Feuerbach quien reveló la vacuidad del idealismo, remplazando la dialéctica de los conceptos abstractos por la historia verdadera de los hombres.<sup>74</sup>

Al transformar lo real en categorías abstractas, con las que puede hacer malabarismos a gusto, la *Crítica crítica* empobreció al extremo la filosofía hegeliana. En efecto, reduce toda la riqueza de las categorías hegelianas a dos categorías: el "espíritu" y la "masa". Para ella toda la historia se resume en la lucha entre esas dos categorías, siendo el espíritu el elemento motor, en tanto que la "masa" constituye el elemento irracional y vil, que obstaculiza el desarrollo de aquél.<sup>75</sup> Ello le permite decretar a su antojo, como encarnación del espíritu, el curso de la historia.<sup>76</sup>

"La historia —responde Engels— no hace nada, 'no posee ninguna inmensa riqueza', 'no libra ninguna clase de luchas'. El que hace todo eso, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real, viviente; no es, digamos, la 'historia' quien utiliza al hombre como medio para laborar por sus fines —como si se tratara de una persona aparte—, pues la historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos."<sup>77</sup>

Esta concepción idealista del hombre, del mundo y de la historia explica la falsedad de los juicios que la *Crítica crítica* hace sobre todos los temas que aborda, en particular sobre la filosofía de las Luces y sobre el socialismo.

Mientras que en su libro *El cristianismo revelado* B. Bauer hacía, todavía en 1843, la apología de la filosofía de las Luces, que según él había revolucionado el mundo, ahora la condenaba por no haber sabido desprenderse de su tiempo, con lo cual se tornó incapaz de influir sobre él.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Cf. ed. Grijalbo, pág. 158.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, págs. 158-159. "¿Pero quién ha descubierto el misterio del 'sistema' [de Hegel.-A.C.]? Feuerbach. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha puesto, no ciertamente 'la significación del hombre' —¡como si el hombre pudiera tener otra significación, además de la de ser hombre!—, sino al 'hombre' en lugar del viejo baratillo, incluso de la 'autoconciencia infinita'? Feuerbach y sólo Feuerbach. Y éste ha hecho todavía más. Ha destruido desde hace ya mucho tiempo las mismas categorías que ahora agita en torno suyo la 'crítica', la riqueza real de la vida humana, el inmenso contenido de la historia, la lucha de la historia, la lucha de la masa contra el espíritu", etc."

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, pág. 159. "Una vez reconocido el hombre como la esencia, como la base de todas las actividades humanas y los estados humanos, la 'Crítica' puede inventar nuevas categorías y convertir de nuevo al hombre mismo [...] en una categoría y en el principio de toda una serie de categorías..."

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, pág. 77. "La crítica que se basta a sí misma, que es algo completo y cerrado dentro de sí mismo no puede, naturalmente, reconocer la historia tal y como realmente ha sucedido [...] Se sustrae, por tanto, la historia a su macisidad, y la crítica que adopta una actitud libre frente a su objeto grita a la historia: debes haber ocurrido de tal o cual modo."

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, pág. 159.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, pág. 218.

La misma actitud reaccionaria se manifiesta en los juicios de E. Bauer sobre el movimiento obrero y el socialismo.

Condena el socialismo, al cual niega toda perspectiva futura, ya que, en su opinión, ha llegado a su término con el fourierismo. Lejos de haber agotado su capacidad de desarrollo con el fourierismo y la "democracia pacífica" de V. Considérant, le responde Engels, el socialismo no cesa de desarrollarse y ha encontrado su verdadera forma en el comunismo.<sup>79</sup>

E. Bauer extiende su desprecio por el socialismo a la clase obrera y pretende que el obrero no puede crear nada perdurable y serio, porque su trabajo es, por esencia, un trabajo aislado y fragmentario, de donde extrae la conclusión de la esterilidad de los esfuerzos emprendidos por los socialistas, y en particular por Flora Tristan, para emanciparlo.<sup>80</sup>

En realidad, dice Engels, el obrero es quien lo crea todo, y la importancia de su papel social se mide con la vacuidad de la *Crítica crítica*. El trabajador sufre, no por el carácter pretendidamente fragmentario y aislado de su trabajo, sino por el carácter inhumano de éste, por el hecho de la explotación capitalista. De ahí la necesidad de su emancipación y la justificación de la acción emprendida por Flora Tristan para organizar a los obreros con vistas a su liberación.<sup>81</sup>

No es el socialismo, concluía Engels, el que manifiesta signos de agotamiento, sino la *Crítica crítica*, que a pesar de sus invectivas contra el dogmatismo no es más que la forma bastarda y caricaturesca de la filosofía hegeliana.<sup>82</sup>

#### CRÍTICAS DE MARX

En su crítica a la *Crítica crítica* Marx desarrollaba el mismo tema fundamental, pero en forma más profunda. Dejó para más tarde la redacción de su trabajo sobre la economía política, y se dedicó por entero a esa crítica, para lo cual utilizó, no sólo los *Manuscritos económico-filosóficos*, sino también sus estudios sobre el materialismo inglés y francés, y sobre la Revolución francesa.

Esta crítica, en la cual, como Engels, trabajó con gran placer, le ofrecía la oportunidad de desarrollar su nueva concepción materialista de la historia con la ayuda del análisis de algunas cuestiones filosóficas y sociales. Ello explica que, a pesar de la diversidad de los temas tratados y de la muy numerosas digresiones, sus críticas presenten una profunda unidad.

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, págs. 219-220.

<sup>80</sup> Cf. G.G.L., cuaderno 5, abril de 1844, págs. 18-23. E. Bauer: *La Unión Obrera*, por la señora Flora Tristan, Edición popular, París, 1845.

Flora Tristan (1813-1844) quería fundar una Unión general de todos los trabajadores franceses. Cada miembro debía pagar una cotización anual de 2 francos, y dichas cotizaciones servirían para asegurar el derecho de los obreros al trabajo, mediante la organización de éste.

<sup>81</sup> Cf. ed. Grijalbo, págs. 84-85. "La *Crítica crítica* no crea nada; el obrero lo crea todo, y a tal punto lo crea todo, que avergüenza a toda la *Crítica*, incluso en sus creaciones espirituales; de ello pueden dar testimonio los obreros ingleses y franceses."

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, pág. 85. "La crítica no hace otra cosa que 'crearse fórmulas tomándolas de las categorías de lo existente', es decir, de la filosofía hegeliana existente y de las aspiraciones sociales existentes; fórmulas y nada más que fórmulas, y a pesar de todas sus invectivas contra el dogmatismo, se condena a sí misma al dogmatismo."

Para facilitar la comprensión de las mismas, creo necesario agruparlas en el siguiente orden:

1) Crítica general de la filosofía especulativa y de la Crítica crítica; 2) La Revolución francesa; 3) El materialismo inglés y francés; 4) El socialismo; 5) Proudhon; 6) El problema judío; 7) Los "Misterios de París" de Sue.

### 1. *Crítica general de la filosofía especulativa y de la Crítica crítica*

En su refutación de la *Crítica crítica*, Marx parte de un análisis de la filosofía especulativa en el cual resume, desde un nuevo punto de vista, el examen realizado en los *Manuscritos económico-filosóficos*. La filosofía especulativa, dice, y en particular la de Hegel, hace de la realidad concreta un atributo de la Idea, del Espíritu la esencia del Mundo y de la Historia el desarrollo del Espíritu. Esta espiritualización del mundo se expresa en la forma más perfecta en la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel remplaza al hombre por la conciencia de sí, la naturaleza por la conciencia que el hombre tiene de ella y el desarrollo del hombre y de la naturaleza por el del Espíritu. El mundo se trasforma, así, en un conjunto de conceptos que se desarrollan en forma dialéctica, de manera que toda la historia del hombre y de la naturaleza se reduce al saber. La realidad concreta, suprimida en teoría por la filosofía especulativa, pero subsistente realidad, se convierte, por ser inadecuada al Espíritu y por obstaculizar su desarrollo, en el elemento que hay que suprimir, cosa que Hegel hace espiritualizándola.<sup>83</sup>

En un análisis lleno de humor sobre el concepto de fruta, Marx expone el mecanismo de la filosofía especulativa.<sup>84</sup> Si reducimos como ella, dice, las diferentes

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, pág. 257. "El misterio de esta audacia baueriana es la *Fenomenología de Hegel*. Como Hegel sustituye aquí al hombre por la autoconciencia, la realidad humana más diversa aparece sólo como una determinada forma, como una determinabilidad de la autoconciencia. Pero una simple determinabilidad de la autoconciencia es una 'pura categoría', un 'pensamiento' que yo puedo, por tanto, superar en el pensar 'puro' y sobreponerme a él por el mismo camino. En la *Fenomenología* hegeliana se dejan en pie los fundamentos materiales, sensibles, objetivos, de las diferentes formas enajenadas de la autoconciencia humana, y toda la obra destructiva da como resultado la más conservadora filosofía, puesto que cree haber superado el mundo objetivo, el mundo sensiblemente real, tan pronto como lo convierte en una nueva determinabilidad de la autoconciencia y que puede disolver también al adversario hecho etéreo, en el 'éter del pensamiento puro'. La *Fenomenología* termina, por tanto, consecuentemente, sustituyendo toda la realidad humana por el 'saber absoluto', saber, porque es ésta la única modalidad de existencia de la autoconciencia, y porque la autoconciencia se considera como la modalidad única de existencia del hombre; y saber absoluto, precisamente porque la autoconciencia sólo se sabe a sí misma y no se ve ya entorpecida por ningún mundo objetivo. Hegel hace del hombre el hombre de la autoconciencia, en vez de hacer de la autoconciencia la autoconciencia del hombre del hombre real, y que, por tanto, vive también en un mundo real, objetivo, y se halla condicionado por él. Pone el mundo de cabeza, lo que le permite disolver también en la cabeza todos los límites, y esto los hace, naturalmente, mantenerse en pie para la sensoriedad mala, para el hombre real. Además, considera necesariamente como límite cuanto delata la limitación de la autoconciencia general, toda la sensoriedad, la realidad y la individualidad del hombre y de su mundo. Toda la *Fenomenología* se propone demostrar que la autoconciencia es la única realidad y toda la realidad."

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, págs. 122-135. El misterio de la construcción especulativa. Cf. Obras filológicas, traducidas por J. Molitor, t. II, *La Sagrada Familia*, A. Costes, 1927, págs. 99-106 (citadas en adelante bajo el título de Molitor).

frutas: manzanas, peras, etc., al concepto de fruta y hacemos de ésta la esencia, la verdadera sustancia de todas las frutas, trasformamos las frutas reales en exteriorizaciones, en modos de ser del concepto de fruta. Lo esencial en las diferentes frutas, manzanas, peras, no es, desde luego, su ser propio, su ser real, sino el concepto de fruta con que las hemos remplazado. Las frutas reales no son más que apariencias, de las que el concepto de fruta constituye la sustancia.<sup>85</sup>

Después de haber reducido así las diferentes frutas al concepto de fruta, la especulación, para llegar, al menos en apariencia, a un contenido concreto debe pasar del concepto de fruta a las frutas reales. Pero si con el procedimiento de abstracción es fácil lograr diferentes frutas, a partir del concepto de fruta, sólo es posible llegar a frutas reales si se renuncia a la abstracción.<sup>86</sup>

Es lo que hace, pero sólo en apariencia, la filosofía especulativa. Si las frutas, dice, que sólo existían realmente como sustancia espiritual, como concepto de fruta, se presentan bajo formas diversas, cosa que es contraria a la unidad de la sustancia, ello se debe a que el concepto de fruta no es una unidad inerte, sino una realidad incesantemente viva, en vías de desarrollo. Las frutas reales: manzanas, peras, etc., no son sino las diferentes expresiones, los grados sucesivos del desarrollo del concepto de fruta, que abarca la totalidad de las frutas.<sup>87</sup>

La filosofía especulativa, luego de haber reducido así los diferentes objetos a una sustancia abstracta, a un concepto, los recrea haciendo de ellos exteriorizaciones de ese concepto. Los objetos concretos pierden, por tal motivo, su carácter propio, no tienen ya existencia real y se convierten en seres ilusorios, en simples manifestaciones de conceptos. Su cualidad esencial no es su cualidad natural y su sola justificación es ser realizaciones, grados de desarrollo de conceptos.<sup>88</sup>

El hombre ordinario no cree enunciar algo extraordinario cuando dice que existen manzanas y peras; el filósofo especulativo, al enunciar ese mismo hecho, realiza un milagro. En efecto, por un acto misterioso obtiene de su propio espíritu, que él se representa bajo la forma de un sujeto absoluto que existe fuera de él, objetos concretos; de entidades abstractas, de conceptos —aquí del concepto de fruta—, obtiene frutas reales, manzanas, peras, y realiza así un milagro en toda existencia concreta que enuncia.<sup>89</sup> A decir verdad, el filósofo especulativo sólo puede realizar esta creación milagrosa atribuyendo a los objetos que crea cualidades que realmente poseen, determinando sus abstracciones conforme la naturaleza real de los objetos. Este procedimiento de creación por la actividad autónoma del espíritu considerado como sujeto absoluto, es lo que caracteriza la filosofía especulativa.<sup>90</sup>

Esta alcanza su punto culminante con la *Crítica crítica*. La *Crítica crítica* ha agravado, en efecto, el carácter especulativo de la filosofía hegeliana, reduciendo el Espíritu absoluto de Hegel a la conciencia de sí, que se desarrolla, contrariamente al Espíritu absoluto, no en su unión indisoluble con el mundo, sino en su oposición a éste, y trasformando la totalidad de las relaciones humanas en

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, pág. 123.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, pág. 123.

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, pág. 123.

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, pág. 124.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, págs. 124-125.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, pág. 125.

categorías abstractas, que la conciencia de sí destruye como determinaciones particulares y por consiguiente inadecuadas a su ser.

La *Crítica crítica* constituye un gran empobrecimiento de la filosofía hegeliana, en la cual el desarrollo de la Idea, como sujeto-objeto, estaba indisolublemente ligado al del mundo. Reducida al desarrollo de la conciencia universal considerada en sus relaciones con la sustancia —concebida también, en forma abstracta, como el conjunto de las determinaciones particulares de esa conciencia—la historia se convierte, más aún que en Hegel, en un movimiento puramente espiritual.<sup>91</sup>

Debido a ello, no es la *Crítica crítica* la que ha superado la filosofía hegeliana, como se jacta —no ha hecho otra cosa que agravar su carácter especulativo—, sino Feuerbach, quien, al remplazar la Idea absoluta por el hombre concreto, considerado en sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres, destruyó la dialéctica de los conceptos, propia de la filosofía especulativa.<sup>92</sup>

Con la crítica a D. F. Strauss, B. Bauer desarrolló los rasgos esenciales de la filosofía crítica. La lucha entre Strauss y B. Bauer se sirvió dentro de la filosofía hegeliana, que comprende tres elementos: la sustancia de Espinoza, la Conciencia de sí de Fichte y el Espíritu que constituye su síntesis. El primer elemento, la sustancia, es el disfraz metafísico de la naturaleza, considerada fuera del hombre; el segundo elemento, la Conciencia de sí, es el disfraz metafísico del hombre considerado fuera de la naturaleza; el tercer elemento, el Espíritu, es el disfraz metafísico de su verdadera unidad, del hombre real. Strauss desarrolló el primer elemento del sistema de Hegel haciendo de la sustancia lo absoluto. B. Bauer desarrolló el segundo considerando que éste se halla constituido por la Conciencia universal. Al desarrollar en forma consecuente uno de los principios de la filosofía hegeliana, ambos permanecieron en el dominio de la especulación: Strauss haciendo de la sustancia, B. Bauer haciendo de la Conciencia de sí, un sujeto metafísico, absoluto.<sup>93</sup>

B. Bauer supera a Hegel, quien redujo el desarrollo de la historia al del Espíritu objetivo, del cual el filósofo sólo adquiere conciencia posteriormente a su realización,<sup>94</sup> y hace de la Conciencia universal —que se encarna en los espíritus

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, págs. 258-259. "De suyo se comprende, finalmente, que si la *Fenomenología* de Hegel, a pesar de su pecado original especulativo, ofrece en muchos puntos los elementos de una característica real de las relaciones humanas, el señor Bruno y consortes sólo nos entregan, por el contrario, una caricatura carente de contenido, caricatura que se contenta con desgajar de un producto espiritual, o incluso de las relaciones y los movimientos reales una determinabilidad, convirtiendo luego esta determinabilidad en una determinabilidad del pensamiento, en una categoría, y haciendo pasar esta categoría por el punto de vista del producto, de la relación y del movimiento, y en seguida, con la vieja y sesuda sabiduría del punto de vista de la abstracción, de la categoría general, de la autoconciencia general, poder mirar triunfalmente por encima del hombre a esta determinabilidad."

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, pág. 205. "Es Feuerbach, que consume y critica a Hegel desde el punto de vista hegeliano, al disolver el metafísico espíritu absoluto en el 'hombre real sobre la base de la naturaleza', el primero que consume la crítica de la religión, trazando al mismo tiempo los grandes y magistrales rasgos fundamentales para la crítica de la especulación hegeliana, y por lo tanto de toda metafísica."

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, pág. 205.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, pág. 151. "La concepción hegeliana de la historia presupone un espíritu abstracto o absoluto, el cual se desarrolla de modo que la humanidad sólo es una masa que, inconciente o concientemente, le sirve de soporte. Por eso hace que, dentro de la historia empírica, exotérica, discurra una historia especulativa, esotérica. La historia de

selectos que son los filósofos "críticos"— el elemento creador y regulador de la historia.<sup>55</sup>

El desarrollo de la historia, reducido al de la Conciencia universal, se realiza, no como en Hegel —para quien es el resultado del movimiento dialéctico del Espíritu objetivo— en unión estrecha con el mundo, sino, contrariamente a él, en unión con la sustancia trasformada en categorías, en determinaciones particulares que se oponen a la universalidad de la Conciencia y que ésta puede abolir a su antojo.<sup>56</sup>

Con la negación de toda sustancia, la *crítica crítica* ha abolido la naturaleza, bajo su forma exterior al hombre y como elemento constitutivo de su ser, y termina así en la negación de todo objeto y de todo ser diferente a ella misma.<sup>57</sup>

la humanidad se convierte en la historia del *espíritu abstracto* de la humanidad, que queda, por tanto, más allá del hombre real."

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, pág. 204. "También en Bauer es la *autoconciencia* la *sustancia elevada* a *autoconciencia*, o la *autoconciencia* como *sustancia*, la *autoconciencia* que se convierte en un *predicado del hombre*, en un *sujeto independiente*. Es la caricatura *metafísico-teológica* del hombre en su *separación* de la naturaleza. La *esencia* de esta *autoconciencia* no es, por tanto, el *hombre* sino la *idea*, cuya *existencia real* es aquélla. Es la *idea hecha hombre* y también, por ello, *infinita*."

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, págs. 151-152. "Ya en Hegel vemos que el *espíritu absoluto* de la historia tiene en la *masa* su *material* y su expresión adecuada solamente en la *filosofía*. Sin embargo, el filósofo sólo aparece como el órgano en el que cobra conciencia *posteriormente*, después de trascurrir el movimiento, el *espíritu absoluto*, que hace la historia. A esta conciencia *aposteriorística* del filósofo se reduce su participación en la historia, pues el *espíritu absoluto* ejecuta el movimiento real *inconscientemente*. El filósofo viene, pues, *post festum*."

"Hegel se queda por partida doble a mitad de camino; por una parte, al explicar la filosofía como la existencia del *espíritu absoluto*, negándose al mismo tiempo, en cambio, a explicar como el *espíritu absoluto* el *individuo filosófico real*; y por otra parte, en cuanto que hace que el *espíritu absoluto*, como tal *espíritu absoluto*, haga la historia solamente en apariencia. En efecto, puesto que el *espíritu absoluto* sólo *post festum* cobra conciencia en el filósofo como *espíritu creador universal*, su fabricación de la historia existe solamente en la conciencia, en la opinión y la representación del filósofo, solamente en la imaginación especulativa. El señor Bruno supera este quedarse a mitad de camino de Hegel. En primer lugar, explica la *crítica* como el *espíritu absoluto* y a *sí mismo* como la *crítica*. Así como el elemento de la *crítica* es desterrado de la *masa*, así también el elemento de la *masa* es desterrado de la *crítica*. La *crítica*, por tanto, no se sabe encarnada en la *masa*, sino exclusivamente en un puñado de hombres predestinados, en el señor Bauer y en sus discípulos."

"El señor Bauer supera, además, el otro quedarse a mitad de camino de Hegel, puesto que ya no hace la historia *post festum*, en la fantasía, como el *espíritu hegeliano*, sino que desempeña *coincidentemente*, en contraposición con la *masa* del resto de la humanidad, el papel de *espíritu universal*, adopta ante ella una actitud dramática presente, e inventa y ejecuta la historia de un modo deliberado y tras madura reflexión."

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, pág. 203. "Por tanto, el señor Bauer, que ahora ha desarrollado hasta el fondo, en todos los campos, su antítesis frente a la *sustancia*, su *filosofía de la autoconciencia* o del *Espíritu*, sólo debe tener que ver en todos los campos con sus propios *fantasmas cerebrales*. La *crítica* es, en sus manos, el instrumento para sublimar en meras *apariencias* y en pensamientos *puros* todo lo que, fuera de la *autoconciencia infinita*, afirma todavía una existencia *finite* y *material*. El señor Bauer combate en la *sustancia*, no la *ilusión metafísica*, sino el *meollo secular*, la *naturaleza*, tanto la *naturaleza* en cuanto *existe* fuera del hombre como en cuanto es su propia *naturaleza*. No presuponer la *sustancia* en ningún campo—él se expresa todavía en ese lenguaje— significa, por tanto, para él, no reconocer ninguna *energía natural* distinta de la *espontaneidad espiritual*, ninguna *fuerza esencial humana* distinta del *entendimiento*, ninguna *pasión* distinta de la *actividad*, ninguna in-



Esta espiritualización del mundo, que caracterizaba ya la filosofía hegeliana y que B. Bauer concluyó, explica la identidad establecida por él entre la teoría y la práctica, y su rechazo de toda teoría y de toda práctica que se proponga otra cosa que la abolición de categorías particulares por la Conciencia universal.<sup>98</sup>

La teoría, que se confunde así con la práctica, tiene por único objeto la destrucción de toda sustancia que tenga la insolencia de aspirar a una existencia independiente de la Conciencia universal y a la cual ésta vence fácilmente por la confrontación de su particularidad con su propia universalidad.<sup>99</sup>

El desarrollo de la historia, resumido en la oposición entre la Conciencia universal y la sustancia, se reduce en realidad a la oposición entre la Conciencia universal y la "masa" que simboliza el elemento material impenetrable al Espíritu. Todas las relaciones humanas, todas las relaciones económicas, políticas y sociales son reducidas a una sola relación fundamental, a la que se establece entre la sabiduría absoluta de la *crítica crítica*, encarnación de la Conciencia universal, y la estupidez absoluta, incommensurable, irremediable, de la "masa", relación a la que B. Bauer reduce toda la historia humana.<sup>100</sup>

*fluencia de otros distinta de la propia acción, ningún sentir y ningún querer distinto del saber, ningún corazón distinto de la cabeza, ningún objeto distinto del sujeto, ninguna práctica distinta de la teoría, ningún hombre distinto del crítico, ninguna comunidad real distinta de la generalidad abstracta, ningún tú distinto del yo. El señor Bauer procede, pues, de un modo consecuente al avanzar por el mismo camino, identificándose a sí mismo con la autoconciencia infinita, con el espíritu, es decir, al sustituir estas creaciones suyas por su creador. Y del mismo modo consecuente obra al repudiar como masa tozuda y materia al resto del mundo, que se empeña tercamente en ser algo distinto de su hecho brotar."*

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, pág. 258. "Porque el 'mundo religioso en cuanto mundo religioso' sólo existe como el mundo de la autoconciencia, al crítico crítico —teólogo *ex professo*— ni siquiera se le ocurre que exista un mundo en que conciencia y ser son cosas distintas, mundo que sigue en pie lo mismo que antes aunque yo suprima simplemente su existencia intelectual, su existencia como categoría, como punto de vista; es decir, aunque yo modifiko mi propia conciencia subjetiva sin hacer cambiar por ello la realidad objetiva de un modo realmente objetivo, es decir, sin hacer cambiar mi propia realidad objetiva, la mía propia y la de los demás hombres. Por eso la especulativa identidad mística de ser y pensamiento se repite, en la crítica, como la misma identidad mística de la práctica y la teoría. De ahí su enojo contra la práctica que pretende ser algo distinto de la teoría y contra la teoría que aspira a ser algo distinto de la disolución de una determinada categoría en la 'ilimitada generalidad de la autoconciencia'. Su propia teoría se limita a explicar todo lo determinado como la antítesis de la ilimitada generalidad de la autoconciencia y, por tanto, a declararlo nulo, como ocurre, por ejemplo, con el Estado, la propiedad privada, etc."

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, pág. 149.

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, pág. 152. "De una parte está la masa, como el elemento material de la historia, pasivo, carente de espíritu y ahistórico; de otra parte está el espíritu, la Crítica, el señor Bruno y Cía., como el elemento activo, del que parte toda acción histórica. El acto de transformación de la sociedad se reduce a la actividad cerebral de la crítica crítica."

"Más aún, la actitud de la Crítica, y también, por tanto, de la crítica encarnada, del señor Bruno y Cía., ante la masa, es, en verdad, la única actitud histórica del presente. Toda la historia actual se reduce al movimiento de estos dos lados, el uno con respecto al otro. Todas las antítesis se han disuelto en esta antítesis crítica."

"La Crítica crítica, que sólo se objetiva en su antítesis, la masa, la necesidad, tiene, por tanto, que engendrar constantemente esta antítesis..." Cf. *ibid.*, pág. 144. "En la actitud de la sabiduría crítica absoluta ante la absoluta necesidad de la masa se han esfumado todas las actitudes críticas. Esta actitud fundamental se manifiesta como el sentido, la tendencia, la consigna de las hazañas y las luchas críticas libradas hasta ahora."

La "masa" así concebida, dice Marx, es totalmente diferente de la masa real, que representa el conjunto de los hombres; esta "masa" reducida a una categoría abstracta y cuyo papel consiste en constituir, como negación de la Conciencia universal, el elemento pasivo de la historia, sólo existe bajo esta forma para la *Crítica crítica*.<sup>101</sup>

Esa oposición entre la Conciencia universal y la "masa" no es más que una forma nueva de la oposición entre Dios o el Espíritu absoluto y el mundo, que constituye el fondo del pensamiento hegeliano y cristiano.<sup>102</sup> Esa concepción —propia de todas las teorías reaccionarias<sup>103</sup>— de una oposición radical entre un Espíritu absoluto, trascendental, elemento activo de la historia y la "masa" que constituye su elemento pasivo, determina a la vez el pensamiento y la acción de la *Crítica crítica*.

Esa acción, obra de los individuos selectos en los que se encarna la Conciencia universal, está constituida por las campañas dirigidas por la *Crítica crítica* contra la "masa". Las campañas en cuestión se reducen en realidad a denunciar el carácter falaz e ilusorio de todas las concepciones y empresas de éstas, y a proclamar la verdad con la destrucción de esas ilusiones, de manera que la historia es, tanto en B. Bauer como en Hegel, la toma de conciencia de la verdad absoluta.<sup>104</sup>

La *Crítica crítica* desarrolla esas campañas, en parte con la ayuda de correspondientes, quienes, al exponerle lo que los opone a la "masa", la incitan a declarar la guerra.<sup>105</sup>

La *Crítica crítica* constituye la culminación de la filosofía hegeliana considerada en su aspecto teológico. Como ésta, es la revelación de un espíritu sobrehumano, creador del mundo y de la historia.<sup>106</sup> En efecto, tal como la Idea absoluta, la Conciencia universal, por medio de la acción de la *Crítica crítica*, ha abolido el mundo por inadecuado a su esencia, para rehacerlo a su imagen.<sup>107</sup>

Al aislarse del mundo que ella imagina poder transformar a su antojo con el poder milagroso del espíritu, la *Crítica crítica*, encarnación de la Conciencia

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, págs. 221, 149.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, pág. 151. "En efecto, aquella relación [entre el espíritu y la masa] descubierta por el señor Bruno no es otra cosa que la coronación críticamente caricaturizada de la concepción hegeliana de la historia, la cual, a su vez, no es sino la expresión especulativa del dogma cristiano-germánico de la antítesis entre el espíritu y la materia, entre Dios y el mundo. Esta antítesis se expresa, en efecto, por sí misma dentro de la historia, dentro del mundo de los hombres, de tal modo que unos cuantos individuos predestinados se contraponen, como espíritu activo al resto de la humanidad, que es la masa carente de espíritu, la materia."

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, pág. 151.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, pág. 250. "El hombre existe para que exista la historia, y la historia para que exista la demostración de la verdad. Bajo esta forma críticamente trivializada se repite la sabiduría especulativa de que el hombre y la historia existen para que la verdad llegue a la autoconciencia."

"La verdad es, para el señor Bauer, como para Hegel, un autómatas que se demuestra a sí mismo. El hombre no tiene más que seguirlo. Y, como en Hegel, el resultado de la argumentación real no es otra cosa que la verdad demostrada, es decir, llevada a la conciencia."

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, págs. 210, 213-214.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, pág. 151. Cf. *ibid.*, pág. 226. "La crítica exterior al mundo no es una actividad esencial del ser humano real, que vive, por tanto, en la sociedad presente, que sufre y comparte sus penas y sus gozos. El individuo real es solamente un accidente, un receptáculo terrenal de la crítica crítica que se revela en él como la sustancia eterna."

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, pág. 202.

universal, se convierte en espíritu divino. Semejantes a los dioses, sus representantes imponen su majestad en la soledad del reino del Espíritu, desde donde lanzan, como Dios en el Juicio Final, sus anatemas contra la "masa" sacrílega.<sup>108</sup>

Este ataque de la *Crítica crítica* a la "masa", al pueblo considerado como enemigo de la humanidad y del progreso —que le permite tener miramientos, bajo un falso exterior revolucionario, con los verdaderos enemigos de éstos— muestra su carácter reaccionario.

El verdadero enemigo de la humanidad y del progreso, dice Marx, no es la "masa", sino la deshumanización de las relaciones sociales engendrada por el régimen capitalista.<sup>109</sup> La transformación de ese régimen no puede ser obra de luchas ideológicas, como las del libro *La Crítica crítica*, sino sólo de la lucha revolucionaria llevada a cabo por la masa.<sup>110</sup>

La idealización de la historia, que lleva al extremo, explica la falsedad de los juicios que hace *La Crítica crítica* sobre todos los temas que aborda. Esos son los juicios que Marx somete a una crítica despiadada, subrayando que sólo un análisis profundo de las relaciones económicas y sociales, análisis por el cual *La Crítica crítica* tiene el mayor desprecio, permite resolver los problemas filosóficos, políticos y sociales abordados por ésta.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Marx esboza aquí el tema de la *Ideología alemana* al describir la trasfiguración de la *crítica crítica* después de su triunfo definitivo sobre el mal y su ascensión al cielo. Cf. *ibid.*, pág. 227. "La Crítica, después de haber estado luchando como un Hércules para 'desentenderse' de la 'profana masa' acrítica y de 'todo', ha logrado conquistarse, por último, a fuerza de trabajos, una existencia solitaria, divina, que se basta a sí misma, absoluta. Si en las primeras manifestaciones su 'nueva fase', el viejo mundo de los pecaminosos afectos aún parecía ejercer cierta fuerza sobre ella, ahora encontraremos encarnados en una 'forma artificial' su enframamiento estético y su trasfiguración, y veremos consumada su penitencia para que, al fin, pueda festejar, como segundo Cristo triunfante, el Juicio final crítico y ascender tranquilamente al cielo, después de haber vencido el dragón."

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, pág. 148. "Los enemigos del progreso fuera de la masa son, precisamente, los productos sustantivados y dotados de un cuerpo propio, de la autohumillación, de la autorreprobación, de la autoexteriorización de la masa. Por eso la masa se vuelve contra sus propios defectos al volverse contra los productos de su autohumillación a los que se atribuye una existencia independiente, del mismo modo que el hombre, al volverse contra la existencia de Dios se vuelve contra su propia religiosidad. Pero como aquellas autoexteriorizaciones prácticas de la masa existen en el mundo real de un modo exterior, la masa tiene que combatir las también exteriormente. No puede considerar estos productos de su autohumillación, en modo alguno, sencillamente como fantasmagorías ideales, como simples exteriorizaciones de la autoconciencia, y querer destruir la enajenación material solamente mediante una acción espiritualista interior."

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, pág. 149. "Sin embargo la crítica absoluta ha aprendido de la *Fenomenología* de Hegel, por lo menos el arte de convertir las cadenas reales y objetivas, existentes fuera de mí, en cadenas dotadas de una existencia puramente ideal, puramente subjetiva, que se da sólo en mí y, por tanto, todas las luchas externas, sensibles, en puras luchas especulativas." Cf. *ibid.*, pág. 148. "Con la profundidad de la acción histórica aumentará, por tanto, el volumen de la masa cuya acción es. Claro está que las cosas ocurren, necesariamente, de otro modo en la historia crítica, según la cual en las acciones históricas no se trata de la acción de las masas, de actos empíricos, ni del interés empírico de estos actos, ya que 'en ellos' se trata más bien solamente 'de una idea'."

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, pág. 216. "¿O acaso cree la Crítica crítica haber llegado, en el conocimiento de la realidad histórica, ni siquiera al comienzo, mientras elimine del movimiento histórico el comportamiento teórico y práctico del hombre ante la naturaleza, la ciencia natural y la industria? ¿O cree haber conocido ya, en realidad, cualquier período sin conocer, por ejemplo, la industria de ese período, el modo directo de producción de la villa misma? Es cierto que la espiritualista, la teológica Crítica crítica sólo conoce —o se figura,

## 2. La Revolución francesa

En su crítica a B. Bauer a propósito de la Revolución francesa, Marx parte del hecho de que esa Revolución no constituyó, como lo creía aquél, una lucha ideológica a favor de la libertad y de la igualdad, sino una inmensa lucha de clases entre la burguesía y los partidarios del antiguo régimen.<sup>112</sup>

Marx objeta a Bauer —quien atribuía el fracaso de esa revolución al hecho de que las ideas que de ella se desprendían no superaban en realidad el estado de cosas que éstas se proponían abolir<sup>113</sup>— que las ideas en sí son incapaces de crear nada. "Las ideas —dice— no pueden conducir nunca más allá de un viejo estado de cosas universal, sino siempre, únicamente, más allá de las ideas del viejo estado universal de cosas. Las ideas no pueden nunca *ejecutar nada*. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica."<sup>114</sup>

Las ideas sólo pueden triunfar cuando representan intereses reales, intereses de clase; en el caso contrario siempre son vencidas. Si las luchas políticas y sociales adoptan a menudo la forma de luchas de ideas, cosa que ha podido hacer creer que en la Revolución francesa se trató de una lucha ideológica, ello se debe a que los intereses de clase que determinan esas luchas toman el aspecto de intereses generales cuando, al llegar más allá de los límites estrictos de una clase determinada, revisten la forma de ideas abstractas, de ideas generales.<sup>115</sup>

Tal fue el caso durante la Revolución, en que la burguesía francesa se colocó en defensora de los intereses generales del pueblo oprimido por el feudalismo y el absolutismo, y en la cual, debido a ello, sus intereses de clase se expresaron en forma de ideas generales de libertad, igualdad y fraternidad. En nombre de esas ideas se desarrolló la lucha, pero no fue más que una ilusión. El objeto real de la lucha eran, en efecto, los intereses de clase de la burguesía, que triunfaron efectivamente sobre las ideas cuando éstas, bajo el Terror y bajo Napoleón, se hicieron incompatibles con las condiciones de emancipación de la burguesía.

Lejos de haber constituido un fracaso para ésta, como lo pretende B. Bauer, la Revolución francesa constituyó un gran triunfo para ella.<sup>116</sup> Sólo fue un fracaso

---

por lo menos, conocerlas— las grandes acciones políticas, literarias y teológicas, y las acciones de Estado de la historia. Así como separa el pensamiento de los sentidos, el alma del cuerpo y se separa a sí misma del mundo, así también separa la historia de la ciencia natural y de la industria, y ve la cuna de la historia, no en la grosera producción material sobre la tierra, sino en las vaporosas nubes que se forman en el cielo."

<sup>112</sup> Cf. *ibid.*, págs. 185-191, *Batalla crítica contra la Revolución francesa*.

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, pág. 185.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, pág. 185.

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, pág. 147. "La 'idea' ha quedado siempre en ridículo cuando aparecía divorciada del 'interés'. Por otra parte, es fácil comprender que todo 'interés' de masa que va imponiéndose históricamente, al aparecer por primera vez en la escena universal, trasciende ampliamente, en la 'idea' o la 'representación', de sus límites reales, para confundirse con el interés humano en general. Esta ilusión forma lo que Fourier llama la tónica de cada época histórica."

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, pág. 147. "El interés de la burguesía por la revolución de 1789, muy lejos de ser 'frustrado', lo 'ganó' todo y alcanzó 'los resultados más profundos', por mucho que se evaporara el pathos y se marchitaran las flores 'del entusiasmo' con que ese interés enguignaldó su cuna. Tan poderoso era este interés, que se impuso victoriosamente a la

para la masa, para el pueblo, cuyos verdaderos intereses no coincidían con los objetivos reales perseguidos por la Revolución. Y ello explica que no haya representado para él más que una idea, que sólo haya sido para él un motivo de entusiasmo pasajero.<sup>117</sup>

B. Bauer considera que uno de los rasgos característicos de la Revolución es el hecho de que después de la supresión del régimen feudal triunfó el puro egoísmo, tanto en el Estado, donde se manifestó por la ubicación en el primer plano del principio de la nacionalidad, como en los individuos cuya separación, cuya atomización provocó un desequilibrio de las costumbres, que el poder trató de detener instaurando el culto del Ser supremo.<sup>118</sup> Ese desarrollo del principio de nacionalidad y ese desequilibrio de las costumbres son los que constituyen, para Bauer, las causas esenciales del fracaso de la Revolución francesa.

El principio de nacionalidad, le responde Marx, es la expresión natural del egoísmo de todo Estado, y no enunciamos nada original al decir que el principio de nacionalidad fue la causa del fracaso de la Revolución francesa, porque también provocó la caída de Grecia y Roma.<sup>119</sup>

Por lo que se refiere al egoísmo engendrado por la Revolución francesa en los individuos, que B. Bauer compara con átomos, Marx observa, en primer lugar, que no se puede asimilar los individuos a átomos, que no tienen el mismo carácter que los hombres ni las mismas relaciones entre sí.<sup>120</sup> El individuo egoísta, burgués, puede por cierto pensar que es un átomo, es decir, un ser absoluto, sin relaciones con los demás individuos, y que se basta a sí mismo. Pero la vida, que implica la satisfacción de sus necesidades, la manifestación de sus instintos y el ejercicio de su actividad, lo obliga a creer en la existencia de su medio, es decir, de la sociedad.<sup>121</sup> La satisfacción recíproca de sus necesidades reúne a los miembros de la sociedad burguesa, por lo cual su vínculo verdadero es la

---

pluma de un Marat, a la guillotina de los terroristas, a la espada de Napoleón y al crucifijo y la sangre azul de los Borbones."

<sup>117</sup> Cf. *ibid.*, pág. 147. "La revolución sólo se 'frustró' para la masa, que no poseía en la 'idea' política la idea de su 'interés' real, cuyo verdadero principio vital no coincidía, por tanto, con el principio vital de la revolución y cuyas condiciones reales de emancipación se diferenciaban esencialmente de las condiciones bajo las cuales la burguesía podía emanciparse y emancipar a la sociedad burguesa. Si, por tanto, la revolución, que puede representar todas las grandes 'acciones' históricas, se frustra, se frustra porque la masa, en cuyas condiciones de vida se ha detenido esencialmente, era una masa *exclusiva, limitada*, que no *abarcaba* su conjunto. No porque la masa se '*entusiasmara*' y se '*interesara*' por la revolución, sino porque la parte más numerosa de ella, la distinta de la burguesía, no poseía en el principio de la revolución su interés *real*, su *propio* y *peculiar* principio revolucionario, sino *solamente* una '*idea*', es decir, solamente un objeto de momentáneo entusiasmo y de una exaltación meramente aparente."

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, pág. 186.

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, pág. 186.

<sup>120</sup> Cf. *ibid.*, pág. 187.

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, pág. 187. "El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en *átomo*, es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y de necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de *absoluta plenitud*. Pero la desdichada *realidad sensible* hace caso omiso de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él [...] Cada una de sus actividades esenciales y cualidades, cada uno de sus impulsos vitales se convierte en *necesidad*, en *imperativo*, que incita a su *egoísmo* a buscar otras cosas y otros hombres, fuera de él."

vida social y no, como piensa B. Bauer, la vida política, es decir, el Estado, determinado a su vez por la organización social.<sup>122</sup>

La falsedad de la concepción de B. Bauer respecto de las relaciones políticas y de las relaciones sociales, que en esencia considera diferentes y opuestas entre sí, aparece en la idea que se hace del gobierno del Terror, dirigido por Robespierre y Saint-Just. Considera que la causa de su caída fue la de que, al querer forjar un pueblo libre en un Estado en el que reinaría la justicia y la virtud, chocaron con el egoísmo de los individuos, cosa que los obligó a recurrir a medidas de terror que provocaron su caída.<sup>123</sup>

Esta, responde Marx, se explica, no por una oposición entre su ideal de virtud cívica y el egoísmo de los burgueses, sino por su falsa concepción del Estado y la sociedad, y de sus relaciones.

Confundieron el Estado antiguo, basado en la esclavitud, con el Estado político moderno, que descansa sobre una forma moderna de esclavitud engendrada por la sociedad burguesa; su error capital fue querer imponer a esa sociedad un carácter que presumían era el del Estado antiguo. Consideraron la justicia y la virtud como las cualidades fundamentales del Estado propio de los griegos y romanos, prototipos de los pueblos libres, y quisieron organizar una sociedad moderna sobre el modelo de ese Estado antiguo idealizado.<sup>124</sup>

B. Bauer entiende que la consecuencia principal de la caída de Robespierre y de Saint-Just fue el aplastamiento del liberalismo político, fundamento y fin de la Revolución.<sup>125</sup> La consecuencia esencial de esa caída, le contesta Marx, fue, por el contrario, el triunfo de la sociedad burguesa, que, liberada de las trabas del feudalismo y de la opresión del Terror, se dio, con el Directorio, la forma de Estado que convenía a sus intereses económicos y sociales, y que pudo, bajo la égida de éste, desarrollarse plenamente. "Después de la caída de Robespierre, la *ilustración política*, que había querido *superarse* a sí misma, que había sido *superabundante*, comenzó a realizarse *prosaicamente*. Bajo el gobierno del Directorio irrumpe la *sociedad burguesa* —la misma Revolución la había liberado de las trabas feudales y reconocido oficialmente, por mucho que el Terror hubiera querido sacrificarla a una vida política antigua— en formidables corrientes de

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, pág. 187. "Por tanto, la *necesidad natural*, las *cualidades esenciales humanas* [...] el *interés*, mantienen en cohesión a los miembros de la sociedad burguesa, y la vida burguesa y no la vida política es su vínculo real. No es, pues, el Estado el que mantiene en cohesión los átomos de la sociedad burguesa [...] que solamente son átomos en el cielo de su imaginación y en la realidad, en cambio [...] no egoístas divinos, sino hombres egoístas. Solamente la *superstición política* puede imaginarse todavía, en nuestros días, que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en la realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa."

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, págs. 187-188.

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, págs. 188-189. "Robespierre, Saint-Just y su partido perecieron por haber confundido la antigua *comunidad realista-democrática*, basada en la *real esclavitud*, con el moderno Estado representativo *espiritualista-democrático*, que descansa sobre la *esclavitud emancipada*, sobre la *sociedad burguesa*. ¡Qué gigantesca ilusión, tener que reconocer y sancionar en los *derechos humanos* la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la industria, de la competencia general, de los intereses privados que persiguen libremente sus propios fines, de la anarquía [...] y al mismo tiempo, y *a posteriori*, anular en algunos individuos concretos las *manifestaciones de vida* de esta sociedad, a la par que se quiere formar la *cabeza política* de esta sociedad, a la antigua!"

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, pág. 189.

vida. Vértigo de empresas comerciales, fiebre de enriquecimiento, el tumulto de la nueva vida burguesa, cuya primera fruición consigo misma es todavía insolente, ligera, frívola, embriagadora; *real* esclarecimiento de la *propiedad territorial* francesa, cuya agrupación feudal había destruido el martillo de la Revolución y que el primer ardor febril de los muchos nuevos propietarios somete ahora a un cultivo total; primeros movimientos de la industria liberada: tales son algunos de los signos de vida de la sociedad burguesa recién nacida. La *sociedad burguesa* es representada *positivamente* por la *burguesía*. La *burguesía comiienza*, pues, a gobernar. Los *derechos humanos* dejan de existir *solamente* en teoría." <sup>126</sup>

B. Bauer comete un error similar en su juicio sobre el golpe de estado de Napoleón I, que señala, para él, el fracaso definitivo del liberalismo político. Lo que caracteriza a Napoleón, dice Marx, es que representa la última tentativa de subordinar la burguesía a un terrorismo revolucionario. A diferencia de Robespierre, Napoleón no llevó esa lucha contra ella en nombre de un ideal inspirado en el Estado antiguo, sino en nombre del poder soberano del Estado, del cual hacía un fin en sí. No era un iluminado como Robespierre, y tenía, por el contrario, una noción muy exacta de la sociedad burguesa, a la que deseaba proteger contra las amenazas revolucionarias. Realizó el terrorismo de Estado proclamando, en lugar de la revolución permanente, la guerra permanente. Con ello dio satisfacción al nacionalismo francés, pero con sus prolongadas y costosas guerras terminó lesionando los intereses, no sólo políticos, sino también económicos de la burguesía; la aplicación de medidas que iban contra los intereses de la burguesía provocó su caída, como había determinado la del Terror.<sup>127</sup>

Así como el terrorismo revolucionario se opuso nuevamente a la burguesía con Napoleón, así también vio alzarse otra vez contra ella al *Ancien Régime* con la Restauración de los Borbones. Los Borbones —menos todavía que Napoleón—

<sup>126</sup> Cf. *ibid.*, pág. 189.

<sup>127</sup> Cf. *ibid.*, pág. 190. "Napoleón fue la última batalla del *terrorismo revolucionario*, proclamada también por la revolución y contra su política. Es cierto que Napoleón había sabido penetrar ya la esencia del *Estado moderno* y comprender que éste tiene como base el libre desarrollo sin trabas de la sociedad burguesa, el libre juego de los intereses privados, etc. Se decidió a reconocer estos fundamentos y a protegerlos. Él no era ningún terrorista fanático y soñador. Pero al mismo tiempo Napoleón seguía considerando el *Estado* como un *fin en sí* y veía en la vida burguesa solamente un tesoro y *subalterno* suyo, que no tenía derecho a poseer una *voluntad propia*. Y *llevó a cabo el terrorismo* en cuanto sustituyó la *revolución permanente* por la *guerra permanente*. Satisfizo hasta la saciedad el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero reclamó también el sacrificio de los negocios, el disfrute, la riqueza, etc., de la burguesía, siempre que así lo exigiera la finalidad política de la conquista. Reprimió despóticamente el liberalismo de la sociedad burguesa —el idealismo político de su práctica cotidiana—, pero sin cuidarse ya tampoco de sus intereses *materiales* más sustanciales, del comercio ni de la industria, cuando éstos chocaban con sus intereses políticos. Su desprecio por los *hommes d'affaires* industriales era el complemento de su desprecio, por los ideólogos. También en el interior combatía en la sociedad burguesa al enemigo del Estado, considerado todavía por él como un fin en sí absoluto. En una sesión del Consejo de Estado, por ejemplo, declaró que no toleraría que el poseedor de extensas tierras las cultivase o no, a su capricho. Y concibió asimismo, el plan de someter el comercio al Estado mediante la aprobación del *roulage*. Los comerciantes franceses prepararon el acontecimiento que primero hizo estremecerse el poder de Napoleón. Los agiotistas de París lo obligaron, mediante una situación de penuria artificialmente provocada, a demorar en cerca de dos meses la iniciación de la campaña contra Rusia, lo que hizo que ésta fuese lanzada en una época del año demasiado tardía."

no pudieron mantenerse frente a ella, porque chocaban, con mayor frecuencia aún que éste, contra sus intereses de clase al tratar de restablecer el absolutismo y favorecer a la nobleza.<sup>128</sup>

La burguesía hizo triunfar definitivamente sus intereses de clase con la Revolución de 1830, y creó, con el Estado constitucional, el instrumento de su dominación mediante el cual realizó sus fines, no como bajo la Revolución de 1789, pensando que expresaban los intereses generales de la humanidad, sino con la clara noción de que respondían a sus intereses de clase.<sup>129</sup>

La revolución de 1830 no llevó el movimiento revolucionario hasta el fin. Sólo realizó uno de los objetivos de la revolución de 1789: la libertad. El otro, la igualdad, dio nacimiento a la idea comunista que constituye el principio fundamental del mundo nuevo: <sup>130</sup> "El movimiento revolucionario iniciado en 1789 en el *Cercle social*, que en el centro de su trayectoria tenía como sus principales representantes a *Leclerc* y *Roux*, hasta que por último sucumbió por un momento con la conspiración de *Babeuf*, había alumbrado la idea comunista, que *Buonarroti*, el amigo de *Babeuf*, introdujo de nuevo en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, consecuentemente elaborada y desarrollada, es la idea del nuevo orden universal de cosas."<sup>131</sup>

### 3. El materialismo <sup>132</sup>

En su crítica del materialismo, B. Bauer reconoce a los materialistas el mérito de considerar que el mundo está constituido por el movimiento de la materia, pero les reprocha no haber visto que ese movimiento sólo se convirtió realmente en el del mundo cuando adquirió la forma de desarrollo de la conciencia universal.<sup>133</sup> Es una manera singular de comprender el materialismo, dice Marx, la de trasformarlo en su contrario, en idealismo. En efecto, la Conciencia universal se convierte, en esta concepción, en la realidad esencial fuera de la cual no existe nada; constituye el elemento creador del mundo, que, como no es más que su exteriorización, pierde toda realidad propia.

B. Bauer hace derivar el materialismo de la doctrina de Espinoza, de la cual surgió, dice, junto con el teísmo; constituye con éste los dos aspectos del racionalismo que dominó el pensamiento francés hasta el aplastamiento de la Revolución.<sup>134</sup> Se trata de un juicio muy sumario. En realidad, el materialismo, implicado al principio con el espinosismo en el espiritualismo, se desprendió progresivamente de éste y formó dos corrientes: la primera, originada en Descartes, tiene un carácter mecanicista y se manifestó principalmente en el dominio de las ciencias de la naturaleza. La segunda, que surgió de Locke, tiene un carácter social y terminó en el socialismo; estas dos corrientes se entrecruzaron en el curso de su desarrollo.<sup>135</sup>

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, pág. 190.

<sup>129</sup> Cf. *ibid.*, págs. 190-191.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, pág. 191.

<sup>131</sup> Cf. *ibid.*, pág. 186.

<sup>132</sup> Cf. *ibid.*, págs. 191-200. *Batalla crítica contra el materialismo francés.*

<sup>133</sup> Cf. *ibid.*, págs. 205-206.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, pág. 191.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, pág. 192.



En Francia el materialismo comienza a liberarse del espiritualismo con Descartes, quien, al separar la física de la metafísica, da en su física fuerza creadora a la materia y concibe en forma mecánica el movimiento que le es propio. En el marco de su física, la materia constituye la única sustancia, el fundamento del Ser y del conocimiento.<sup>136</sup>

Después de él, la separación entre materialismo y espiritualismo se realiza por la negación cada vez más marcada del espiritualismo. Esa lucha comenzó, cuando aún vivía Descartes, con Gassendi, quien al espiritualismo cartesiano opone el materialismo de Epicuro.<sup>137</sup>

El hombre que después de él inicia en Francia la lucha decisiva contra el espiritualismo es Pierre Bayle, que pone en duda las tesis religiosas y metafísicas.<sup>138</sup>

En el siglo XVII la metafísica no se hallaba aún separada de las ciencias, y los grandes metafísicos, como Descartes y Leibniz, eran científicos que hacían notables descubrimientos en el dominio de las matemáticas y de la física. Pero desde comienzos del siglo XVIII las ciencias se separan cada vez más de la metafísica, cuya única riqueza se reduce a ideas puras, a cosas celestiales, lo que le hace perder todo crédito.<sup>139</sup>

La lucha que se emprende en el siglo XVIII contra la metafísica tiene por causa profunda, no tanto razones puramente filosóficas como razones sociales; se explica, en efecto, por el modo de vida materialista que se difunde cada vez más en Francia y cuyos objetivos son el placer y el interés. A ese modo de vida debía corresponder necesariamente una teoría materialista, antiteológica y antimetafísica.<sup>140</sup>

Los principales continuadores de Descartes en el siglo XVIII, Leroy, La Mettrie, Cabanis, rechazan la metafísica, consideran al hombre como una máquina complicada y reducen las ideas a movimientos mecánicos.<sup>141</sup>

Junto a este materialismo, que logra sus mayores éxitos en el dominio de las ciencias de la naturaleza, se desarrolla, en el curso de la lucha dirigida por la burguesía contra la religión y el absolutismo, otra corriente materialista de carácter social que se inspira en el sensualismo inglés.

Una evolución análoga a la que se realizaba en Francia, del espiritualismo al materialismo, se efectúa en Inglaterra a partir de Bacon, padre del materialismo inglés.

Según Bacon, quien considera la ciencia de la naturaleza, en particular la física, como la verdadera ciencia, los sentidos constituyen la única fuente del conocimiento, y por lo tanto de la ciencia, que no puede tener otra base que la experiencia. A diferencia de Descartes, concibe el movimiento —que también considera calidad fundamental de la materia—, no bajo un aspecto mecánico, sino dinámico, como elemento motor de ésta. Aunque su teoría aún encierra numerosos elementos idealistas, que se explican por el hecho de que no se desprende por completo de la teología, contiene los gérmenes de un desarrollo universal.<sup>142</sup>

<sup>136</sup> Cf. *ibid.*, pág. 192.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, pág. 192.

<sup>138</sup> Cf. *ibid.*, pág. 193.

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, pág. 193.

<sup>140</sup> Cf. *ibid.*, pág. 193.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, págs. 192, 196.

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, págs. 194-195.

Este desarrollo se realiza primero en un plano restringido. La realidad sensible, que en Bacon abarca la totalidad de los seres y las cosas, es reducida a la realidad abstracta de la geometría, y el movimiento físico al desarrollo mecánico y matemático. De tal modo, al tener en cuenta principalmente los elementos abstractos de lo real, el materialismo inglés permanece al principio más o menos extraño al hombre, pero al mismo tiempo contribuye en gran medida al desarrollo de la ciencia y del conocimiento.<sup>143</sup>

El sensualismo inglés se desarrolla mediante ese análisis del conocimiento. Hobbes se inspira en la doctrina de Bacon, cuyos restos de idealismo religioso elimina, y partiendo del principio de que no existe sustancia incorporea y que la sensibilidad constituye la base de los conocimientos, muestra que el pensamiento no puede ser separado de la sensibilidad y que las ideas no son más que el reflejo del mundo material, sensible. Por consiguiente, no puede pretenderse que haya ideas existentes en sí, independientemente del mundo sensible, único perceptible y cognoscible; de ahí la negación de Dios. Como el hombre se halla vinculado al mundo sensible y sometido a las leyes de la naturaleza, resulta de ello, igualmente, que el bien no puede ser otra cosa que el objeto de las inclinaciones naturales.<sup>144</sup>

En su tratado sobre *El origen del entendimiento*, Locke deduce de las concepciones de Hobbes una filosofía del sentido común, basada en los datos de los sentidos y en la razón, cuya base está constituida por esos datos.<sup>145</sup>

Condillac, Helvecio y Holbach se inspiran en el sensualismo de Locke, pero eliminan el elemento idealista de su filosofía, su teísmo, y extraen una doctrina social que da su carácter propio al materialismo francés del siglo XVII.

En su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Condillac muestra que las ideas, basadas en las sensaciones, provienen de la experiencia y que el hombre es, como ellas, el producto de la experiencia, es decir, de las circunstancias y de la educación.<sup>146</sup> Aplicando la doctrina de Locke al estudio de la vida social, Helvecio subraya, en su libro *Del hombre*, las relaciones entre los progresos de la industria y los de la razón. Erige en principio la bondad y la igualdad natural de los hombres, y considera que el egoísmo, es decir, el interés personal, que constituye el móvil esencial de la actividad humana, debe confundirse con el interés general gracias a la influencia determinante de la educación, y sobre todo del medio, que es necesario organizar en forma racional.<sup>147</sup> Holbach, por último, desarrolla, en su *Sistema de la naturaleza*, una doctrina sensiblemente análoga. Por ser el egoísmo el instinto fundamental del hombre, que lo lleva, por interés bien entendido, a amar a los otros hombres, que él sabe necesarios a su bienestar, resulta de ello que no puede haber antagonismo entre el interés particular y el general, y que el desarrollo de la sociedad debe necesariamente engendrar la felicidad de la humanidad.<sup>148</sup>

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, pág. 195.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, pág. 195.

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, pág. 195.

<sup>146</sup> Cf. *ibid.*, pág. 196.

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*, pág. 196.

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, págs. 196, 199.

4. El socialismo<sup>149</sup>

El socialismo es la culminación del materialismo francés del siglo XVIII. Así como en su lucha contra las tendencias reaccionarias y la metafísica Feuerbach se vio llevado al humanismo por la vía del materialismo, así, de la doctrina de los materialistas franceses del siglo XVIII, surgida de su lucha contra la religión, el feudalismo y el absolutismo, se desprendieron las doctrinas socialistas y comunistas modernas.<sup>150</sup>

En lugar de tratar de explicar el origen y el carácter del socialismo, B. Bauer se contenta con lanzar juicios dogmáticos en su contra. Su interés por el socialismo despertó cuando los escritos socialistas comenzaron a difundir en Alemania la idea de que la actividad humana tiene un carácter esencialmente social.<sup>151</sup> Debido a su aversión hacia el pueblo, hacia la "masa", adoptó desde el primer momento una actitud hostil hacia el socialismo, al cual condena como expresión típica de las aspiraciones de aquélla. Ve en él un intento de organizar a la masa, atribuye su falta de éxito a su alianza con ella y concluye, de su crítica del socialismo —que asocia a la del radicalismo liberal—, que el único camino que lleva a la emancipación del hombre es el de la *Crítica crítica*.<sup>152</sup>

A esta afirmación de B. Bauer, de que el desarrollo de la humanidad está determinado por la crítica, es decir, por la acción del espíritu, Marx objeta que, como lo han señalado los socialistas y los comunistas, los progresos del espíritu se han traducido hasta ahora en la deshumanización de la sociedad. Y dicha deshumanización no puede ser abolida por la simple crítica, es decir, por luchas espirituales; su abolición exige duras luchas políticas y sociales, que únicamente puede llevar adelante la "masa" explotada.<sup>153</sup>

El socialismo y el comunismo no son más que la expresión teórica de esa lucha revolucionaria entablada por la masa para su emancipación, lucha que los doctrinarios socialistas y comunistas han apoyado con sus críticas de la sociedad burguesa.<sup>154</sup>

Contrariamente a esos doctrinarios, y al considerar que el desarrollo de la

<sup>149</sup> Cf. *ibid.*, págs. 200-202.

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*, págs. 191-192. "Esta [la metafísica] sucumbirá ahora para siempre bajo la acción del *materialismo*, ahora llevado a su término por la labor misma de la *especulación* y coincidente con el *humanismo*. El *socialismo* y el *comunismo* francés e inglés representan en el dominio *práctico* lo que *Feuerbach* representa en el dominio de la *teoría*, la unión del *humanismo* y del *materialismo*."

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, pág. 202.

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*, pág. 200. "Los franceses han establecido una serie de *sistemas* sobre cómo *organizar la masa*."

<sup>153</sup> Cf. *ibid.*, págs. 148-149. "Pero como aquellas *autoexteriorizaciones prácticas* de la masa existen en el mundo real de un modo exterior, la masa tiene que combatirlas también *exteriormente*. No puede considerar estos productos de su *autohumillación*, en modo alguno, sencillamente como *fantasmagorías ideales*, como simples *exteriorizaciones* de la *autoconciencia* y querer destruir la *enajenación material* solamente mediante una acción *espiritualista interior* [...] Sin embargo, la *Crítica absoluta* ha aprendido de la *Fenomenología* de Hegel, por lo menos, el arte de convertir las cadenas *reales* y *objetivas*, existentes *fuera de mí*, en cadenas dotadas de una existencia puramente *ideal*, puramente *subjetiva*, que se da solamente *en mí* y, por tanto, todas las luchas *externas* sensibles, en puras luchas *especulativas*."

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, pág. 150.

historia ha sido un constante fracaso para el Espíritu, debido a la incapacidad de la "masa" de cooperar útilmente al triunfo de la razón, la *crítica crítica* condena todo movimiento que se apoye en ella.

B. Bauer vincula el socialismo al radicalismo alemán y explica el nacimiento del primero por la derrota del último en 1842, que llevó a los radicales a orientarse hacia el socialismo y a cometer así, al aliarse más estrechamente con la "masa", un pecado contra el Espíritu.<sup>155</sup>

En lugar de ver que el socialismo alemán es el producto del socialismo inglés y francés, B. Bauer, mediante una inversión de las verdaderas relaciones entre ellos, juzga al socialismo inglés y francés según el alemán; los condena, como a éste, por haberse vinculado a la "masa" y reduce toda la doctrina y toda la acción del socialismo a un solo hecho: la organización de la "masa".

Salvo en la *crítica crítica*, dice Marx, en parte alguna se habla de la organización de la masa; por el contrario, a menudo se habla de la organización del trabajo, consigna lanzada en Francia por el partido radical, que trató de vincular con ello su acción a la del socialismo.<sup>156</sup>

Socialistas y comunistas se dan perfecta cuenta, a diferencia de B. Bauer, que la masa no tiene necesidad de ser organizada. Su organización nace de la sociedad burguesa y se confunde con ella; el objetivo del socialismo y del comunismo es guiarla, tanto en el plano teórico como en el práctico, en su lucha emancipadora.<sup>157</sup>

El socialismo y el comunismo se explican por el desarrollo histórico moderno. Como teoría, derivan de la tendencia social del materialismo francés del siglo XVIII, el cual, al erigir en principio la igualdad natural de los hombres y subrayar el papel decisivo desempeñado por el medio en su formación, abrió el camino al socialismo. En efecto, si el hombre es fruto de su medio, es preciso que éste sea organizado de tal forma que favorezca la humanización de los hombres, y si el egoísmo es el móvil fundamental de la actividad humana, hay que obrar de modo que el interés privado coincida con el interés general.<sup>158</sup>

El desarrollo del socialismo y del comunismo está señalado por la sucesión de teorías, que van desde las de Babeuf y de Fourier hasta las de Cabet y de Dezamy, constituyendo esta última, por su materialismo, la expresión del humanismo práctico, que es la base del comunismo. "Fourier parte directamente de la doctrina

<sup>155</sup> Cf. *ibid.*, pág. 200.

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, págs. 201-202.

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, pág. 200.

<sup>158</sup> Cf. *ibid.*, pág. 197. "Así como el materialismo cartesiano va a parar a la verdadera ciencia de la naturaleza, la otra tendencia del materialismo francés viene a desembocar directamente en el socialismo y en el comunismo."

"No hace falta tener una gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad original y la capacidad intelectual igual de los hombres, sobre la fuerza todopoderosa de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre, la alta importancia de la industria, la legitimidad del goce, etc. Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo, que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano [...] Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente."

de los materialistas franceses. Los *babouvistas* eran materialistas toscos y sin civilizar, pero también el comunismo francés desarrollado data *directamente* del *materialismo francés*. Éste retorna, en efecto, a su tierra natal, a *Inglaterra*, bajo la forma que le había dado *Helvétius*. *Bentham* erige sobre la moral de *Helvétius* su sistema del *interés bien entendido*, del mismo modo que *Owen*, partiendo de *Bentham*, sienta las bases del comunismo inglés. Desterrado en Inglaterra, el francés *Cabet* es estimulado por las ideas comunistas allí imperantes y, de vuelta a Francia, se convierte en el representante más popular, aun cuando el más superficial, del comunismo. Los comunistas franceses más científicos, *Dézamy*, *Gay* y otros, desarrollan, al igual que *Owen*, la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y la base *lógica* del *comunismo*.<sup>159</sup>

##### 5. Proudhon<sup>160</sup>

La crítica que hizo E. Bauer de Proudhon<sup>161</sup> dio a Marx la oportunidad de ampliar, al mismo tiempo que su crítica de la *Crítica crítica* a propósito del socialismo, su crítica de Proudhon esbozada en los *Manuscritos económico-filosóficos*.<sup>162</sup> Marx tenía aún gran estima por Proudhon, a quien en su polémica con Ruge proclamó el más grande teórico del proletariado francés.<sup>163</sup>

Su mérito principal, en su opinión, consistía en haber descubierto el camino de una crítica fundamental de la propiedad privada y de la sociedad burguesa, crítica que no había podido llevar hasta su fin debido a que no quería abolir en forma radical la propiedad privada. Como no veía que el carácter inhumano de la sociedad burguesa proviene de la naturaleza misma de la propiedad privada, que le sirve de base, no concluía, de su crítica de la propiedad privada, en la necesidad de su total abolición; en ello residen las limitaciones y los errores de su sistema.

E. Bauer no reprocha a Proudhon que no se hubiera comprometido más profundamente en la acción revolucionaria, sino, por el contrario, que no se hubiese apartado de ella para dedicarse, como la *Crítica crítica*, a la especulación.<sup>164</sup> E. Bauer responde a Proudhon —quien censuraba a la filosofía por seguir siendo especulativa y alejarse de la acción— que la filosofía, lejos de comprometerse en la acción, debe, por el contrario, liberarse totalmente de ella. Esa concepción, dice Marx, se debe a que E. Bauer es un filósofo especulativo, para quien la vida y la actividad humanas sólo existen, en verdad, bajo la forma de abstracciones y para quien todos los problemas hallan sus soluciones en el plano espiritual.<sup>165</sup>

<sup>159</sup> Cf. *ibid.*, págs. 197-198.

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*, págs. 88-119.

<sup>161</sup> Cf. E. Bauer, *Proudhon* (Extractos de *¿Qué es la propiedad?*, traducidos y comentados). G.G.L., cuaderno 5, abril de 1844, págs. 37-52.

<sup>162</sup> Cf. *Mega*, I, t. III, págs. 42, 98, 138.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, pág. 18.

<sup>164</sup> Cf. ed. Grijalbo, pág. 104.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, pág. 104. "Mientras Feuerbach sostiene que la filosofía debe descender del cielo de la especulación a las simas de la miseria humana, el señor Edgar profesa, por el contrario, que la filosofía es excesivamente práctica. Pero más bien parece que la filosofía, precisamente porque sólo es la expresión trascendente, abstracta, de los estados de cosas real existentes y por razón de su trascendencia y de su abstracción, de su *imaginaria disferencia* con respecto al mundo, tenía necesariamente que considerar a los hombres reales

Desde el punto de vista de la filosofía especulativa, que en lugar de participar en las luchas políticas y sociales se ubica por encima de ellas, Bauer condena a Proudhon, a quien reprocha creer, como los utópicos y los teólogos, en las ideas absolutas, y haber juzgado y condenado la sociedad burguesa en nombre de las ideas de justicia y de igualdad.<sup>166</sup>

Contrariamente a la *Crítica crítica*, que trasforma, dice Marx, todos los problemas en problemas especulativos, Proudhon basa su crítica, como defensor de los intereses de la clase obrera, en hechos económicos y sociales concretos; por tal razón, su obra tiene un alcance mayor que el de la *Crítica crítica*, porque, en lugar de ser puro palabrerío como ésta, prepara el camino para la revolución social.<sup>167</sup>

Lejos de ser un utópico, Proudhon se empeñó en la crítica del régimen de la propiedad privada, base de la sociedad burguesa y causa profunda de la miseria de los obreros, y se basó en dicha crítica, no para dedicarse, al estilo de la *Crítica crítica*, a especulaciones abstractas, sino para formular reivindicaciones precisas en favor de la clase obrera.

En su crítica de la sociedad burguesa Proudhon parte del problema de si la miseria, que constituye en dicha sociedad la suerte de la mayoría de los hombres, es una necesidad natural e inevitable. Al estudiar las causas de la miseria muestra que el régimen capitalista, que la engendra, es incompatible con el principio de igualdad, que filósofos y economistas burgueses concuerdan en reconocer como principio social fundamental.<sup>168</sup>

Si se apoya, para esa crítica, en la idea de la igualdad, cosa que E. Bauer le reprocha, es porque esa idea es en Francia la expresión ideológica de las relaciones que deberían existir entre los hombres, y porque constituye el fundamento de una doctrina revolucionaria.<sup>169</sup>

---

como algo que se hallaba muy por debajo de ella; y que, por otra parte, al no distinguirse realmente del mundo, no podía emitir ningún juicio real acerca de él, no podía hacer valer ninguna diferencia real con respecto a él, razón por la cual no podía tampoco intervenir prácticamente, sino que tenía que contentarse, a lo sumo, con una práctica *in abstracto*. La filosofía sólo era excesivamente práctica en el sentido de que flotaba por encima de la práctica [...] Cuando la especulación habla del hombre, en otro sentido, no se refiere a lo concreto, sino a lo abstracto, a la idea, al espíritu, etc."

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, pág. 98.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, pág. 106.

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, pág. 106. "El propio Proudhon se pregunta por qué la igualdad, a pesar de servir de base, como principio racional creador, a la fundación de la propiedad y de fundamento racional último para la propiedad, no existe, sin embargo, sino más bien su negación, la propiedad privada [...] Y demuestra 'que la propiedad, como institución y como principio, es en verdad imposible' (pág. 34), es decir, que se contradice a sí misma y se anula en todos los puntos; que, para decirlo en alemán, es la existencia de la igualdad enajenada, que se contradice y se extraña a sí misma. Los estados de cosas franceses reales, como el conocimiento de esta enajenación, indican a Proudhon, y con razón, la superación real de los mismos."

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*, pág. 104. "Si el señor Edgar se detuviera un momento a comparar la igualdad francesa con la autoconciencia alemana, se daría cuenta de que el segundo principio expresa en alemán, es decir, en el plano del pensamiento abstracto, lo que el primero expresa en francés, es decir, traducido al lenguaje de la política y de la intuición pensante. La autoconciencia es la igualdad del hombre en el pensamiento puro. La igualdad es la conciencia del hombre acerca de sí mismo en el elemento de la práctica, es decir, consiguientemente, la conciencia del hombre acerca del otro hombre como igual a él y el com-

El hecho de que con la desigualdad social entre los hombres la propiedad privada engendre la riqueza para los unos y la miseria para los otros, lo lleva a estudiar las relaciones entre la propiedad privada y la miseria, y a extraer la conclusión de que la abolición de la miseria exige la de la propiedad privada.

La forma en que Proudhon concibe y trata el problema social muestra la diferencia fundamental que separa una doctrina revolucionaria de la *Crítica crítica*, que reduce las luchas políticas y sociales a luchas ideológicas, a combates entre categorías, entre ideas abstractas. Ello se manifiesta, en particular, en la forma en que E. Bauer y Proudhon consideran las relaciones entre la propiedad privada y la miseria. El primero reduce la propiedad privada y la miseria a las categorías de tener y de no tener.

Luego de despojarlas de toda calidad y de toda importancia sociales, E. Bauer puede, a su antojo, hacer malabarismos con esas categorías, gracias a la virtud mágica del razonamiento especulativo; ello lo dispensa de todo estudio concreto del problema social y de toda toma de posición política.<sup>170</sup> Orgulloso de haber reducido el problema de las relaciones entre la propiedad privada y la miseria —como lo hace con todos los problemas— a relaciones entre ideas abstractas, entre categorías, reprocha a Proudhon haber tomado partido por la propiedad privada, contra la miseria, en lugar de tratarlas con la indiferencia soberana del filósofo especulativo.<sup>171</sup>

El tener y el no tener —le hace observar Marx—, bajo la forma de posesión y de no posesión, en modo alguno son ideas abstractas. La no posesión es, en efecto, la expresión concreta de la deshumanización del obrero separado y privado del producto de su trabajo, la deshumanización que no puede ser abolida por vía de la especulación,<sup>172</sup> sino sólo por la acción conjugada de la crítica y de la acción

---

portamiento del hombre con respecto al otro como su igual. La igualdad es la expresión francesa de la unidad humana esencial, de la conciencia y el comportamiento de la especie humana, de la identidad práctica del hombre con el hombre, es decir, consecuentemente, de la actitud social o humana del hombre ante el hombre. Por tanto, así como la crítica destructiva en Alemania antes de que avanzase, con *Feuerbach*, hasta la intuición del *hombre real*, trataba de disolver todo lo determinado y existente por medio del principio de la *autoconciencia*, así también la crítica destructiva, en Francia, trataba de disolverlo por medio del principio de la *igualdad*."

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, págs. 100, 102. Cf. *ibid.*, págs. 107 y 102. "Según el señor Edgar, el tener y el no tener son, para Proudhon, categorías absolutas. La Crítica crítica sólo ve en todas partes categorías. Y así, según el señor Edgar, el tener y el no tener, el salario, el sueldo, la penuria y la necesidad y el trabajar por necesidad no son otra cosa que categorías..."

"Posesión y carencia de ella conservan aquí la santidad metafísica de las contradicciones críticamente especulativas. Sólo la mano de la Crítica crítica puede, por tanto, posarse en ellas sin cometer un sacrilegio. Capitalistas y obreros no tienen por qué inmiscuirse en sus mutuas relaciones."

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, pág. 99.

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, pág. 107. "Si la sociedad tuviera que liberarse de las categorías del tener y el no tener, ¡qué fácil le sería a cualquier dialéctico, aunque fuese todavía más endeble que el señor Edgar, 'vencer' y 'superar' estas categorías! El señor Edgar considera también esto como una nimiedad tal, que ni siquiera se toma la molestia de ofrecer, frente a Proudhon, ni la más leve explicación de las categorías del tener y el no tener. Pero como el tener y el no tener no es simplemente una categoría, sino una desdichada realidad, y como en los tiempos que corren el hombre que nada tiene nada vale, ya que se halla al margen de la existencia, en general y, más aún, de una existencia humana, pues el estado

revolucionaria del proletariado. "Los obreros franceses e ingleses [...] que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el 'pensamiento puro' a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre, no sólo en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser real*, en la vida. La Crítica crítica, por el contrario, quiere hacerles creer que dejarán de ser obreros asalariados con sólo superar en el pensamiento el pensamiento del trabajo asalariado, con sólo dejar de considerarse como obreros asalariados en el pensamiento, y dejando, con arreglo a esta superabundante quimera, de hacerse pagar por su persona. Y, como idealistas absolutos, como seres etéreos, podrán después de eso, naturalmente, vivir del éter del pensamiento puro. La Crítica crítica trata de hacerles creer que pueden llegar a eliminar el capital real con sólo domeñar la categoría del capital en el *pensamiento*, que se transformarán *realmente*, para convertirse en hombres reales, al transformar en la conciencia, su 'yo abstracto' y rehuir como una operación exenta de crítica toda *real* transformación de su existencia real, de las condiciones reales de su existencia y también, por lo tanto, de su *yo real*. El '*espíritu*' que sólo ve en la realidad categorías, reduce también, lógicamente, toda actividad humana y toda práctica al proceso dialéctico mental de la Crítica crítica. Y es precisamente lo que distingue su socialismo del socialismo y el comunismo de masa." 173

Al mostrar que la propiedad privada es la fuente de la desigualdad y la miseria, Proudhon denunció el vicio fundamental de la economía política, que se esfuerza por justificar el sistema capitalista a pesar de su inhumanidad, considerando racional y necesario el régimen de la propiedad privada en que se basa.<sup>174</sup>

Señaló, al mismo tiempo, las contradicciones inherentes a la economía política, en particular las que se refieren a su teoría del salario y a la del valor. La economía política plantea, en principio, que el salario representa la parte del producto del trabajo que corresponde legítimamente al salario, pero en realidad éste es siempre establecido en la tasa más baja. En cuanto al valor, la economía política pretende que su monto se establece según el costo de producción y la utilidad del objeto, cuando en realidad se fija en forma arbitraria.<sup>175</sup>

Al mismo tiempo que destaca los méritos de Proudhon, cuya crítica abrió el camino para un análisis científico de la economía política, Marx señala las limi-

del no tener es el estado de completo divorcio entre el hombre y su objetividad, está perfectamente justificado que el no tener constituya, para Proudhon, el más alto tema de meditación, tanto más cuanto menos se ha meditado acerca de este tema antes de él y de los escritores en general. El no tener es el más desesperado *espiritualismo*, la irrealidad total del hombre y la realidad total del no-hombre, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento; en una palabra, todo lo inhumano y antinatural."

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, pág. 118.

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, págs. 99-100.

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*, págs. 97-98.



taciones y los defectos de su sistema.<sup>176</sup> No explica esos defectos, como lo hará algunos años más tarde en la *Miseria de la filosofía* (1847), por la posición de clase de Proudhon, que lo lleva, como defensor de las clases medias, pequeños campesinos y pequeños artesanos, a justificar la forma de propiedad correspondiente a estas clases —la pequeña propiedad—, sino por el hecho de que su crítica de la economía política burguesa constituye el primer ataque importante contra ésta, y por lo tanto no podía liberarse por entero de sus principios y superarla completamente.<sup>177</sup>

Hizo todo lo que podía hacerse colocándose en el plano de la economía política, es decir, en el de la propiedad privada; como no rechazó en forma radical, absoluta, la propiedad privada, no pudo llevar hasta el fondo la crítica de ésta, y por lo tanto la de la economía política.<sup>178</sup>

Se propuso suprimir un régimen que obliga al obrero a alienar su fuerza de trabajo y el producto de ésta, y en el que aquel que nada posee no es nada; pero al condenar la base de ese régimen, la propiedad privada bajo su forma ilimitada, absoluta, le opone, como una forma aparentemente más equitativa de propiedad, un derecho limitado de propiedad, el derecho de posesión, sin ver que la posesión está viciada del mal fundamental inherente a toda forma de propiedad privada. "El que Proudhon pretenda superar el no tener y el viejo modo de tener es algo totalmente idéntico a la pretensión de superar la actitud prácticamente enajenada del hombre ante su *esencia objetiva*, a la pretensión de superar la expresión económica de la autoenajenación humana. Pero como su crítica de la economía política no logra todavía desembarazarse de las premisas de la economía política, vemos que la reapropiación del propio mundo objetivo se concibe aún bajo la forma de la misma *posesión*." En efecto, Proudhon no contrapone al no tener el tener, como le hace decir la *Crítica crítica*, sino que contrapone al viejo modo del tener, a la *propiedad privada*, la *posesión*. Explica la posesión como una '*función social*'. Pero lo 'interesante' en una función no es el *excluir* al otro, sino el ejercer y realizar nuestras propias fuerzas esenciales.

"Proudhon no logró dar a este pensamiento el desarrollo que le corresponde. La idea de la '*posesión igual*' es la expresión económica, y por lo tanto todavía

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*, págs. 96-97. "Todos los desarrollos de la economía política tienen por premisa la *propiedad privada*. Esta premisa fundamental constituye para ella un hecho in-conmovible, que no se preocupa de someter a ningún examen ulterior [...] Ahora bien, Proudhon somete la base de la economía política, la *propiedad privada*, a un análisis crítico, que es, además, el primer análisis resuelto, implacable, y, al mismo tiempo, científico que de ella se ha hecho. Tal es el gran progreso científico que Proudhon lleva a cabo, un progreso que ha venido a revolucionar la economía política, haciendo posible por vez primera verdadera ciencia económica. La obra de Proudhon *¿Qué es la propiedad?* significa para la moderna economía política lo que el escrito de Sièyes *¿Qué es el Tercer Estado?* significó para la política moderna."

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, pág. 96. "Así como la primera crítica de toda ciencia va necesariamente implícita en las premisas de la ciencia por ella combatida, así también la obra de Proudhon *¿Qué es la propiedad?* es la crítica de la *economía política* desde el punto de vista de la economía política [...] La obra de Proudhon se ve, por tanto, científicamente superada por la crítica de la *economía política*, incluyendo la economía política tal como Proudhon la formula. Este trabajo sólo ha sido posible gracias al propio Proudhon, del mismo modo que la crítica proudhoniana sólo ha sido posible gracias a la crítica del sistema mercantil por los fisiócratas, la de los fisiócratas por Adam Smith, la de Adam Smith por Ricardo y los trabajos de Fourier y de Saint-Simon."

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, pág. 98.

enajenada, del hecho de que el objeto, como [...] *ser objetivo del hombre, es al mismo tiempo la existencia del hombre para el otro hombre, su actitud humana ante el otro hombre, la actitud social del hombre ante el hombre.* Proudhon supera la enajenación económica dentro de la enajenación económica."<sup>179</sup>

Como quiere generalizar la propiedad privada bajo la forma de posesión, Proudhon no puede llegar a una concepción nueva, a una concepción verdaderamente humana de las relaciones sociales, en la cual, con la supresión radical de la propiedad privada, toda forma de alienación sería suprimida.

En ese sentido se diferencia profundamente de Engels, quien en su crítica del régimen capitalista mostró que las categorías económicas: cambio, valor, precio, consideradas por los economistas burgueses como naturales y necesarias, están en realidad determinadas por ese régimen, y que el sistema de propiedad privada está destinado a ser destruido por la clase revolucionaria que él engendra, el proletariado.<sup>180</sup>

Debido a que justificaba la posesión, que quería generalizar, Proudhon, a diferencia de Engels, no logró demostrar por qué camino pueden y deben ser efectivamente abolidas la desigualdad social y la miseria.

Su abolición no puede resultar, en efecto, de la atenuación de la oposición de clase entre poseedores y desposeídos —hacia lo que tiende el sistema de Proudhon—, sino, por el contrario, de la acentuación de esa oposición, de la agravación de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, que lleva a la revolución social.

Por cierto que Proudhon comprende que el problema social es ante todo práctico, pero como no ve que la riqueza y la miseria engendradas por el régimen capitalista sólo pueden ser abolidas por el desarrollo dialéctico de éste, en la miseria sólo considera la miseria, que quiere suprimir mediante una atenuación de los efectos de ese régimen, sin comprender su valor emancipador, sin ver que la generalización de la miseria lleva a su supresión por la acentuación de la lucha revolucionaria. "Proletariado y riqueza son términos antagónicos. Forman, como tales, un todo. Ambos son modalidades del mundo de la propiedad privada. De lo que se trata es de la posición determinada que uno y otra ocupan en la antítesis. No basta con decir que se trata de los dos lados de un todo.

"La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, se halla obligada a *mantener su propia existencia*, y con ella la de su antítesis, el proletariado. Es este el lado *positivo* de la antítesis, la propiedad privada que se satisface a sí misma.

"Y a la inversa, el proletariado en cuanto proletariado está obligado a destruirse a sí mismo, y con él a su síntesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada. Tal es el lado *negativo* de la antítesis, su inquietud en sí, la propiedad privada disuelta y que se disuelve.

"La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esa autoenajenación, sabe que la enajenación es su *propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia in-

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, pág. 107.

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, pág. 97.

humana [...] Dentro de esa antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte *conservadora* y el proletariado la parte *destruccionista*. De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de éste la acción de su destrucción.

"Es cierto que la propiedad privada empuja por sí misma, en su movimiento económico, a su propia disolución, pero sólo por medio de un desarrollo independiente de ella, inconciente, contrario a su voluntad, condicionado por la naturaleza misma de la cosa; sólo en cuanto engendra al proletariado como proletariado, la miseria conciente de su miseria espiritual y física, conciente de su deshumanización y, por tanto, como deshumanización que se supera a sí misma. El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma, al crear al proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia."<sup>181</sup>

Al engendrar el proletariado, la propiedad privada crea ella misma, sin quererlo, el instrumento de su destrucción, ya que el papel histórico del proletariado consiste en ejecutar la sentencia que la propiedad privada pronuncia contra sí misma al crearlo. Si los comunistas atribuyen ese papel al proletariado, no es, como lo piensa la *crítica crítica*, porque lo deifican, sino porque el proletariado, para emanciparse y emancipar con él a toda la humanidad, debe destruir la sociedad burguesa. "Al vencer, el proletariado no se convierte con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria. Y entonces habrán desaparecido tanto el proletariado como su antítesis condicionante, la propiedad privada.

"Y cuando los escritores socialistas asignan al proletariado ese papel histórico universal, no es, ni mucho menos, como la crítica crítica pretende creer, porque consideren a los proletarios como *dioses*. Antes al contrario, por llegar a su máxima perfección práctica, en el proletariado desarrollado, la abstracción de toda humanidad y hasta de la *aparencia* de ella; por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una *penuria* absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la *necesidad*—, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad: por todas esas razones puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación. No en vano el proletariado pasa por la escuela, dura pero forjadora de temple, del *trabajo*. No se trata de lo que este o aquel proletario, o aun el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente determinadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual. Y no hace falta detenerse aquí a exponer cómo gran parte del

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, págs. 100-101.

proletariado inglés y francés es ya *conciente* de su misión histórica y labora constantemente por elevar esta conciencia a completa claridad."<sup>182</sup>

## 6. El problema judío

En dos largos artículos aparecidos en 1842 y 1843, B. Bauer trataba el problema, entonces muy actual, de la emancipación de los judíos.<sup>183</sup> Basándose en el hecho de que los judíos pretendían constituir un pueblo elegido, privilegiado, les negaba el derecho de emanciparse políticamente, puesto que la emancipación política implicaba la negación de todo privilegio.<sup>184</sup> En respuesta a las numerosas críticas que le valieron sus artículos, B. Bauer publicó en la *Gaceta general literaria* dos artículos en los que confirmaba su tesis.<sup>185</sup>

En su crítica, Marx amplía la refutación de esa tesis, que había sido ya tema de su artículo en los *Anales franco-alemanes* sobre el problema judío.<sup>186</sup>

En lugar de estudiar el problema de la emancipación política de los judíos, tal como se plantea efectivamente, B. Bauer, dice, se extiende en largas consideraciones sobre la religión judía y sobre el Estado cristiano.<sup>187</sup> Analiza la religión judía sin tener en cuenta sus razones sociales, explica al judío por su religión en lugar de explicar la religión judía por el modo de vida de los judíos, y en realidad sólo se interesa por el judío en la medida en que éste es objeto de la teología.<sup>188</sup>

Como para él la única lucha verdadera es la lucha de la Conciencia universal contra la religión, y como considera que la crítica de la religión es el único camino que conduce a la emancipación, reduce la capacidad de emancipación de los judíos y de los cristianos a su capacidad de criticar la religión, capacidad que juzga mayor en el cristiano que en el judío, debido a la universalidad de su religión.<sup>189</sup>

Esa concepción de la emancipación se explica, dice Marx, por su evolución político-religiosa. El movimiento político, que nació en 1840, lo liberó de sus concepciones ortodoxas en materia de religión y conservadoras en materia de política. La autoridad de la religión y de la Iglesia cedió lugar a la del Estado, que él no concebía, por lo demás, sino en sus relaciones con la religión y como adversario de ésta.<sup>190</sup> Esa concepción del Estado, considerado esencialmente en sus relaciones con la religión, determina su concepción de la emancipación,

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*, págs. 101-102.

<sup>183</sup> Cf. Bruno Bauer, *El problema judío. Anales alemanes*, 17 y 19 de noviembre de 1842. Bruno Bauer, *La capacidad de emancipación de los judíos y de los cristianos de hoy. Veintinueve hojas de Suiza*, Zurich y Winterthur, 1843, págs. 56-71.

<sup>184</sup> Cf. t. II del presente trabajo; págs. 424-425.

<sup>185</sup> Cf. Bruno Bauer, *Recientes trabajos sobre el problema judío*. G. G. L., cuaderno 1, diciembre de 1843, págs. 1-17; cuaderno 4, marzo de 1844, págs. 10-19. Bruno Bauer, *¿Cuál es el actual objeto de la crítica?* G. G. L., cuaderno 8, julio de 1844.

<sup>186</sup> Cf. ed. Grijalbo, págs. 153-156. C. Marx, *El problema judío*, núm. 1. Planteamiento de los problemas. Págs. 160-165. *El problema judío*, núm. 2. Descubrimientos críticos sobre socialismo, jurisprudencia y política (nacionalidad). Págs. 172-185. *El problema judío*, núm. 3.

<sup>187</sup> Cf. *ibid.*, pág. 156.

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, pág. 175.

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, pág. 176.

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, págs. 177-178.

que sólo considera bajo la forma de emancipación política y que no puede ser realizada, para él, más que por un Estado liberado de toda influencia religiosa. Ello lo lleva a pensar que el Estado prusiano, como Estado cristiano, no puede emancipar a sus súbditos y que es una ilusión, por parte de los judíos, creer que pueden ser emancipados por él.<sup>191</sup>

La concepción que tiene B. Bauer de la emancipación, observa Marx en primer lugar, proviene de su concepción abstracta de la libertad. Al considerar la libertad como un acto de liberación de carácter esencialmente espiritual, llega a la conclusión de que los judíos sólo pueden ser emancipados en la medida en que ellos mismos se emancipen teóricamente. En realidad la emancipación exige, además de un acto espiritual, condiciones muy concretas, muy materiales para su realización. De ello se da cuenta con suma claridad la masa, la clase obrera, que, contrariamente a la *crítica crítica*, estima necesario recurrir a acciones revolucionarias para liberarse. "A los judíos de la masa, materiales, se les predica la doctrina *cristiana* de la *libertad espiritual*, de la *libertad en la teoría*, esa libertad *espiritualista* que inclusive bajo las cadenas se figura ser libre, que se siente beatífica en 'la idea' y a la que sólo entorpece todo lo que sea existencia de masa.

"Hasta donde han llegado ahora los judíos en la *teoría*, hasta allí se hallan emancipados; en la medida en que *quieran ser libres*, en esa misma medida *son libres*."

"Por esta tesis se puede medir inmediatamente el abismo crítico que separa al socialismo y al comunismo de *masa*, profanos, del socialismo *absoluto*. La primera tesis del socialismo profano rechaza la emancipación *en la mera teoría* como una ilusión y exige, para la libertad *real*, además de la '*voluntad*' idealista, otras condiciones muy tangibles. ¡Cuán profundamente por debajo de la sagrada Crítica se halla 'la *masa*', esa masa que considera necesarias las transformaciones materiales, prácticas, inclusive para poder disponer del tiempo y de los medios requeridos para ocuparse 'de la *teoría*.'" <sup>192</sup>

La emancipación, por otra parte, debe considerarse, no en su aspecto religioso y político, sino en su aspecto social. Todos los problemas, aun aquellos que revisten un aspecto político o religioso, tienen, en efecto, un carácter social. Ello es evidente en lo que respecta a los problemas políticos. Por lo que se refiere a los problemas religiosos, únicamente un teólogo puede pensar todavía que sólo se trata de religión.<sup>193</sup> Por ello, dice Marx, él mismo consideró al judío, en su artículo de los *Anales franco-alemanes*, no en su aspecto religioso, como *creyente*, sino en su aspecto social, como miembro de la sociedad burguesa, y definió su posición en esa sociedad. Sólo después de haber despojado al judío de su disfraz religioso y de haber mostrado cuál es su realidad social, pudo llegar a una solución real del problema judío. Dicho problema se confunde con el social encarado en su aspecto más general. Por haberse impregnado el mundo moderno, el mundo capitalista, del espíritu judío que se caracteriza por el espíritu de lucro, la emancipación de los judíos se confunde, en realidad, con la emancipación de la sociedad moderna, de la sociedad burguesa, respecto del

<sup>191</sup> Cf. *ibid.*, pág. 178.

<sup>192</sup> Cf. *ibid.*, págs. 160-161.

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, pág. 175.

judaísmo, es decir, de un modo inhumano de vida, caracterizado por la dominación del dinero.<sup>194</sup>

Al considerar al judío en su aspecto religioso y no en ese aspecto social, B. Bauer no vio que, como el cristiano, es constantemente engendrado —en lo que se refiere a sus rasgos esenciales— por la sociedad burguesa, y por ello no pudo ofrecer una solución real al problema judío, ni al más general de la emancipación humana.<sup>195</sup>

Como no concibe la emancipación de los judíos en su forma verdadera, social, como emancipación de los judíos respecto del judaísmo real, es decir, del capitalismo, limita la emancipación de aquéllos a la emancipación política, que no distingue de la emancipación verdadera, de la emancipación humana. Como considera que sólo un Estado liberado de la tutela religiosa es capaz de emancipar políticamente, niega esa capacidad al Estado prusiano, que opone, como Estado cristiano, al Estado constitucional moderno, el cual, por haber abolido, dice, todos los privilegios, incluido el religioso, es el único que puede otorgar la emancipación política, sin ver que ese Estado no sólo no ha abolido los privilegios, sino los ha reforzado y que constituye, debido a la oposición que se ha establecido entre él y la sociedad, el verdadero Estado cristiano.<sup>196</sup>

El Estado moderno nació de la oposición entre la sociedad burguesa, esfera de los intereses privados, que se constituyó con el desarrollo de la industria y del comercio liberados de todas las trabas corporativas, y el Estado esfera de los intereses generales. Esta separación total entre la sociedad y el Estado es lo que hace del Estado moderno el verdadero Estado cristiano; en efecto, sólo debido a ella puede desempeñar frente a la sociedad, como encarnación ilusoria de los intereses generales, el papel que desempeña el cielo en la religión frente a la tierra, de manera que el verdadero Estado cristiano, el que sirve de base real a la religión y del cual ésta es realmente el reflejo, no es, como lo piensa B. Bauer, el Estado reaccionario prusiano, sino el Estado moderno, completamente emancipado de la tutela de la religión.

A pesar de la oposición, en verdad más aparente que real, el Estado político y la sociedad burguesa tienen estrechas relaciones entre sí. La liberación de todos los vínculos económicos y sociales por el desencadenamiento de la competencia engendró una anarquía general que constituye el rasgo fundamental de la sociedad burguesa.<sup>197</sup> Bajo esta apariencia de anarquía, de total libertad

<sup>194</sup> Cf. *ibid.*, pág. 175.

<sup>195</sup> Cf. *ibid.*, pág. 175.

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, pág. 182. "Pero así como no se ha abolido la actividad industrial inmediatamente después de abolir los privilegios de las industrias, de los gremios y corporaciones, sino que la industria real comienza más bien con la abolición de estos privilegios; así como no se ha abolido la propiedad de la tierra inmediatamente después de abolir la posesión territorial privilegiada, sino que su movimiento universal comienza más bien con la abolición de sus privilegios, en la libre parcelación y la libre enajenación; así como el comercio no se ha abolido con la abolición de los privilegios comerciales, sino que sólo se realiza verdaderamente en el comercio, así también la religión sólo se despliega en su práctica universalidad (basta pensar en los Estados libres de Norteamérica), allí donde no existe una religión privilegiada." Cf. igualmente *ibid.*, pág. 183.

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, págs. 182-183. "Así como la industria libre y el libre comercio suprimen la cerrazón privilegiada, y con ella la lucha de las cerrazones privilegiadas entre sí, sustituyéndolas por el hombre exento de privilegios [...] no vinculado a los otros hombres ni siquiera por la apariencia de un nexo general y creando la lucha general del hombre

y de total independencia de los individuos liberados de toda traba, en la sociedad burguesa reina, en realidad, debido a la dominación de la propiedad privada, la mayor servidumbre y la más completa inhumanidad.<sup>198</sup>

Aunque en apariencia opuesto por completo a la sociedad burguesa, el Estado político tiene en realidad por función primordial la de garantizar el orden social burgués. La libertad, que constituye su esencia, no es otra cosa que el reflejo ideológico de la anarquía, generadora de inhumanidad, que caracteriza a la sociedad burguesa, de manera que el Estado político y la sociedad burguesa, a pesar de su antagonismo aparente, se determinan y se complementan recíprocamente.<sup>199</sup>

En la sociedad burguesa la libertad de los individuos no es más que el desencadenamiento de los elementos alienados de su vida: propiedad, comercio, industria, que se han vuelto independientes de ellos y que confunden con su propia libertad; esa es la libertad que constituye la base del Estado político y es esa la libertad que éste consagra.

A ese carácter fundamental de la sociedad burguesa y del Estado moderno corresponde la emancipación política, que sólo es, como lo demuestran los Derechos del hombre, el reconocimiento de los derechos del individuo egoísta. El Estado moderno no sólo puede emancipar a los judíos como miembros de la sociedad burguesa, sino que los ha emancipado efectivamente.<sup>200</sup>

Al reclamar su emancipación política a la vez que pretende conservar su religión, cosas que para B. Bauer son contradictorias, el judío no plantea condiciones incompatibles con su emancipación política. En efecto, la separación del hombre en ciudadano liberado de la tutela religiosa y en hombre privado religioso, de ninguna manera va contra la emancipación política. Así como

---

contra el hombre [...] así la *sociedad burguesa* en su totalidad es esta guerra de todos los individuos, los unos contra los otros, ya sólo delimitados entre sí por su *individualidad*, y el movimiento general y desenfrenado de las potencias elementales de la vida, libres de las trabas de los privilegios."

<sup>198</sup> Cf. *ibid.*, pág. 183. "Precisamente la *esclavitud de la sociedad burguesa* es, en *apariencia*, la más grande *libertad*, por ser la *independencia* aparentemente perfecta del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya por los nexos generales ni por el hombre, por ejemplo el movimiento de la propiedad, de la industria, de la religión, etc., por *propia* libertad, cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas." Págs. 179-180.

<sup>199</sup> Cf. *ibid.*, págs. 182-184, "...El Estado acabado moderno no se basa, como entiende la Crítica, en la sociedad de los privilegios, sino en la sociedad de los *privilegios abolidos y disueltos*, en la *sociedad burguesa desarrollada*." "La *anarquía* es la ley de la sociedad burguesa emancipada de los *privilegios* que distinguen, y la *anarquía* de la *sociedad burguesa* es la base del *estado de cosas público*, moderno, como el estado de cosas público es, a su vez, lo que garantiza esta *anarquía*. En la misma medida en que ambos se contraponen, se condicionan al mismo tiempo mutuamente [...]" "Se ha demostrado cómo el *reconocimiento de los derechos humanos* por el *Estado moderno* no tiene el mismo sentido que el *reconocimiento de la esclavitud* por el *Estado antiguo*. En efecto, así como el Estado antiguo tenía como fundamento natural la esclavitud, el *Estado moderno* tiene como *base natural* la sociedad burguesa y el *hombre* de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente, entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural *inconciente*, el *esclavo* del trabajo lucrativo y de la necesidad *egoísta*, tanto la propia como la ajena. El Estado moderno reconoce esta su base natural, en cuanto tal, en los *derechos generales del hombre*."

<sup>200</sup> Cf. *ibid.*, pág. 180.

el Estado se libera de la religión al no reconocer ninguna religión de Estado, aunque permite que la religión subsista como tal, así también el individuo se emancipa políticamente al considerar su religión, no ya como un asunto público, sino como un asunto privado.

La emancipación política, que, lejos de liberar al hombre de las alienaciones que lo deshumanizan las refuerza, es lo contrario de la verdadera emancipación, de la emancipación humana, que exige la abolición total de la propiedad privada y que sólo podrá ser realizada por el comunismo.

## 7. "Los misterios de París"

La mayor parte de *La Sagrada Familia*, si no la más importante, está dedicada a la novela de Eugenio Sue: *Los misterios de París*.<sup>201</sup>

Sue era un escritor socializante que, aprovechando el creciente interés que provocaba entonces el problema social, lo trataba en forma sentimental, adecuada para lograr que las almas sensibles se apiadaran de la miseria de la pobre gente, sin inquietarlas por ello con la evocación de luchas revolucionarias. Lo nuevo en él era que, a diferencia de otros escritores, como Balzac y Georges Sand, que trataban asimismo el problema social, describía, aunque de manera idealista, las condiciones de vida del pueblo.

*Los misterios de París*<sup>202</sup> apareció primero como folletín en el diario más importante de entonces, el *Journal des Débats*. Otruvo un éxito extraordinario, no sólo en Francia, sino también en el extranjero, y particularmente en Alemania, donde aparecieron numerosas traducciones e imitaciones.<sup>203</sup>

Dotado de una imaginación desbordante, y especulando con el gusto del público por lo misterioso y lo horrible, Sue llevaba al lector en su novela —que se extendía en interminables episodios— a los bajos fondos donde reinan el vicio y el crimen, para hacerlo llegar finalmente a una esfera donde domina la virtud.

Por lo que se comprende a través de la crítica de Marx, la novela puede resumirse así. Luego de haberse casado en secreto con una joven intrigante, Miss Sarah Seyton, Rodolfo, príncipe de Geroldstein, rompe con ella, porque le ha sido infiel, y recorre el mundo a fin de dedicar su vida en adelante a castigar a los malos, recompensar a la gente de bien, socorrer a los miserables y remediar los males de que padece la humanidad. Durante un viaje a Florida arranca una mestiza, Cecily, de manos de un cruel plantador y la casa con su médico. Como Cecily lleva una vida disoluta, la hace encerrar en una casa de

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, págs. 120-143, Cap. V, *La "crítica crítica" como tendera de misterios, o la "crítica crítica como el señor Szelig"*; págs. 228-274, Cap. VIII, *Descenso al mundo y trasfiguración de la "Crítica crítica"*, o la *"Crítica crítica" como Rodolfo, príncipe de Geroldstein*.

<sup>202</sup> Cf. E. Sue: *Los Misterios de París* (4 vol.), Bruselas, 1843.

<sup>203</sup> La traducción alemana aparecida en Leipzig, editada por O. Wigand, alcanzó a once ediciones. Cf. *Los Misterios de Berlín*, de Augusto Brass (5 vol.) 1844-1845; *Los Misterios de Berlín*, de L. Schubart (12 vol.) 1844-1847; *Los Secretos de Berlín*. Según los papeles de un agente de seguridad de Berlín (1 vol., Berlín, 1844). Los proyectos de reforma social de Sue suscitaban tanto interés, que un rico berlinés ofreció una suma considerable para realizarlos.



corrección. Va después a París, donde Sarah Seyton ha logrado deshacerse, con la ayuda de un notario infame, Jules Ferrand, del hijo que tuvo de Rodolfo. En el curso de un paseo por un barrio de mala fama, Rodolfo defiende a una joven prostituta, Fleur de Marie, maltratada por su protector, le Chourineur. Se entera de que es su hija, decide hacerse cargo de ella y confía su educación a un sacerdote. Al mismo tiempo toma a su servicio a le Chourineur, que lo protege contra dos sinvergüenzas, el Maestro de escuela y la Chouette, a sueldo de Sarah Seyton. Se apodera del Maestro de escuela y lo hace engeguercer, suerte que corre asimismo la Chouette. Castiga después al notario Ferrand, responsable de la decadencia de Fleur de Marie, obligándolo a que dedique su fortuna a obras de beneficencia. Llevada por el sacerdote al arrepentimiento y la expiación, Fleur de Marie entra en un convento, donde muere.

Desde que apareció, esta novela fue objeto de críticas bastante numerosas en Alemania.

En un artículo aparecido en la *Revista mensual de Berlín*,<sup>204</sup> Stirner subrayaba que el cristianismo, preconizado por Sue como remedio para los males sociales, no hacía en realidad más que agravarlos. Lo demostraba con el ejemplo de Fleur de Marie, que, bajo la influencia del sacerdote encargado de su educación, se convertía en presa del arrepentimiento y se sustraía a la vida entrando en un convento. Criticaba asimismo los planes de reforma social de Sue, sin señalar, por lo demás, cómo debía resolverse el problema social.<sup>205</sup>

Otro Joven Hegeliano, mucho más oscuro, Szeliga, publicó en la *Gaceta general literaria* un largo comentario sobre *Los misterios de París*,<sup>206</sup> libro en el que veía la revelación de los misterios de la sociedad al mismo tiempo que la solución del problema social.<sup>207</sup>

En un minucioso análisis, que abarca 80 páginas y que parece tanto más largo por cuanto ni la novela de Sue ni la crítica de Szeliga justificaban la extensión, Marx se burla de la manía de Szeliga de transformar las vulgaridades más triviales en misterios y denuncia al mismo tiempo la vacuidad de esa novela, que, bajo un falso exterior humanitario, se inspiraba en la más baja moral burguesa.<sup>208</sup>

Szeliga hace de Rodolfo, personaje central de la novela, un mérito representante de la *crítica crítica*. Su misión, como la de la *crítica crítica*, es revelar la esencia de los misterios. El primer misterio con que choca es el del envilecimiento de la sociedad, que se manifiesta en la oposición existente entre ricos y pobres, y que se debe, dice Szeliga, a que los ricos no dan muestras de comprensión de la miseria.<sup>209</sup>

Están lejos de carecer de esa comprensión, le responde Marx. Sus representantes calificados en el plano científico, los economistas, han analizado perfectamente las causas de la miseria, pero no han propuesto remedio alguno a ésta, pues la miseria es la contraparte necesaria de la riqueza.<sup>210</sup>

<sup>204</sup> Cf. *Revista Mensual de Berlín (Berliner Monatschrift)*, págs. 302-332. *Los Misterios de París* (M. Schmidt). Cf. capítulo I del presente volumen, pág. 22.

<sup>205</sup> Cf. *ibid.*, págs. 329-332.

<sup>206</sup> Cf. G. G. L., *cuaderno 7*, junio de 1844, págs. 8-48. Szeliga: *Eugenio Sue: Los Misterios de París*. Sobre Szeliga cf. capítulo I del presente volumen, pág. 18.

<sup>207</sup> Cf. G. G. L., *ibid.*, págs. 10-35.

<sup>208</sup> Cf. ed. Grijalbo, págs. 119-228.

<sup>209</sup> Cf. *ibid.*, págs. 120-121.

<sup>210</sup> Cf. *ibid.*, pág. 121.

Lo mismo sucede en lo que se refiere al crimen y a los criminales. Si Rodolfo explora los bajos fondos de la sociedad es, piensa Szeliga, para descubrir las causas del mal y del crimen. Esta es una concepción muy simplista, le objeta Marx. Los bajos fondos constituyen el medio social natural del criminal, como el nido forma parte de la vida del pájaro;<sup>211</sup> los crímenes y los criminales no tienen causas misteriosas. Son engendrados por el orden social y castigados por una justicia de clase destinada a proteger a éste contra todo ataque.

Aunque en principio la justicia sea igual para todos, en realidad los pobres y los ricos son tratados en forma desigual, porque aquélla se muestra tan clemente para los ricos como dura para los pobres.<sup>212</sup>

La desigualdad social, que es el sello de la sociedad burguesa, se manifiesta particularmente por la suerte reservada a las mujeres en esta sociedad, principalmente a las mujeres pobres.<sup>213</sup> Inspirándose en Fourier, Marx dice que una época se caracteriza por la situación de la mujer en la sociedad, y que el grado de emancipación de la mujer señala el grado de emancipación humana en esa sociedad.<sup>214</sup>

El envilecimiento de la mujer en la sociedad burguesa se halla acompañado por la hipocresía propia de esa sociedad, que empuja a sus miembros, en particular a las mujeres, a ocultar su verdadera naturaleza. Este hecho aparece en todos los personajes femeninos de la novela, en particular en Rigolette y Fleur de Marie. Rigolette, una graciosa modistilla, se ve llevada a ocultar su modo de ser espontáneo para adaptar su comportamiento a la conducta hipócrita de los burgueses.<sup>215</sup> Lo mismo sucede con Fleur de Marie. Mientras que en los bajos fondos donde vivía había conservado su modo de ser enérgico y alegre, el sacerdote a quien Rodolfo la confía para que la eduque destruye ese modo de ser suyo, convirtiéndola en una pecadora arrepentida. Al transformar su falta, de la que no era conciente, en un crimen contra Dios, el sacerdote le hace intolerable e irremediable el sentimiento de su caída. Mientras que en su primer paseo con Rodolfo se manifiesta aún llena de alegría y de vida, demostrando todo el goce que le inspira la belleza de la naturaleza, rápidamente pasa a considerar todas las alegrías de la vida como cosas profanas, y por lo tanto pecaminosas, y se mortifica para hacerse digna de la gracia de Dios. No bien se implanta en su alma la vergüenza del pecado, se convierte en presa del arrepentimiento y de la necesidad de expiar sus faltas. Cuando se queja al sacerdote de que su vida se haya así transformado en un martirio, éste le responde que debe considerarse feliz por la gracia que Dios le ha otorgado, de abrirle el camino de la salvación. Sólo se libera de su sentimiento de culpabilidad renunciando definitivamente al mundo, retirándose a un convento, donde muere.<sup>216</sup> "El hombre, una vez que llega a considerar sus extravíos como

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*, pág. 227.

<sup>212</sup> Cf. *ibid.*, pág. 122.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*, págs. 260-262.

<sup>214</sup> Cf. *ibid.*, pág. 261. "El cambio de una época histórica puede determinarse siempre por la actitud de progreso de la mujer ante la libertad, ya que es aquí, en la relación entre la mujer y el hombre, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad. El grado de emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general."

<sup>215</sup> Cf. *ibid.*, págs. 141-142.

<sup>216</sup> Cf. *ibid.*, págs. 234-242, *Fleur de Marie*.

crímenes infinitos cometidos contra Dios, sólo puede asegurarse la *redención* y la *gracia* entregándose *enteramente* a Dios, muriendo *totalmente* para el mundo y para los afanes mundanales. Convencida de que la liberación de su inhumana situación de vida es un milagro *divino*, Fleur de Marie tiene que convertirse *ella misma* en una *santa*, para ser digna de semejante *milagro*. Su amor humano tiene que trocarse en el amor religioso, el anhelo de dicha en la aspiración a la eterna bienaventuranza, las satisfacciones del mundo en la santa esperanza, la comunidad con los hombres en la comunidad con Dios. Dios tiene que tomarla para sí enteramente. Y ella misma nos explica el secreto de por qué no lo hace. Es porque no se le ha *entregado* todavía íntegramente, porque su corazón se halla todavía cautivo y poseído de los afanes terrenales. Estamos ante el resplandor final de su virtuosa naturaleza. María se entrega totalmente a Dios, muriendo totalmente para el mundo y entrando en el *convento*.<sup>217</sup>

Así, con su método de educación, Rodolfo termina haciendo de una pecadora inocente, que goza de la vida, una penitente que no encuentra más camino de salvación que sustraerse del mundo.

Por lo demás, esto es en él un verdadero sistema de redención. Así es como adiestra a le Chourineur como si fuera un perro y hace de él, que antes era un canicero brutal, un servidor obediente y temeroso, dócil como un cachorro frente a su amo.<sup>218</sup>

Con el Maestro de escuela, hombre de una fuerza hercúlea, convertido en criminal, emplea un medio de reducción más radical: lo deja ciego y le dirige, en el calabozo donde lo ha hecho encerrar, largos discursos a fin de conducirlo a la conurricción.<sup>219</sup> Este método de reducción, que a la pena infligida por la justicia añade el tormento moral,<sup>220</sup> lo aplica a su vez el Maestro de escuela; después de

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, pág. 240.

<sup>218</sup> Cf. *ibid.*, pág. 230.

<sup>219</sup> Cf. *ibid.*, págs. 242-246.

<sup>220</sup> Cf. *ibid.*, págs. 243, 244, 245. "Lo que en la criminalística profana molesta a Rodolfo es el tránsito demasiado rápido del tribunal al cadalso. Él, por el contrario, quiere combinar la *venganza* sobre el criminal con la *penitencia* y la *conciencia del pecado* del criminal, la pena física con la pena espiritual, el martirio corporal con el martirio incorpóreo del arrepentimiento. La pena profana debe ser, al mismo tiempo, un medio educativo cristiano-moral [...] El aislar al hombre del mundo exterior de los sentidos, el empujarlo a interior abstracto, para corregirlo —la ceguera— es una consecuencia necesaria de la doctrina cristiana, según la cual la realización acabada y completa de esta separación, el puro aislamiento del hombre reducido a su 'yo' espiritualista es el *bien mismo*. Y si Rodolfo no recluye al *maître d'école* en un convento real, como lo habrían metido en Bizancio o en el Imperio franco, lo recluye, por lo menos, en un convento ideal, en el convento de una noche impenetrable, no interrumpida por la luz del mundo exterior, en el convento de una conciencia condenada a la inacción y de una conciencia del pecado poblada solamente de recuerdos fantasmales [...] [Rodolfo] trata de enseñarle a *orar*. Quiere convertir al hercúleo bandolero en un *monje*, dedicado por entero a la oración. En contraste con esta crueldad cristiana, ¡cuán humana resulta la teoría penal al uso, que consiste sencillamente en cortar la cabeza a una persona cuando quiere acabar con ella! De suyo se comprende, por último, que la real legislación de masa, cuando se proponía en serio corregir a los delincuentes, procedía de un modo incomparablemente más inteligente y humano que el Harún-al-Raschid alemán [...] Así como Rodolfo aniquila a Fleur de Marie, al entregársela al cura y a la conciencia del pecado, lo mismo que hace con Chourineur cuando le roba su independencia humana para convertirlo en un bulldog, aniquila al *maître d'école* al sacarle los ojos para que aprenda a '*rezar*'."

haber engegucido a la Chouette por haberlo traicionado, le dirige largos discursos a fin de pintarle la vida que en adelante le espera en las tinieblas.<sup>221</sup>

Este método, que al unir el castigo corporal al procedimiento cristiano de enmienda por el remordimiento y el arrepentimiento, más inhumano que el método ordinario de castigo de los culpables, encuentra su perfecta aplicación en la forma en que es castigada la mestiza Cecily. La encierran en una cárcel celular que, por el aislamiento absoluto que impone al condenado, lo sentencia a la locura.<sup>222</sup>

A ese método de castigos que traduce toda la inhumanidad de la sociedad burguesa,<sup>223</sup> Marx opone un método más humano según el cual el culpable mismo dictaría la pena que merece. Ese método, ya preconizado por Hegel,<sup>224</sup> sólo puede realizarse en una sociedad socialista, en la cual el culpable viera en los demás hombres, no seres encargados de castigarlo, sino, por el contrario, seres dispuestos a ayudarlo a rehabilitarse.<sup>225</sup>

La actividad social de Rodolfo se manifiesta asimismo en proyectos de reformas: educación de los niños pobres por el Estado, organización del trabajo.

Marx vuelve a la argumentación que había hecho valer contra Ruge, y demuestra que la educación de los niños pobres por el Estado equivaldría en la práctica a la supresión del proletariado, y por ello a la abolición de la sociedad burguesa. Lo mismo respecto de la organización del trabajo, que sólo puede realizarse con el comunismo.<sup>226</sup>

Predicando con el ejemplo, Rodolfo se convierte en el promotor de dos empresas, un banco de pobres y una granja modelo, destinadas a atenuar la miseria y a reconciliar así a los pobres con los ricos. El objetivo del Banco de pobres es ayudar a los desocupados. Dispone de una renta anual de 12.000 francos y acuerda a los desocupados préstamos que van de 20 a 40 francos, reembolsables a partir del momento en que el beneficiario encuentra trabajo. Marx comprueba en primer término que lo modesto de sus rentas no permite al Banco socorrer más que a 400 obreros por año, es decir, la décima parte de los obreros desocupados en

<sup>221</sup> Cf. *ibid.*, pág. 250. "El *maître d'école* describe certeramente el estado en que el aislamiento del mundo exterior hunde al hombre. El hombre para quien el mundo sensible se convierte en una mera idea ve, por el contrario, cómo las simples ideas se truecan ante él en seres sensibles. Las quimeras de su cerebro cobran fuerza corpórea. Se engendra dentro de su espíritu un mundo de espectros tangibles y palpables. Tal es el misterio de todas las visiones piadosas y tal es también, al mismo tiempo, la forma general de la locura. El *maître d'école*, que repite las frases de Rodolfo acerca del 'poder de la penitencia y el arrepentimiento, unido a martirios atroces', las repite ya, por tanto, como un hombre medio loco, por lo que mantiene, de hecho, el enlace entre la conciencia cristiana del pecado y la demencia. Y lo mismo cuando el *maître d'école* considera la transformación de la vida en una pesadilla nocturna llena de alucinaciones como el verdadero resultado del arrepentimiento y la penitencia, expresa el verdadero misterio de la crítica pura y la enmienda cristiana. Esta consiste, cabalmente, en convertir al hombre en un espectro y su vida en la vida de un sueño."

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, pág. 251.

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*, pág. 253.

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, pág. 244.

<sup>225</sup> Cf. *ibid.*, pág. 244.

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, pág. 262. "Finalmente, el Estado debe abordar el enorme problema de la organización del trabajo. Debe dar el saludable ejemplo de la asociación de los capitales y el trabajo, y concretamente, con una asociación que sea honesta, inteligente y justa, que asegure el bienestar del obrero sin menoscabo de la fortuna del rico, que establezca entre estas dos clases lazos de reconocimiento, fealdad y devoción, y que, con ello, afiance para siempre la paz del Estado."

un solo distrito de París. Por otra parte, con el préstamo que se le otorga, el desocupado sólo dispone de 27 céntimos por día para él y su familia, o sea, la mitad de la suma que dedica el Estado para el mantenimiento de un preso. En fin, al obligar al obrero a rembolsar el dinero adelantado, el Estado lo condena a la pena de las miserias cuando encuentra trabajo.<sup>227</sup>

Si el Banco de pobres se muestra avaro con su dinero, la granja de Bouqueval peca, por el contrario, de exceso de generosidad, porque los obreros agrícolas ganan allí un salario cuatro veces superior al normal. En cambio deben realizar una tarea dos veces mayor que la del campesino medio francés. Como éste es excesivamente laborioso, los obreros agrícolas de Bouqueval deben ser verdaderos atletas para poder cumplir con su tarea, lo que explica los enormes platos de carne que se les sirve.<sup>228</sup>

Lejos de ser, como lo pensaba Szeliga, una epopeya de la rehabilitación de la humanidad, *Los misterios de París* no es más que una novela sosa, cuyo objetivo esencial es servir a los intereses de clase de la burguesía engañando al lector con ayuda de un sentimentalismo de mala ley.

Muy lejos de querer suprimir efectivamente las causas reales de la miseria y del crimen atacando el orden establecido, Rodolfo sólo piensa en reforzarlo; en efecto, detrás de sus aires de justiciero y de benefactor de la humanidad, no lo guía otra cosa que un egoísmo de clase, que oculta bajo una falsa apariencia de virtud.<sup>229</sup> Pequeño potentado que se complace en el fácil papel de desfacedor de entuertos y de salvador providencial, él mismo es el prototipo del egoísta, que esquilda su pequeño país como un vampiro y que sólo se interesa por los criminales porque le dan conciencia de la excelencia de su personalidad y motivo de distracción.<sup>230</sup> En todo su comportamiento y en todos sus actos revela su verdadera naturaleza, que es la de la sociedad que defiende. Tanto su sistema de reeducación como el de castigo se caracteriza, en efecto, por su inhumanidad; arranca a Fleur de Marie de las garras de le Chourineur sólo para entregarla al sacerdote que la condena a muerte mediante el arrepentimiento y la penitencia, y en las penas que inflige al Maestro de escuela y a Cecily, añade el tormento moral al castigo corporal.

Por lo demás, en sus planes de reforma social no encara una transformación real de la sociedad, porque no pretende en forma alguna lesionar la propiedad privada, que considera sagrada, y las reformas que propone, en realidad sólo tienen por objeto reforzar el orden establecido haciendo que adhieran a él aquellos que son sus víctimas.

#### ALCANCE Y PUBLICACIÓN DE "LA SAGRADA FAMILIA"

Después de haber definido en los *Manuscritos económico-filosóficos* los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico e histórico, Marx precisa en *La Sagrada Familia* los principios del materialismo histórico con un análisis de problemas filosóficos, sociales y políticos.

En una nueva crítica de la filosofía especulativa, que retornaba, en lo esencial,

<sup>227</sup> Cf. *ibid.*, págs. 262-264.

<sup>228</sup> Cf. *ibid.*, págs. 265-266.

<sup>229</sup> Cf. *ibid.*, págs. 266-274, Rodolfo: "El misterio revelado de todos los misterios."

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, págs. 268-270.

la que había hecho en los *Manuscritos económico-filosóficos*, mostraba que esa filosofía había sido llevada hasta el extremo por la *Crítica crítica*, a consecuencia de la separación radical, por ella producida, entre el desarrollo espiritual y el desarrollo histórico. De ello resultaba su incapacidad de comprender la verdadera naturaleza de los problemas que trataba, y de darles una solución justa.

Al explicar, en contra de ésta, la Revolución francesa por el esfuerzo de liberación de la burguesía que defendía, en nombre de los principios de libertad, igualdad y fraternidad, no los intereses generales del pueblo, sino sus intereses de clase, mostraba que el fracaso del Terror y de Napoleón se debió a que su política iba en definitiva contra los intereses de la burguesía, y que al llegar definitivamente al poder con la Revolución de 1830, ésta creó una forma de Estado conforme a sus intereses de clase y ahora se servía concientemente del poder para defenderlos.

Explicaba, según los mismos principios, la formación del materialismo inglés y francés por el desarrollo económico y social de Inglaterra y de Francia, y subrayaba que las dos tendencias, científica y social, de ese materialismo provenían del desarrollo industrial y del ascenso de la burguesía, que al mismo tiempo que antifeudal y antiabsolutista se hacía antirreligiosa y antimetafísica; que esa tendencia revolucionaria había dado nacimiento a la teoría del derecho natural, cuyo fin lógico era el socialismo, y que las limitaciones de ese materialismo resultaban de las propias limitaciones de la ideología burguesa.

Al poner de relieve en su análisis de la doctrina de Proudhon el carácter revolucionario de su crítica de la economía política, señalaba que su incapacidad de llevar a fondo esa crítica, así como la del régimen capitalista, provenía del hecho de que no se proponía destruir completamente la propiedad privada, que él justificaba bajo la forma de posesión, lo que explicaba su impotencia para dar una solución valedera del problema social.

El estudio nuevo del problema judío le permitió mostrar por medio de un análisis más profundo del Estado político y de la sociedad burguesa, al mismo tiempo que el carácter de clase del Estado burgués, el vicio profundo de la emancipación política, que, lejos de abolir la deshumanización provocada por el régimen capitalista, la refuerza.

Por último, el análisis de *Los misterios de París* lo llevó a destacar, al mismo tiempo que la vacuidad de las concepciones sociales de la *crítica crítica*, la de las reformas sociales propuestas por Sue.

La nueva visión que alcanzaban Engels y Marx en *La Sagrada Familia*, y que daba una base más sólida a su concepción del materialismo histórico, demuestra la importancia de esa obra en el desarrollo de su pensamiento, y se comprende que más tarde, cuando ya habían elaborado completamente su doctrina, pudieran hablar aún de *La Sagrada Familia* como de una obra de la que no se avergonzaban.<sup>231</sup>

*La Sagrada Familia* fue escrita rápidamente. A fines de noviembre de 1844

<sup>231</sup> Cf. C. Marx, F. Engels, *Correspondencia*, ed. Cartago, Bs. Aires, 1957, pág. 150. Carta de Marx a Engels, Hannover, 24 de abril de 1867: "Me sorprendió agradablemente ver que no necesitamos avergonzarnos de esta obra [*La Sagrada Familia*. - A. G.], si bien el culto de Feuerbach le produce a uno un efecto muy cómico ahora."

Lenin decía de *La Sagrada Familia* que señalaba en Marx el paso del hegelianismo al socialismo.

el libro estaba terminado. Su título primitivo, *Crítica de la Crítica crítica*, fue convertido, por consejo del editor Löwenthal, en subtítulo y remplazado por el más llamativo de *La Sagrada Familia*, nombre con el cual Marx y Engels designaban a B. Bauer y sus amigos, quienes, después de haber divinizado la Conciencia universal, se santificaban a sí mismos como encarnación de esa conciencia, y se transformaban así en una Sagrada Familia.<sup>232</sup>

Marx quiso primero que Froebel editara el libro.<sup>233</sup> Pero por una parte el *Comptoir littéraire* de éste se encontraba entonces en dificultades financieras, debido a las trabas impuestas por los Estados alemanes a la difusión de sus libros en Alemania; por otra, Ruge, en su carácter de socio comanditario, había prohibido formalmente a Froebel editar todo libro de Marx.<sup>234</sup> Cuando fracasó dicho proyecto, éste se dirigió a Börnstein, director de *Vorwärts*, a fin de que el editor del diario le publicara el libro.<sup>235</sup> Igualmente fracasó esta tentativa, y Marx escribió al doctor Löwenthal, codirector, junto con J. Riitten, de la "Casa de ediciones literarias" de Francfort del Maine, quien aceptó publicar el libro, que apareció a fines de febrero de 1845.

Después de recibirlo, Engels expresaba, en carta a Marx, su temor a los disgustos que podía traerle el título del libro por parte de su familia, que era muy piadosa;<sup>236</sup> le manifestaba, algunos días más tarde, toda la alegría que había sentido al leer la obra, pero le hacía saber, al mismo tiempo que su asombro por la amplitud que ella había adquirido, algunas reservas sobre su carácter demasiado abstracto, que la hacía poco accesible para el lector medio.<sup>237</sup>

<sup>232</sup> Cf. carta de Löwenthal a C. Marx, Francfort del Maine, 27 de diciembre de 1844 (antiguos archivos del partido socialdemócrata alemán actualmente en Amsterdam): "Le ruego me permita dar a su libro el título más corto y llamativo de *La Sagrada Familia* o *Crítica de la Crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Se presta más para causar sensación, y cabe esperar que el contenido del libro, a menudo muy humorístico, lo justifique."

<sup>233</sup> Cf. Fritz Brögel: *Historia de la edición de la Sagrada Familia. Der Kampf (La lucha)*, Revista mensual socialdemócrata, Viena, octubre de 1928, t. XXI, págs. 506-510.

<sup>234</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, op. cit., pág. 379. Carta de Ruge a Froebel, París, noviembre de 1844: "Mientras yo tenga intereses en el *Comptoir littéraire* no debe usted editar libros de Marx..." Cf. *ibid.*, pág. 380. Carta de Ruge a Froebel, París, 6 de diciembre de 1844: "Marx está siempre dominado por un odio cualquiera; mientras me ponga frente a él, no podrá escribir sin insultarme [...] Por lo demás, me tomaría por un tonto si pudiera editar un libro en nuestra empresa, sin que yo lo sepa y contra mi voluntad, y preferiría matarse antes que solicitar mi consentimiento. No le prohibo a usted que haga uso de su derecho contra mí, pero en tal caso tendrá que elegir entre él y yo, entre su amistad y la mía."

<sup>235</sup> Cf. F. Brögel, op. cit., pág. 508. Carta de Marx a M. H. Börnstein: "Señor. Le agradecería mucho me hiciera saber antes del martes si Frank quiere o no encargarse de editar el folleto contra Bauer. Su decisión no me interesa demasiado, porque me resulta muy fácil encontrar un editor en el extranjero. De todos modos me resultaría muy grato que este folleto, en el cual a menudo todo depende de una palabra, se imprimiera bajo mi vigilancia y poder corregirlo yo mismo. Dr. Marx."

P. S. Como el folleto, que está dirigido contra Bruno Bauer, no contiene, en conjunto, más que unas pocas cosas susceptibles de ser censuradas, no creo que su difusión en Alemania pueda chocar con muchas dificultades."

<sup>236</sup> M.E.G.A. III, *Correspondencia de Marx-Engels*, t. I, pág. 16. Carta de Engels a Marx, 7 de marzo de 1845.

<sup>237</sup> Cf. *ibid.*, pág. 19. Carta de Engels a Marx, 17 de marzo de 1845: "*La Crítica crítica* [...] es un libro notable. Tu crítica del problema judío, del materialismo y de los misterios es magnífica y producirá gran impresión. Sin embargo, encuentro el libro

El editor compartía los temores de Engels, y, aunque apreciaba en mucho la picante ironía del libro, se preguntaba si encontraría bastantes lectores debido a su carácter un poco particular.<sup>238</sup>

En realidad *La Sagrada Familia* sólo tuvo un éxito limitado, en parte porque el tema tratado era demasiado especial para que pudiera interesar al gran público, y también porque la gran variedad de temas tratados ocultaba la unidad profunda del libro y perjudicaba su comprensión.

En la revista *El vapor de Westfalia* apareció una crítica elogiosa;<sup>239</sup> Marx y Engels la juzgaron mediocre y confusa.<sup>240</sup> Por otra parte, el antiguo redactor de la *Gaceta general de Leipzig*, G. Julius, publicó un comentario en el cual rechazaba, como liberal, tanto las tesis anarquizantes de B. Bauer como las tesis comunistas de Marx y Engels.<sup>241</sup>

La publicación de *La Sagrada Familia* dio oportunidad a Ruge para deshacerse de nuevo en insultos contra Marx. Hallaba algunos pasajes buenos en el libro, pero condenaba su tendencia, y sobre todo veía en él la expresión del odio vulgar y bajo de Marx y Engels hacia sus antiguos amigos.<sup>242</sup> Oponía a *La Sagrada Familia* el libro de Stirner, *Lo único y su propiedad*, del cual hacía un entusiasta elogio por su apología del individualismo.<sup>243</sup>

demasiado voluminoso. El soberano desprecio que manifestamos respecto de la '*Gaceta general literaria*' contrasta demasiado con la considerable cantidad de páginas que dedicamos a su crítica. Además, lo que decimos sobre la especulación y el ser abstracto es poco accesible para el gran público, y poco susceptible de interesarlo. Hechas estas reservas, el libro está magníficamente escrito y uno se retuerce de risa. Los Bauer no podrán responder nada. En su comentario para la revista de Püttmann, Bürgers podrá señalar por qué sólo pude escribir pocas cosas, debido a mi corta estada en París, y no tratar más que problemas que no precisaban un análisis profundo."

<sup>238</sup> Cf. Carta de Löwenthal a Marx, Francfort del Rin, 15 de enero de 1845 (antiguos archivos del partido socialdemócrata alemán, ahora en Amsterdam): "No debemos ocultar que su libro no parecerá suficientemente original al gran público y no resultará muy atractiva para él, debido a que se refiere demasiado estrechamente a la '*Gaceta general literaria*' y constantemente hace alusión a ella..." Cf. F. Brügel, *op. cit.*, pág. 509. Carta de Löwenthal al doctor H. Ebner (corresponsal de la '*Gaceta general de Augsburgo*'), 24 de febrero de 1845: "Le envío el libro de Engels y de Marx contra B. Bauer, que acaba de salir de imprenta [...] Crítica en forma sarcástica la tendencia filosófica y social de los Bauer. Engels y Marx constituyen una fracción del comunismo, y forman, así, parte de los ultras. Su campaña contra la fraseología pretenciosa de los Bauer asesta tales golpes, que ésta no se levantará más. De todas formas, el libro hará ruido. Le agradecería mucho que hiciera un comentario algo detallado en la '*Gaceta general*'."

<sup>239</sup> *Das westphälische Dampfboot*, 1845, págs. 206-215, *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica crítica contra Bauer y consortes*, por F. Engels y C. Marx.

<sup>240</sup> Cf. M.E.G.A., t. V, pág. 541.

<sup>241</sup> Cf. *Wigand's Vierteljahresschrift* (Revista trimestral de Wigand), Leipzig, 1845, t. II, págs. 326-333. *La lucha entre la iglesia humana visible y la iglesia humana invisible o crítica de la crítica de la Crítica crítica* por G. Julius."

<sup>242</sup> Cf. A. Ruge. Carta de Ruge a Prutz, 6 de mayo de 1845 (Instituto internacional de historia social, Amsterdam): "El libro contra los Bauer contiene algunos buenos pasajes [...] Lo que sobre todo llama la atención es la extremada virulencia de los autores contra sus antiguos amigos. Engels, que adoraba a los Bauer en Berlín, adora ahora a sus peores enemigos y utiliza todo lo que aprendió de ellos. Ambas pandillas son igualmente vulgares y malas."

<sup>243</sup> Cf. Ruge. *Correspondencia*, *op. cit.*, t. I, pág. 395. Carta de Ruge a Fleischer, 27 de mayo de 1845. Cf. *ibid.*, págs. 389-390. Carta de Ruge a Nauwerk, París, 21 de diciembre de 1844: "El libro tendrá inevitablemente felices resultados, aunque contiene mu-



Bruno Bauer dio una débil respuesta, en la que se conformó con decir que Marx y Engels no lo habían comprendido.<sup>244</sup>

### EXPULSIÓN DE CARLOS MARX

Poco después de la redacción de *La Sagrada Familia*, la estada de Marx en París llegó a su término con su expulsión. El motivo fue su participación en *Vorwärts*, que acentuaba cada vez más su tendencia radical bajo la dirección de Bernays, atacaba al liberalismo por su política de Justo Término Medio, a la Crítica crítica por su neutralidad política,<sup>245</sup> y se orientaba netamente hacia un humanismo comunista.<sup>246</sup>

Esa tendencia, que se manifestaba desde julio de 1844,<sup>247</sup> provocó la supresión del periódico y la expulsión de sus redactores y colaboradores. El gobierno prusiano, que desde febrero de 1844 venía reclamando su expulsión, buscó el pretexto de un artículo de Bernays a propósito del atentado del burgomaestre Tschesch contra Federico Guillermo IV, en el cual llamaba al rey a que diera satisfacción a las justas reivindicaciones del pueblo,<sup>248</sup> para invitar al gobierno francés a iniciar una acción judicial contra Bernays y a clausurar *Vorwärts*.

Guizot, que no se decidía a tomar medidas tan radicales por temor a la prensa

---

chas cosas muy discutibles [...] Habría que apoyarlo y difundirlo. Es una liberación de la más estúpida de todas las estupideces, del dogmatismo social de los artesanos, de ese nuevo cristianismo predicado por los simples de espíritu, que nos haría llevar una existencia de vil ganado [...] El hombre que tiene conciencia de su valor y que lo afirma, el egoísta que se niega a ser sólo un número y a dejarse esquilmar, trae un poco de energía y de poesía a la miseria de nuestra época. Si no hay más que miserables, no podrá abolirse la miseria."

<sup>244</sup> Cf. Wigand's "Vierteljahresschrift" (Revista trimestral de Wigand), Leipzig, 1845 t. III, págs. 138 y siguientes. Bruno Bauer, *Característica de Ludwig Feuerbach*. Marx contestó este artículo en el *Gesellschaftsspiegel* (Espejo de la sociedad), Elberfeld, enero de 1846. Cf. *Mega*, I, t. V, págs. 541-544.

<sup>245</sup> Cf. *Vorwärts*, 4 de diciembre de 1844. "La finalidad de este movimiento literario es establecer una sociedad libre e igualitaria en la que la alienación del hombre en la religión, en el Estado y en la sociedad burguesa sea abolida y dé lugar a una organización social dirigida por hombres que tengan plena conciencia de su calidad de hombres [...] Nuestro diario tiene por objeto, por una parte, la crítica de todo lo que va contra la verdad y la libertad, y por la otra la preparación de un futuro en el que el hombre realizará su ser. Ello justifica el tono radical que ha adoptado, y en particular la aspereza de sus ataques al liberalismo, que cada vez es más pobre en pensamiento y acción."

<sup>246</sup> Cf. Wigand's "Vierteljahresschrift" (Revue trimestrielle de Wingand), Leipzig, 1845, t. III, págs. 138, y B. Bauer, *Caractéristique de Ludwig Feuerbach*. Marx respondió a este artículo en el *Gesellschaftsspiegel*, Elberfeld, enero de 1846.

<sup>247</sup> Cf. *Vorwärts*, 24 de julio de 1844. *El movimiento obrero en Bohemia*; *ibid.*, 31 de julio de 1844, *El pauperismo en Prusia*; *ibid.*, 3 de agosto de 1844, *El movimiento obrero en Dresden*; *ibid.*, 21 de agosto de 1844, *El movimiento obrero en Alemania*; *ibid.*, 24 de agosto de 1844, *La usura en el Palatinado*; *ibid.*, 31 de agosto de 1844, *Las reuniones socialistas en Bielefeld*; *ibid.*, 30 de octubre de 1844, *Los obreros alemanes*; *ibid.*, 30 de octubre de 1844, *Esclavos negros y esclavos blancos*; *ibid.*, 30 de octubre de 1844, *El dinero*.

<sup>248</sup> Cf. *Vorwärts*, núm. 62, 3 de agosto de 1843 (Bernays), *Atentado contra el rey de Prusia*. Cf. igualmente *Vorwärts*, núm. 66, 17 de agosto de 1844. M.E.G.A., I, págs. 24-27, C. Marx, *Comentario sobre los nuevos ejercicios de estilo de Federico Guillermo IV*.

de oposición, se conformó con iniciar juicio contra Bernays como redactor responsable, por no haber depositado la fianza exigida al diario. Bernays fue condenado el 13 de diciembre de 1844 a dos meses de prisión y a una multa de 300 francos.<sup>249</sup> Los redactores de *Vorwärts* no se dejaron intimidar y decidieron convertir el periódico en una revista mensual, para las cuales no se exigía el depósito de fianza.<sup>250</sup> Presionado por el insistente reclamo del embajador prusiano, Guizot se decidió a tomar medidas energéticas. El 25 de enero de 1845 el ministro del Interior, Duchâtel, ordenaba la expulsión de los redactores o colaboradores de *Vorwärts*: E. Heine, Börnstein, Bernays, Marx, Bakunin, Bürges y Ruge, quienes fueron invitados a abandonar en el acto el territorio francés.<sup>251</sup>

Esta medida levantó una tempestad de protestas en la prensa de oposición, que atacó al gobierno por rebajarse a servir de instrumento de represión del gobierno prusiano y expulsar a hombres cuyo único crimen era amar y defender a Francia.<sup>252</sup>

Esa protesta tuvo al menos el efecto de limitar la aplicación del decreto de expulsión. Heine no fue molestado debido a su renombre mundial. Ruge, que en secreto se había alegrado de la supresión de *Vorwärts*,<sup>253</sup> fue prevenido de su expulsión<sup>254</sup> por Marx, quien, contrariamente a él, no se dejaba guiar por bajas consideraciones personales en su actitud política; después de haber tenido, en una carta a su madre, la vileza de aprobar esa medida, por la cual abrigaba la esperanza de no ser afectado él mismo,<sup>255</sup> logró, escudándose en su calidad de sub-

<sup>249</sup> Cf. H. Börnstein, *setenta y cinco años en el viejo y en el nuevo mundo*, Leipzig, 1881, pág. 352.

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*, pág. 352.

<sup>251</sup> Cf. H. Börnstein, *op. cit.*, pág. 353. *Archivos secretos de Estado*, Ministerio del Interior, R. 77, Lit. D, núm. 10, pág. 81. Actas referentes a las asociaciones revolucionarias entre los artesanos, París, 1 de febrero de 1845. "Los comunistas Marx, A. Weil (que en el fondo no tiene convicción alguna y escribe para quien le paga), Herwegh, Bernays (actualmente en la cárcel), H. Börnstein (que no tiene convicciones y es un explotador literario) y otros se esfuerzan por obtener del gobierno que no los expulse de París."

<sup>252</sup> Cf. Börnstein, *op. cit.*, pág. 353. Cf. *La Reforma*, 14 de febrero de 1845. "Pero no era suficiente poner las leyes de setiembre al servicio de la censura de Berlín; después de matar los escritos, se quiso golpear a los hombres, y en ese momento el gobierno francés no tuvo vergüenza de convertirse en el instrumento de las persecuciones y rencores del gobierno prusiano. Hombres distinguidos por su gran talento, conocidos por el amor que tienen por las ideas francesas, por su simpatía por nosotros, acaban de recibir la orden de abandonar esta Francia, a la cual cometieron el delito de amar y defender"... Cf. igualmente *La Reforma*, 31 de enero y 4 de febrero de 1845; *Fraternidad*, marzo de 1845; *El correo francés*, 30 de enero y 11 de febrero de 1845. *La nación*, *La gaceta de Francia*, *El siglo*, 17 de febrero de 1845.

<sup>253</sup> A. Ruge, *Correspondencia*, *op. cit.*, t. I, pág. 379. Carta de Ruge a Froebel, París, noviembre de 1844.

<sup>254</sup> Al señor doctor Arnold Ruge, París, calle Nôtre-Dame-des-Lorettes, 30 bis: "Señor doctor Ruge. Me he enterado, en fuente cierta, de que en la Prefectura de policía existen órdenes contra usted, contra mí y algunos otros, que nos invitan a abandonar Francia lo antes posible. Creí conveniente, en el caso de que no se hubiera enterado aún de esta noticia, ponerlo sobre aviso. C. Marx."

Agradezco a la Biblioteca Feltrinelli de Milán que tuvo la gentileza de hacerme conocer esta carta y autorizarme a publicarla. (N. del A.)

<sup>255</sup> Cf. A. Ruge, *Correspondencia*, *op. cit.*, t. I, pág. 391. Carta de Ruge a su madre, 26 de enero de 1845: "Figúrate que Prusia logró hacer expulsar por Guizot a doce alemanes, señalados según una lista transmitida por la embajada. Naturalmente, me dirigí a mi embajada y parece que las cosas van a arreglarse. Toda la gente de *Vorwärts*: Heine, Marx, etc., están en la lista, por supuesto [...] Con ello se ha puesto fin a su tarea de

dito sajón, obtener la autorización de permanecer momentáneamente en París. Börnstein no fue expulsado a cambio de su promesa de no publicar más el *Vorwärts*.<sup>256</sup> Bernays, quien desde la prisión de Sainte-Pélagie, donde purgaba su pena, envió una carta a todos los periódicos democráticos, pudo igualmente permanecer en París.<sup>257</sup>

Por último sólo fueron expulsados Marx, Bakunin, Bürgers y también, debido a un mal entendido y a pesar de las protestas del embajador prusiano, Adalbert von Bornstedt, agente secreto de Prusia y de Austria, antiguo redactor en jefe de *Vorwärts*, que se refugió en Bélgica.<sup>258</sup>

El 14 de abril de 1844 el gobierno prusiano había dado orden de arresto contra Marx, Ruge y Heine, como redactores y colaboradores de los *Anales franco-alemanes*, si llegaban a presentarse en la frontera; el 13 de febrero renovó esa orden, incluyendo esta vez a Börnstein y Bernays.<sup>259</sup> Como ni Bakunin ni Bürgers estaban comprendidos en la orden, el primero pudo ir a Dresden y el segundo a Colonia. Marx salió de París el 1 de febrero de 1845; después de una corta estadía en Lieja, llegó el 9 de febrero a Bruselas, donde permanecería hasta la revolución de 1848.<sup>260</sup>

Con la prohibición de *Vorwärts* el gobierno prusiano había logrado su objetivo, y, al menos por un tiempo, reducido al silencio al radicalismo alemán. Sin embargo, éste pronto haría oír otra vez su voz, y en forma más temible, con Marx y Engels convertidos en los voceros del proletariado internacional.

escritorzelos. Si el señor von Arnim, embajador prusiano, me hubiera consultado, le habría aconsejado esa medida en interés de la libertad. Al ridiculizarme, la oposición se encamina a su derrota, y *Vorwärts* la ridiculizaba." Ruge, *Obras completas*, t. V, 400-401. Cf. Carta de Ruge a Hess, París, enero de 1845: "No era posible ensuciar y desacreditar la libertad de prensa, y la noble consigna de humanidad en mayor medida de lo que lo ha hecho *Vorwärts*."

<sup>256</sup> Cf. H. Börnstein, *op. cit.*, pág. 354.

<sup>257</sup> Cf. *La Reforma*, 14 de febrero de 1845.

<sup>258</sup> Cf. Luc Sommerhausen, *El humanismo actuante de Carlos Marx*, París, 1946, pág. 74, nota 3. Archivos de la seguridad pública belga, expediente Bornstedt, pieza 8.

<sup>259</sup> Cf. *Actas de la Prefectura de policía de Berlín referentes a Enrique Börnstein, Carlos Marx, E. Heine, L. Bernays*. Prov. Br. R. 30, Polizei Präis, Tit. 94, Lit. B. núm. 426. En estas actas se encuentran los siguientes datos sobre Marx (pág. 79). Nacido en Tréveris. Edad, 22 años 5 pies 2 pulgadas de estatura. Cabello y cejas negros. Frente recta. Ojos pardos. Rostro ovalado. Cutis claro. Nariz aplastada. Boca mediana. Mentón redondo.

Hay asimismo los siguientes datos sobre Heine: Escritor. Edad, 50 años. Estatura mediana. Nariz aguda. Mentón agudo. Acusado tipo judío. Es un jueguista cuyo aspecto de decaimiento físico es testimonio de su agotamiento. Cf. *ibid.*: "Según una noticia de París, del 25 de enero, publicada el 31 de enero en el núm. 31 de la *Gaceta general* prusiana, los escritores A. Ruge, Marx, Börnstein y Bernays han sido expulsados de París y conducidos a Calais, escoltados por un comisario de policía." Berlín, 31 de enero de 1845. El Ministro del Interior. Conde de Arnim.

<sup>260</sup> Carta de Jenny Marx a Carlos Marx, París, 9 y 10 de febrero de 1845, Original: Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú. "Heine estuvo en el Ministerio del Interior, donde le dijeron que no sabían nada. Ledru-Rollin va a hablar de ello en la Cámara, no bien todos hayan escapado. ¿Has leído la Reforma? Qué tonta y miserable es. Todo lo que dice es más ofensivo que los más fuertes ataques de los otros. He ahí la obra de ese gran hombre, tal como debe serlo, el señor Bakunin, que sin embargo vino a darme un curso de retórica a fin de desnudar el fondo de su alma. Herwegh juega con el niño. Everbeck no deja de hablar de las continuas distracciones del señor Bürgers, y el hijo del pueblo, señor Weil, mi protector especial, ha venido a ofrecerme ayuda."

## CONCLUSIÓN

La estada de Marx en París, de fines de 1843 a comienzos de 1845, constituye un viraje decisivo en el desarrollo de su pensamiento y de su acción. La transformación profunda de su concepción general del mundo, que entonces se opera en él, había sido preparada por su crítica de la "Filosofía del Derecho de Hegel" (1843), que le había indicado que la solución tanto teórica como práctica del problema social, que ahora le parecía el problema fundamental, sólo podía resultar de la abolición de la sociedad y del Estado burgués, cuya base común era el régimen de propiedad privada.

Llevado, por su conversión al comunismo, a asumir la defensa de los intereses del proletariado, expuso, en sus artículos de los *Anales franco-alemanes* —"El problema judío" e "Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel"—, que la emancipación humana exigía la supresión radical del régimen de la propiedad privada, y que esa eliminación sólo podría ser obra del proletariado revolucionario.

Como aún no se daba cuenta de que la revolución proletaria sólo podía resultar de la agravación de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, provocada por el desarrollo mismo del sistema capitalista, concebía esa lucha de una manera todavía un poco esquemática, y veía en el proletariado la encarnación de la humanidad, que había descendido al último grado de su deshumanización y que por lo tanto estaba llamada a convertirse en el instrumento de su rehumanización.

El artículo de Engels *Ensayo de una crítica de la economía política*, que le mostraba cómo la revolución comunista resultaba necesariamente del desarrollo del sistema capitalista, que engendra, con el proletariado, su propia negación, lo llevó a buscar en la sociedad burguesa las razones de su abolición.

A esta tarea se dedica durante su estada en París, que sería para él tan fecunda como lo fue para Engels la suya en Inglaterra.

Encuentra en París, capital de un país económica y socialmente mucho más desarrollado que Alemania, una larga tradición revolucionaria y se dedica primero al estudio de la Revolución francesa, en particular a su período crucial, la Convención, de la cual extrae útiles enseñanzas para la lucha del proletariado. Ese estudio, que le permite comprender el carácter y las limitaciones de una revolución burguesa, contribuye enormemente, en efecto, a precisar sus opiniones sobre la formación de las clases y sobre el papel de las luchas de clases en el desarrollo de la sociedad y de la historia. Le muestra, asimismo, que una clase dirigente no re-

nuncia jamás, por voluntad propia, al poder y a sus privilegios, y que una revolución social exige los más duros combates.

Amplía esta concepción del desarrollo histórico, basada en la noción del papel determinante de las luchas de clase, con el estudio de los grandes historiadores franceses, que habían subrayado ese papel en sus análisis de la formación y desarrollo de la burguesía.

Al considerar el comunismo como la conclusión necesaria del desarrollo dialéctico del régimen capitalista, Marx se ve llevado, al mismo tiempo, a estudiar el fundamento de ese régimen, la economía capitalista, cosa que le permite comprender las razones y el mecanismo del proceso de deshumanización que éste engendra, y también las causas de su abolición necesaria y de su remplazo por un régimen comunista.

El estudio de la Revolución francesa, unido al de la economía política, le procura los elementos para la elaboración de una nueva concepción materialista y dialéctica del mundo, capaz de servir de base a la acción revolucionaria del proletariado.

Supera el materialismo del siglo XVIII, del cual ve a un tiempo la grandeza y las limitaciones en tanto que ideología de la burguesía en ascenso, y elabora su concepción materialista, dialéctica e histórica del mundo con un análisis crítico de la economía política burguesa y del sistema capitalista, del que extrae la noción de "praxis", y con una crítica de la filosofía y de la dialéctica idealistas de Hegel, que realiza apoyándose en esa noción.

En su análisis de la economía política y del sistema capitalista parte de los principios fundamentales de Hegel y de Feuerbach.

Conserva del primero la concepción del desarrollo dialéctico de la historia determinado por leyes objetivas, y la noción de que su contenido esencial está constituido por el proceso de autocreación del hombre considerado en sus relaciones con la naturaleza. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel había mostrado que el hombre se crea a sí mismo por una superación constante de su ser, penetrando la esencia de la naturaleza, dándose cuenta de su racionalidad, lo que le permite igualarse al mundo. Esa autocreación del hombre por su actividad sólo puede realizarse si el hombre no se halla alienado en ésta.

Contrariamente a Hegel, que suprimía toda alienación con la espiritualización del hombre y de la naturaleza, Marx piensa, como Feuerbach, que la alienación constituye el rasgo característico de la situación del hombre en la sociedad burguesa, y que su abolición es la condición necesaria de la emancipación humana, pero a diferencia de Feuerbach, considera la alienación, no en su forma religiosa, sino en la económico-social de trabajo alienado, engendrado por el régimen de la propiedad privada, que es la forma fundamental de alienación de los hombres, en particular de los proletarios, sobre quienes pesa más duramente.

En su crítica del sistema capitalista muestra que en ese sistema, en el cual el producto del trabajo alienado adopta la forma de mercancía, se realiza una cosificación de las relaciones sociales, transformadas en intercambios de mercancías.

Debido al trabajo alienado, el obrero, separado de su trabajo —que en lugar de ser la expresión de su personalidad se convierte en la negación de ella, y del producto de su trabajo, que no le pertenece—, se debilita y envilece en la misma medida en que produce. Esa alienación, que pesa no sólo sobre los trabajadores, sino sobre todos los hombres en el régimen capitalista, les impide crearse en

forma humana, mediante la humanización de la naturaleza. Por ello mismo los vuelve extraños a su ser, al mismo tiempo que los opone entre sí con la competencia, lo cual provoca la división de la sociedad en dos clases antagónicas: la burguesía y el proletariado.

El sistema capitalista crea él mismo, con el desarrollo del proletariado, las condiciones de la rehumanización de los hombres mediante la supresión de todas las alienaciones. Marx no plantea esa rehumanización como un postulado moral; muestra que es el resultado necesario de la acentuación de la lucha entre la burguesía y el proletariado, que lleva a la revolución comunista.

Con la organización humana de la producción y del consumo, el comunismo abolirá todas las alienaciones económicas, sociales e ideológicas engendradas por el régimen de propiedad privada, y favorecerá el florecimiento de la naturaleza universal del hombre.

El análisis del trabajo alienado, que indica a Marx el papel esencial del trabajo, de la actividad concreta, práctica, del hombre, de la "praxis", en el desarrollo de la sociedad humana y de la historia, lo lleva a remplazar en forma progresiva, como concepto central, la noción de la alienación —que le había permitido hacer una crítica profunda de la economía capitalista— por el concepto de "praxis", que se prestaba mejor que esa noción para la elaboración del materialismo dialéctico e histórico como ideología del proletariado revolucionario.

En esta elaboración parte de una crítica de la filosofía y de la dialéctica idealistas de Hegel, hecha desde el punto de vista de la "praxis".

Muestra que con la espiritualización del hombre, de la naturaleza y de la actividad humana, Hegel hace de la autocreación del hombre, considerado en sus relaciones con la naturaleza, un proceso espiritual. La reducción del hombre a la Conciencia de sí, de la naturaleza al objeto de la Conciencia de sí, reduce, en efecto, la historia al desarrollo del Espíritu, de la Idea absoluta, en la que se realiza la identidad del pensamiento y del ser, y que se convierte en creadora del mundo.

Para llegar a la concepción verdadera del hombre, de la naturaleza y de su desarrollo orgánico, hay que considerarlos, dice Marx, en su realidad concreta. El sujeto de la actividad humana no es entonces la abstracción del hombre, la Conciencia de sí, sino la subjetividad de las fuerzas concretas del hombre; el producto de esa actividad no se halla constituido por abstracciones, por "Coseidades", sino por la materialización, por la objetivación de esas fuerzas, que permiten al hombre transformar la naturaleza reproduciéndola en forma humana.

A diferencia del animal, que como no se distingue de la naturaleza no puede actuar profundamente sobre ella, el hombre es capaz de trasformarla con su actividad libre, conciente y universal, para adaptarla a sus necesidades. Debido a ello, sus relaciones con la naturaleza se convierten cada vez más en relaciones con su propia producción, lo que determina una unión orgánica cada vez más estrecha con ella.

Esta autocreación del hombre por la modificación de la naturaleza es posible sólo porque el hombre es un ser social. En efecto, sólo puede realizar su ser a través de las obras de los demás. Se enriquece con las obras de ellos, que han impregnado de su personalidad, así como él los enriquece con las suyas. Los hombres se complementan, así, recíprocamente con sus obras, lo que determina que no se pueda separar al individuo de la sociedad, ni oponerlo a ella. En efecto,

sólo en la sociedad puede el hombre crearse verdaderamente, porque sólo en ella la naturaleza, al humanizarse, se convierte en el vínculo entre los hombres y en el fundamento de su existencia.

La autocreación del hombre por la humanización de la naturaleza constituye la esencia de la historia humana, cuyo desarrollo se confunde con el de la producción, de la industria.

Ésta se ha desarrollado hasta ahora en el marco de la propiedad privada, generadora de la alienación. Ese período de deshumanización constituye la prehistoria del hombre, a la que sucederá el período de su rehumanización, que se realizará con el ateísmo y el comunismo, y que dará a la historia su verdadero sentido.

Esa concepción materialista dialéctica e histórica del mundo, no sólo explica el desarrollo económico, social e ideológico; explica, asimismo, los problemas teóricos y da la solución de los mismos: esencia y existencia, libertad y necesidad, pensamiento y ser, que sólo pueden resolverse si se los considera en sus relaciones con el desarrollo social.

Vemos cómo Marx extrae de la noción de "praxis" —que coloca cada vez más en el centro de sus concepciones— los principios fundamentales del materialismo dialéctico e histórico, concibiendo el proceso de autocreación del hombre como resultado del desarrollo de la producción, que determina la transformación correlativa del hombre y de la naturaleza.

Las deficiencias de los *Manuscritos económico-filosóficos* se deben a que sólo constituyen una etapa inicial de la elaboración del pensamiento fundamental de Marx, que no se había desprendido aún por completo de las ideas feuerbachianas.

El desarrollo de su pensamiento se caracteriza por la eliminación radical de la concepción antropológica de Feuerbach, y por la ubicación en un segundo plano del concepto de alienación, que ya sólo utiliza para caracterizar ciertas formas del sistema capitalista.

Ello muestra cuán poco fundadas son las tentativas incesantemente reiteradas de los pensadores burgueses que plantean como noción central y fundamental del marxismo, no la noción de "praxis", sino la de alienación, a fin de rechazar el elemento revolucionario del pensamiento marxista y reducirlo a una utopía moralizadora, a un "humanismo" cuyo objetivo sería la realización del hombre "verdadero", socialmente indiferenciado.

Por su concepción materialista del mundo, de la cual hacía el fundamento del comunismo, Marx se iba separando cada vez más de todas las corrientes del pensamiento burgués y del socialismo utópico.

Ya había roto con los "Liberados", quienes, con su individualismo anarquizante y sus ataques al liberalismo y al comunismo, hacían el juego a la contrarrevolución. Se alejaba asimismo de los demócratas burgueses por el estilo de Ruge, que no bien entraban en contacto con el proletariado revolucionario tomaban partido contra él.

Todavía en plena elaboración de sus nuevas concepciones, no adoptó una posición definida contra el humanismo de Feuerbach, el comunismo anarquizante de Bakunin, el socialismo pequeñoburgués de Proudhon, el "verdadero" socialismo de Hess y el comunismo utópico de Weitling. Sin embargo, poco a poco se iba abriendo un abismo entre él y estas diferentes doctrinas, que, en

la medida en que se precisaba su pensamiento, sometería sucesivamente a una dura crítica.

Al primero a quien arregló las cuentas fue a Ruge, con motivo de un artículo que éste había publicado a propósito de la actitud del rey de Prusia frente a la rebelión de los tejedores de Silesia. Ruge minimizó la importancia de esa rebelión, la consideraba un acontecimiento insignificante, de alcance local, y negaba al proletariado, en esa ocasión, toda posibilidad de realizar una verdadera revolución, debido a su falta de espíritu político. Marx contestó a esto que la rebelión de los tejedores, lejos de constituir un acontecimiento secundario, era la primera gran acción revolucionaria del proletariado alemán. Censuró a Ruge por considerarla sólo desde el punto de vista de los intereses de clase de la burguesía, lo que lo llevaba a negar al proletariado el derecho de emanciparse mediante su propia acción y a confundir la emancipación política de escasos alcances, puesto que se limita a remplazar la dominación de una clase por la de otra, con la emancipación humana, cuyo objetivo es liberar a la humanidad entera.

La profunda amistad que lo ligaba a Engels estimuló en Marx el desarrollo de su pensamiento y de su acción revolucionarios. La base de esa amistad era no sólo sus puntos de vista y objetivos comunes, sino también el hecho de que sus cualidades se complementaban admirablemente.

De espíritu más profundo y penetrante que Engels, Marx llevó más lejos el análisis de los conceptos fundamentales que servían de base a la doctrina de ambos; por otra parte, en relación más directa y estrecha con la realidad económica, social y política, Engels descollaba en la aplicación de sus principios a un análisis de las relaciones económicas y sociales.

Así fue que en el momento de su encuentro ofreció a Marx, con su artículo sobre la situación en Inglaterra, el modelo de un análisis social realizado desde el punto de vista del materialismo histórico.

En efecto, al hacer derivar los rasgos esenciales de la situación económica, social y política de Inglaterra de la gran revolución industrial efectuada a fines del siglo XVIII, mostraba que el desarrollo acelerado de la industria había transformado las relaciones sociales en ese país, determinado la victoria de los whigs, representantes de la burguesía, sobre los tories, defensores de los intereses de la aristocracia agraria, y provocado, al mismo tiempo, la formación de un proletariado numeroso y fuerte; señalaba asimismo que la agravación de la lucha entre la burguesía y el proletariado creaba las condiciones para una revolución social que conduciría al establecimiento de la verdadera democracia, es decir, al socialismo.

Marx y Engels se unieron en su lucha y decidieron arreglar primero las cuentas a sus antiguos amigos, los "Liberados" de Berlín, quienes en su diario, la *Gaceta general literaria*, aplicaban los principios de la crítica crítica, que era una caricatura del idealismo hegeliano, al análisis de los problemas filosóficos, sociales y políticos.

En su polémica contra los "Liberados", que constituyó el tema de *La Sagrada Familia*, Engels, y sobre todo Marx, precisaron los principios fundamentales del materialismo histórico con un análisis de las tesis de la crítica crítica.

Apoyándose en la crítica que había hecho del idealismo hegeliano en los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx desmontó el mecanismo con que ese idealismo, espiritualizando el mundo, terminaba en una mitología de conceptos. Des-



pués demostró cómo la *crítica crítica* había llevado hasta el extremo esa mitología de los conceptos, con la oposición que establecía entre la conciencia y la sustancia, entre el pensamiento y el ser, que en Hegel permanecían estrechamente unidos, y cómo ese idealismo absoluto, al perder todo contacto con lo real, convertía la historia en una fantasmagoría.

Los juicios de la *crítica crítica* sobre la Revolución francesa, el materialismo, el socialismo, Proudhon, el problema judío y *Los misterios de París* dieron a Marx la oportunidad de analizar esos problemas desde el punto de vista del materialismo histórico.

Después de comprender, a través de su estudio de la Revolución francesa, el papel determinante que habían desempeñado en ella las luchas de clases, destacaba ahora que esa revolución había sido realizada en beneficio exclusivo de la burguesía, que hizo triunfar sus intereses de clase en nombre de los principios de libertad, igualdad y fraternidad; que la burguesía había derrocado a los terroristas y a Napoleón porque la política de éstos era contraria a sus intereses, y que al acceder al poder derrocando a los borbones, con la Revolución de 1830, creó una forma de Estado que respondía a sus intereses de clase. Demostró, asimismo, que desde el momento en que la burguesía tomó el poder se abrió una nueva era revolucionaria cuyo objetivo era la realización de la igualdad, que respondía a los intereses de clase del proletariado.

Marx analizaba luego el materialismo del siglo XVIII, y manifestaba que las dos corrientes de éste, la científica y la social, habían nacido del desarrollo del sistema capitalista. El auge de la industria favoreció el de las ciencias; el desarrollo científico, por su parte, reforzó la tendencia antimetafísica, de la cual se desprendió el sensualismo, que dio nacimiento a una concepción materialista del mundo. Paralelamente a esa corriente científica, antimetafísica y sensualista, se desarrolló una corriente social nacida de la tendencia antirreligiosa, antifeudal y antiabsolutista de la burguesía. De esa corriente, que se basaba en la noción de que el hombre era el producto de su ambiente y por consiguiente había que organizar dicho ambiente en forma tal que el hombre pudiera vivir en él de una manera humana, nació la idea socialista cuya culminación era el comunismo.

Al criticar el socialismo reformista de Proudhon, Marx subrayaba, al mismo tiempo que su mérito —que consistía en haber abierto el camino a una crítica radical de la propiedad privada—, las limitaciones y defectos de su doctrina. Como no veía aún que provenían de su posición pequeñoburguesa, los atribuía al hecho de que, por no haber visto que la propiedad privada engendra, en todas sus formas, la alienación del hombre, es decir, su deshumanización, se vio llevado a preconizar, no la abolición total de la propiedad privada, sino su distribución igualitaria bajo la forma de posesión, es decir, de pequeña propiedad.

Marx vuelve al problema judío que ya había tratado en su artículo de los *Anales franco-alemanes* y demuestra que B. Bauer, como burgués, sólo concebía la emancipación, al igual que Ruge, en forma de emancipación política, emancipación parcial, que se limita a la liberación de una clase de la servidumbre política con la toma del poder. A la emancipación política Marx oponía la humana, emancipación total y universal que liberaría a los hombres, no sólo de la servidumbre política, sino también, y sobre todo, de la servidumbre social, y que sólo podría llevarse a cabo por medio de una revolución proletaria.

Volvió, por último, a la ineficacia del socialismo reformista, que era inope-

rante porque no atacaba la base misma de la sociedad burguesa, la propiedad privada, y mostraba toda la indigencia de las reformas sociales preconizadas por Sue en *Los misterios de París*.

Los progresos ideológicos de Marx en *La Sagrada Familia* se distinguen por la importancia mucho menor que tienen las concepciones feuerbachianas, y por la eliminación casi total de la noción de alienación, en favor de la de "praxis", sobre la cual se basa Marx para explicar los problemas sociales, políticos e ideológicos.

A partir de dicha concepción establece los principios generales del materialismo dialéctico e histórico, que sirven de fundamento a una concepción nueva del comunismo.

Supera la universalidad puramente conceptual del pensamiento burgués y llega, basándose en su concepción de la autocreación del hombre, a la comprensión de la universalidad del desarrollo orgánico e histórico del hombre y de la naturaleza.

Al buscar cuáles son las relaciones que se establecen, en el curso de la historia, entre el hombre, considerado como ser social, y la naturaleza, establece los fundamentos del materialismo dialéctico.

Para ello parte de la idea feuerbachiana de que existe un mundo material independiente del Espíritu; de que no existe un Espíritu absoluto independiente de la materia, y de que el hombre y la naturaleza deben ser considerados en su realidad concreta. Pero cree, a diferencia de Feuerbach, que las relaciones entre el hombre y la naturaleza se plantean, no en el plano de la contemplación, sino en el de la acción, y que el hombre y la naturaleza deben ser concebidos en el marco del desarrollo histórico que determina tanto la existencia como la conciencia del hombre.

Al referirse, en su concepción de la autocreación del hombre, a la idea hegeliana de la unidad del sujeto y del objeto, concebida como unión orgánica del hombre y de la naturaleza que se realiza en el curso de la historia, Marx considera que la relación fundamental entre el hombre y la naturaleza está constituida por la reproducción que el primero hace de la segunda, a la cual humaniza y que se vuelve progresivamente más importante que la acción ejercida primitivamente por la naturaleza sobre el hombre.

La transformación de la naturaleza por el hombre, que es la producción de su vida real, de su vida social, constituye el elemento primordial de la existencia humana, ya que el desarrollo de la conciencia no es más que el reflejo de la vida social.

Al mismo tiempo que establece así los rasgos generales del materialismo dialéctico, Marx plantea correlativamente los del materialismo histórico; considera las relaciones entre el hombre y la naturaleza como relaciones sociales, e incluye, desde el primer momento, el materialismo histórico en el materialismo dialéctico.

Muestra, en efecto, que en el proceso de autocreación del hombre el desarrollo de la producción determina el de la sociedad y produce, bajo el régimen de propiedad privada, la división de aquélla en dos clases antagónicas: la burguesía y el proletariado. Esa lucha de clases constituye el elemento motor de la historia moderna, y su agravación crea las condiciones de una revolución social que remplazará el régimen capitalista por uno comunista.

El desarrollo de la producción determina, al mismo tiempo que el de la sociedad, la ideología de ésta, de manera que en una sociedad dividida en clases la

ideología tiene necesariamente un carácter de clase, y sólo puede explicarse por él.

Con esa concepción del materialismo dialéctico e histórico, Marx anula la separación entre la teoría y la práctica, entre la ciencia y la actividad económica y social, y une en una misma doctrina la economía política, la historia y la filosofía.

Al hacer así de su doctrina la ciencia total de lo real, se vio llevado a negar toda verdad absoluta, metafísica, y por consiguiente todo dogmatismo y todo utopismo, que hacen proceder el desarrollo histórico, no de causas immanentes, sino de principios exteriores a las cosas.

Con el materialismo dialéctico e histórico, Marx accedía a una nueva concepción del comunismo, que respondía a una más elevada toma de conciencia de clase por el proletariado y superaba, al mismo tiempo, todas las demás doctrinas filosóficas y sociales.

Superaba, antes que nada, las filosofías de los dos más grandes pensadores burgueses de su tiempo: la de Hegel, dialéctico espiritualista, y la de Feuerbach, materialista no dialéctico, de las cuales utilizaba los elementos fecundos dándoles un sentido nuevo.

Subrayaba que Hegel mistificaba la realidad espiritualizándola, y mostraba que al reducir la existencia a una existencia sublimada en forma de conceptos, y la actividad humana al conocimiento, se veía llevado a creer que lo real puede ser transformado por vía especulativa, cuando sólo puede serlo por la acción.

A la vez que rechazaba la filosofía idealista de Hegel, Marx conservaba de éste la concepción del movimiento dialéctico que nace de las oposiciones y de las contradicciones inherentes a todo lo real, pero a la dialéctica idealista hegeliana, que reducía el desarrollo del mundo al de los conceptos y hallaba su fundamento en la Idea, que realiza en ella la unión del pensamiento y del ser, oponía una dialéctica materialista, basada en el desarrollo de lo real, cuyo movimiento traduce.

Remplazaba con ello la liberación hegeliana del hombre por el pensamiento, por su liberación mediante la acción, de manera que en él la especulación se convertía en una ciencia de las condiciones de esa acción.

Al mismo tiempo que a Hegel, Marx superaba a Feuerbach, y con él a los materialistas del siglo XVIII, que no llegaron a la concepción de la autocreación del hombre por la transformación de la naturaleza.

Aunque reconocía a Feuerbach el mérito de haber sentado los verdaderos fundamentos del materialismo, no sólo por haber establecido la primacía de la realidad material, sino también por concebir esa realidad bajo la forma de las relaciones del hombre con la naturaleza y con los demás hombres, Marx le reprochaba que considerase esa realidad como un objeto de contemplación y no de acción, y que de tal modo dejara fuera de sus consideraciones el desarrollo económico y social, y, por consiguiente, la dialéctica de la historia. Al concebir la naturaleza fuera de la actividad humana, y las relaciones del hombre con la naturaleza y con los demás hombres como naturales, y no como sociales, Feuerbach terminaba en una concepción antropológica del hombre, que confiere a éste un carácter indiferenciado y abstracto, lo cual lo lleva a dar a los problemas sociales una solución idealista.

Marx superaba, en fin, a los socialistas y comunistas utópicos, y en particular a Proudhon, Hes y Weitling.

Proudhon, pensaba Marx entonces, tenía un temperamento revolucionario, pero

como quería generalizar el sistema de la propiedad privada y no veía que ésta engendra, en todas sus formas, la alienación y la deshumanización del hombre, no pudo elaborar una teoría verdaderamente revolucionaria.

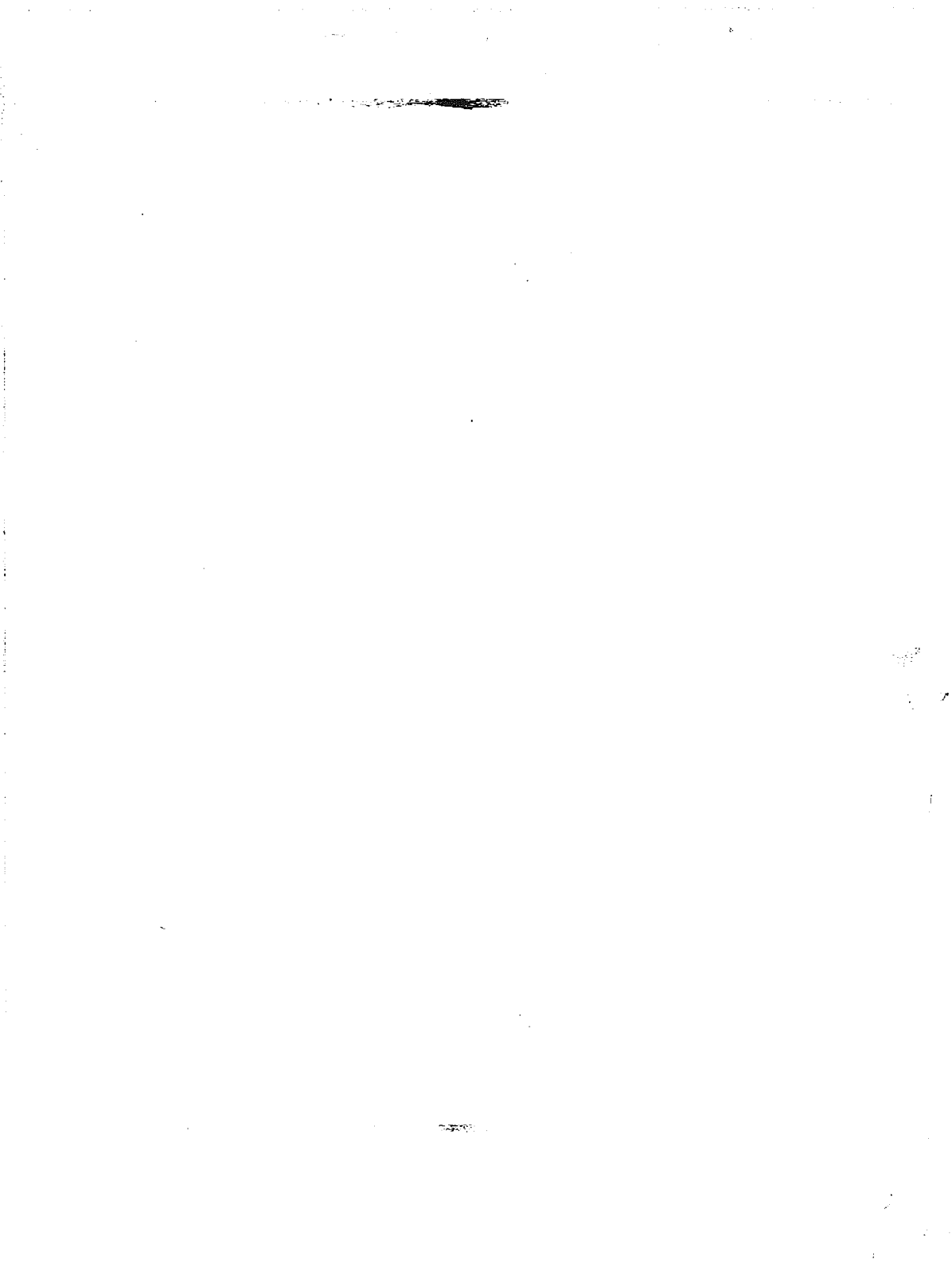
A diferencia de Feuerbach, Hess consideraba la alienación en el plano social, pero no concebía el desarrollo social como un desarrollo histórico y dialéctico, y se vio llevado, como Feuerbach, a dar una solución idealista al problema social.

Lo mismo sucedía con Weitling, quien, al no ver que el comunismo era el producto necesario del desarrollo dialéctico de la sociedad capitalista, terminaba, como Hess, en el utopismo.

Después de *La Sagrada Familia*, Marx y Engels se dedicarían a desarrollar, como lo habían hecho ya en esa obra, principalmente la teoría del materialismo histórico, de utilidad más inmediata para la lucha de clase del proletariado. Lo harían primero aisladamente, Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, y después en común, en *La ideología alemana*.



## INDICE



## TOMO I

### LOS AÑOS DE INFANCIA Y DE JUVENTUD LA IZQUIERDA HEGELIANA 1818/20-1844

Prefacio .....	11
Introducción .....	13
CAP. I—La época .....	15
CAP. II—Infancia y adolescencia .....	49
Carlos Marx .....	49
Los años de estudiante - Bonn .....	61
Berlín .....	65
Federico Engels .....	90
CAP. III—Formación de la izquierda hegeliana .....	103
Federico Engels .....	157
CAP. III—El radicalismo político .....	173
Conclusión .....	215

## TOMO II

### DEL LIBERALISMO DEMOCRÁTICO AL COMUNISMO

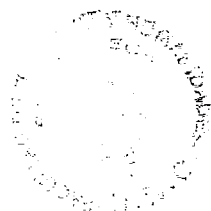
CAP. I—La <i>Gaceta Renana</i> (1842-1843) .....	225
CAP. II—El tránsito al comunismo .....	307
CAP. III—Los <i>Anales Franco-Alemanes</i> .....	405
Conclusión .....	491

## TOMO III

### MARX EN PARÍS

CAP. I—La vida de Marx en París .....	501
Marx y el París revolucionario .....	502

Los estudios de Carlos Marx en París .....	507
Marx y los jóvenes hegelianos .....	510
Marx y Ruge .....	517
Marx y Herwegh .....	519
Marx y E. Heine .....	521
Marx y el socialismo "verdadero" - Feuerbach - M. Hess - K. Grün ..	527
Marx y Bakunin .....	534
Marx y Proudhon .....	538
Wilhelm Weitling y el comunismo en Suiza .....	543
"Worwärts" .....	549
Polémica entre Marx y Ruge .....	553
CAP. II — Los "Manuscritos económico-filosóficos" .....	567
Influencias y estudios .....	568
Crítica de la economía política .....	574
Crítica del sistema capitalista y de la sociedad burguesa .....	590
El comunismo .....	598
La "praxis" y la elaboración de la concepción materialista del mundo ..	603
Crítica de Feuerbach y de Hegel .....	604
El materialismo dialéctico e histórico .....	617
CAP. III — "La Sagrada Familia" .....	637
F. Engels - La situación en Inglaterra .....	637
Marx y Engels .....	649
"La Sagrada Familia" .....	651
Críticas de Engels .....	652
Críticas de Marx .....	655
1. — Crítica general de la filosofía especulativa y de la Crítica crítica ..	656
2. — La Revolución Francesa .....	663
3. — El materialismo .....	667
4. — El socialismo .....	670
5. — Proudhon .....	672
6. — El problema judío .....	679
7. — "Los misterios de París" .....	683
Alcance y publicación de <i>La Sagrada Familia</i> .....	688
Expulsión de Carlos Marx .....	692
Conclusión .....	695







Colección  
*Hechos, Ideas y Ciencia*

CARLOS MARX  
Y  
FEDERICO ENGELS

Del idealismo  
al materialismo histórico

AUGUSTE CORNU

El marxismo-leninismo es una de las dos ideologías fundamentales cuya pugna constituye el trasfondo de la historia, la política y la vida contemporáneas. Está inserto —se quiera o no— en todos los intersticios de la existencia actual, en todas las posturas de la ciencia, la técnica, el arte; en todas las ramas de la cultura y la actividad del hombre. Es inevitable, pues, tomar conocimiento de él, averiguar cuáles son sus raíces, con qué otros grandes sistemas de pensamiento entronca, de cuáles ideas es síntesis y cuál es su ubicación en la gnoseología. Pero es preciso saber, por sobre todo, quiénes fueron sus creadores, y cómo y por qué lo fueron. Este tipo de averiguaciones constituye siempre una de las grandes aventuras del intelecto, y en este caso mucho más, puesto que las realizaciones prácticas del marxismo —su concreción en el llamado mundo socialista— son una realidad incuestionable.

La obra del profesor Auguste Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels*, es ya, en ese sentido, una obra clásica. Sus tres tomos, que hemos reunido en un solo volumen, abarcan un material documental, biográfico y analítico de incalculable riqueza, elaborado, por lo demás, de acuerdo con las normas y el enfoque marxista.

Biografía-exégesis al mismo tiempo, comienza con la ubicación de la etapa histórica en que nacieron los dos grandes

pensadores, con el estudio del ambiente político-cultural en que transcurrió su juventud, y con su vinculación a la izquierda hegeliana. Los dos tomos posteriores agotan los pasos sucesivos de Marx y Engels, sus batallas políticas, su acercamiento y el comienzo de la colaboración que ya no se detendría hasta la muerte del primero, y que continuaría aún más allá, en las labores con que Engels preparó y anotó para su publicación las obras inconclusas de su amigo. Queda indicado en ellos el importantísimo proceso del paso del liberalismo democrático al comunismo, en el pensamiento y la acción de los fundadores del socialismo científico. Resultaría inútil enumerar los múltiples enfoques de que se sirve Cornu para construir sus biografías críticas, pero es preciso por lo menos señalar que analiza los primeros escritos de Marx y Engels, los tan zarandeados y polemizados escritos "de juventud": los *Manuscritos económico-políticos de 1844*, *La Sagrada Familia*, etc.

EDITORIALES  
PLATINA  
STILCOGRAF

*Edición Conjunta*

PASO 424, 6° Piso, Oficina 6  
Buenos Aires



